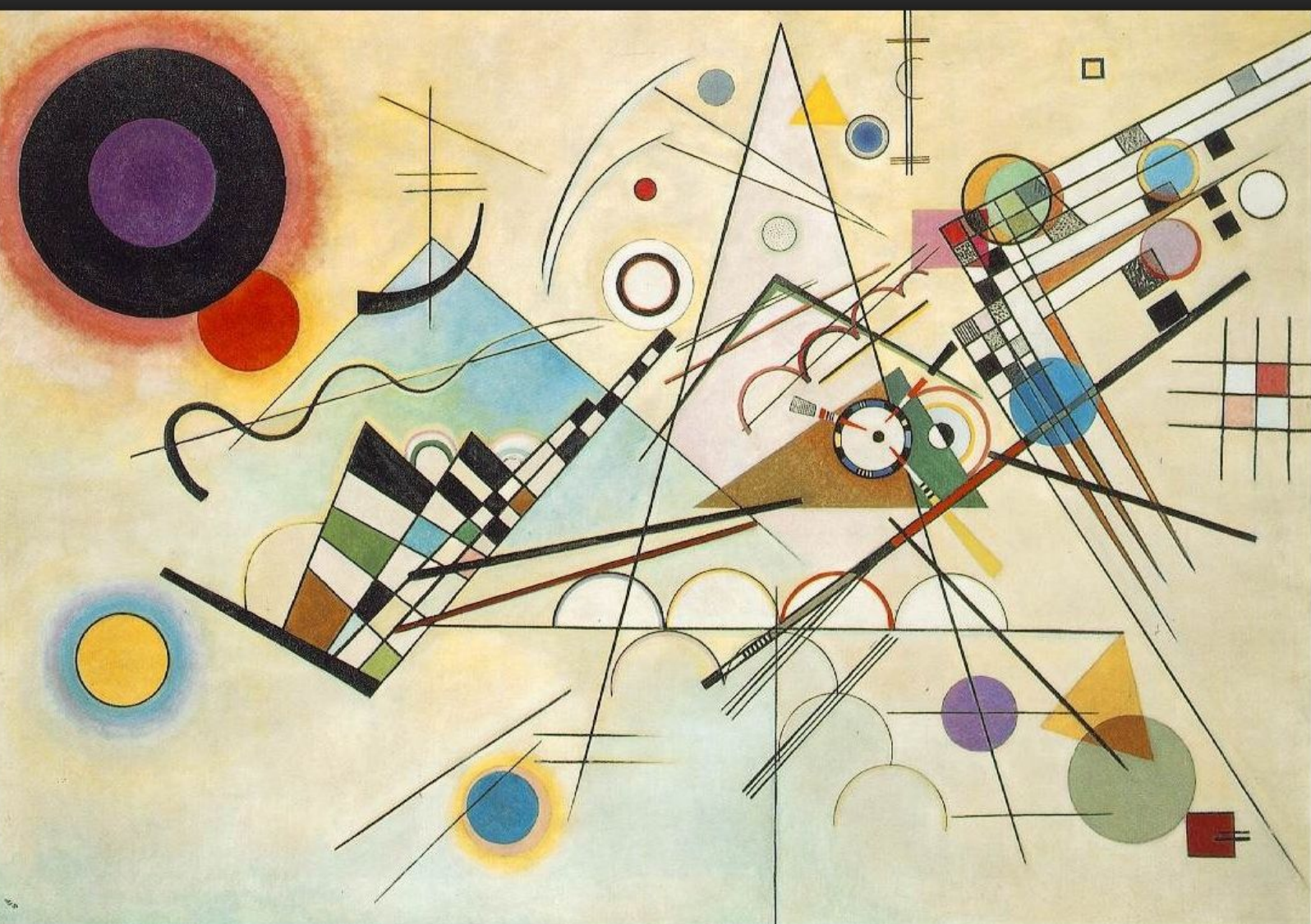


Fenomenologia delle sintesi passive

Giovanni Piana



Giovanni Piana

Opere Complete
Volume ventiquattresimo

Fenomenologia delle sintesi passive

1. Intenzionalità, essenza, costituzione, sintesi, p. 7
2. Fenomenologia delle sintesi passive, p. 39
3. La percezione come luogo originario della chiarificazione
nelle lezioni husserliane sulla sintesi passiva, p. 199

2013



ISBN 978-1-291-60604-1
Copyright @ Giovanni Piana (2013)
Edizione a stampa Lulu.com: 2013
Creative Commons License 2.0
CC Attribuzione - Non opere derivate 2.0
Codice della Licenza: CC BY-ND 3.0 IT



Le illustrazioni di questo libro sono tratte da dipinti
di Vassily Kandinsky
(ad eccezione delle pp. 148, 153, 154)

Indice

1. Intenzionalità, essenza, costituzione, sintesi, p. 7

1. Intenzionalità, p. 9
2. Essenza, p. 16
3. Costituzione, p. 23
4. Sintesi, p. 29

2. Fenomenologia delle sintesi passive, p. 39

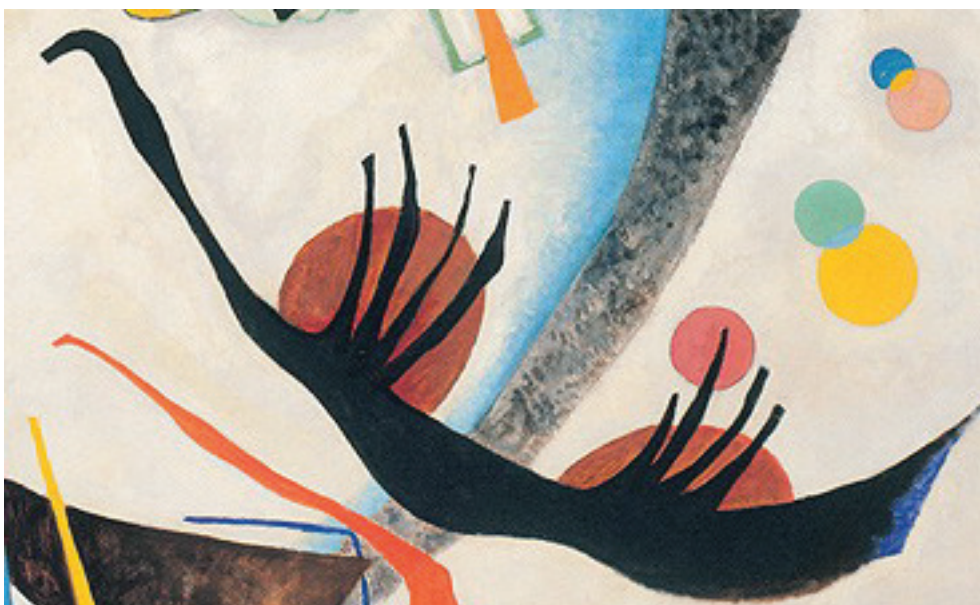
1. Il prospettivismo della percezione, p. 41
2. La logica della percezione, p. 47
3. La forma temporale, p. 50
4. Intenzione e riempimento, p. 52
5. Ritenzione e protenzione, p. 54
6. Orizzonte esterno e orizzonte interno, p. 56
7. Conoscenza e presa d'atto, p. 58
8. Intenzionalità di senso e tracciato di senso, p. 60
9. La negazione, p. 62
10. Il dubbio, p. 76
11. La possibilità, p. 82
12. La decisione, p. 89
13. Estensioni in direzione di una teoria della soggettività, p. 95
14. Teoria fenomenologica dell'associazione, p. 100
15. Il problema degli elementi, p. 111
16. Emergenze, p. 116
17. Sintesi tra emergenze, p. 123
18. Continuità e discretezza, p. 131
19. Sfumature cromatiche e suoni glissanti, p. 133
20. Sintesi di coincidenza e ripetizione, p. 138
21. Fenomenologia dei campi sensoriali, p. 143
22. Progressioni, p. 146
23. Luoghi e sistemi di luoghi, p. 151
24. Affezione, p. 156
25. Il ridestamento dell'io e le affezioni latenti, p. 158
26. La metafora del sonno, il passato, l'inconscio, p. 159
27. Emergenza e forza affettiva, p. 161

28. Inconscio, p. 169
29. Gradazioni dell'affezione e livelli di consapevolezza, p. 174
30. Il ricordo improvviso. p. 179
31. L'associazione e la vita di coscienza, p. 181
32. La concatenazione e gli anelli intermedi, p. 185
33. L'associazione al futuro, p. 188
34. Prima esperienza e ripetizione, p. 193
35. Il versante epistemologico della struttura delle attese

3. La percezione come luogo originario della chiarificazione nelle lezioni husserliane sulla sintesi passiva.



Intenzionalità, essenza, costituzione, sintesi



1988

Questo testo è tratto da materiali del corso
tenuto all'Università degli Studi di Milano nell'anno 1987-88,
intitolato "Introduzione alla fenomenologia".

Premessa

Vi sono quattro parole, caratteristiche della filosofia fenomenologica, che sono sufficienti ad introdurre ad essa. Esse sono: intenzionalità, essenza, costituzione, sintesi. Il tentativo che vorrei fare è illustrarne in breve il senso – naturalmente secondo l'angolatura, le prese di posizione, le inclusioni e le esclusioni che caratterizzano il mio modo di vedere questo orientamento filosofico.

Intenzionalità

La parola “intenzionalità” ha origini latine e risale alla filosofia medioevale. Da essa viene tratta e rimessa in vigore da Franz Brentano, e poi, in un senso strettamente legato al proprio impianto filosofico, da Husserl. È appena il caso di dirlo: la parola fa parte della terminologia filosofica nel senso più stretto. In Husserl essa viene impiegata in rapporto alla tematica della coscienza o, in generale, della soggettività. Inoltre spesso si parla di analisi intenzionale per indicare la stessa ricerca fenomenologica. La nostra prima presa di posizione è la seguente: proprio per la molteplicità di problemi che gravitano intorno a questa nozione, è opportuno considerare la “teoria” dell'intenzionalità, non tanto come una teoria ma come un insieme di motivi che possono essere riuniti intorno al quel termine.

Nonostante l'appartenenza della parola alla terminologia tecnica della filosofia, le nostre considerazioni possono essere aperte proprio tenendo conto di certi modi caratteristici di impiegare parole ad essa collegate, ma che appartengono invece ad un impiego corrente.

Noi parliamo, ad esempio, delle nostre intenzioni intorno al modo di affrontare un problema o di sviluppare un'iniziativa. Un'intenzione è qualcosa di simile ad una decisione – sia pure in un senso non troppo forte – che sta per essere presa, a qualcosa che si ha in animo di fare o di non fare.

In questo impiego vi sono alcuni aspetti che ci possono interessare proprio in rapporto all'impiego filosofico, ma anche altri che potrebbero essere fortemente fuorvianti.

Può essere interessante il fatto che l'intenzione ha di mira qualcosa che di norma non è ancora stato realizzato. In tal caso la parola esprime una *situazione di dinamismo*, un movimento della soggettività stessa, una sua *tendenza*. Qualcosa di questo senso entra nell'impiego filosofico, mentre gli aspetti che collegano, nel linguaggio corrente, l'intenzione con un *atto di volontà* sono fuorvianti rispetto all'impiego filosofico. Le espressioni intenzionale–non intenzionale spesso sono buoni sinonimi di volontario–involontario.

Sono invece per noi molto interessanti le considerazioni che si possono fare sul verbo *intendere*, che naturalmente appartiene alla stessa famiglia di parole. È bene in proposito rammentare che la parola corrispondente nel tedesco è il verbo *meinen*, e dunque anche il sostantivo *Meinung*. Soffermandoci su alcuni caratteristici impieghi di queste parole arriveremo in realtà molto vicini a quello che io penso sia il centro della questione. A questo scopo dobbiamo richiamare l'attenzione non tanto su quegli impieghi in cui “intendere” è all'incirca equivalente a “comprendere”, ma piuttosto sugli esempi in cui l'intendere indica un modo di comprendere, un modo di afferrare un'opinione e di farla propria. Analogamente sugli esempi in cui “intendere” viene impiegato per rendere esplicito il riferimento implicito in un discorso o in un'allusione.

Ad esempio, possiamo dire: “io ho inteso l'ordine in questo modo” piuttosto che in quest'altro.

Oppure: “ciascuno potrà intendere quest'affermazione a modo suo”.

Se vogliamo invece illustrare il secondo caso possiamo esemplificare con frasi come: “Non intendevo dire questo”; “Intendevo proprio lui, è lui che avevo di mira nelle considerazioni che ho svolto poco fa”. La frase “non intendevo dire questo”

esprime la circostanza che non era questo l'argomento a cui *miravo* con le mie parole.

È interessante notare che il verbo *meinen* in tedesco significa spesso “pensare”, ma in un’accezione particolare, nell’accezione che si fa valere in italiano quando diciamo “Io la penso così”, “Questa è la mia opinione” – ed in effetti, nel discorso corrente tedesco *Meinung* significa soprattutto “opinione”. Ma *meinen* significa naturalmente anche aver di mira nel senso or ora illustrato.

Tutte queste considerazioni possono dunque essere riportate alle *diversità dei modi di intendere qualcosa*. L’intendere ha dunque anche il senso di un *modo di aver di mira*.

Vogliamo illustrare questa nozione che abbiamo ormai trasferito dal discorso corrente alla terminologia filosofica con un esempio molto semplice. Supponiamo di essere di fronte ad un dipinto che ha un evidente contenuto rappresentativo – una figura umana o un paesaggio. Può accadere tuttavia che se ci avviciniamo troppo al dipinto il rimando rappresentativo non venga più colto e che io non riesca più a seguire le linee e i contorni che producono un effetto raffigurativo e che veda invece soltanto macchie di colore. Oppure, mentre qualcuno discorre, durante una conferenza, di norma prestiamo attenzione al senso delle parole, ma può anche essere che io prescindendo da questo senso e diriga la mia attenzione, più che al loro senso, al loro suono.

Lo stesso oggetto, la parola, viene ora intesa in un modo, ora in un altro, ora come senso, ora come suono. E così anche nel caso del dipinto. Naturalmente possiamo anche dire: ora intendiamo il suono, ora il senso; ora abbiamo di mira la raffigurazione, ora soltanto le macchie di colore.

Se ora tentiamo la generalizzazione di questa nozione, arriviamo a cogliere uno degli aspetti più importanti della teoria dell’intenzionalità. Ma che cosa significa operare la generalizzazione di questa nozione? Significa considerare tutto ciò che fa parte del nostro atteggiarsi verso il mondo, quindi il percepire,

il ricordare, l'immaginare, il volere, il desiderare, ecc., alla luce della nozione dell'intendere. Si tratta dunque della "coscienza" stessa – una vecchia parola che in ogni caso può ancora servire a indicare l'insieme di questi "atti" che verranno caratterizzati dall'intenzionalità, cioè dall'essere puramente *modi diversi di aver di mira un'oggettualità*.

Così la differenza tra percepire ed immaginare sarà da ricercare nel diverso modo in cui esse si riferiscono al loro oggetto – uno stesso oggetto, ad esempio un cavallo, può essere dato percettivamente o immaginativamente e la differenza sta unicamente nel modo in cui esso viene "inteso" nell'uno o nell'altro caso.

Va notato che in questo modo di impostare il problema appare chiara la netta distinzione tra analisi fenomenologica e metodo introspettivo, perché non si tratterà di cercare questa differenza attraverso l'autosservazione di ciò che accade nella nostra mente quando percepiamo o immaginiamo un cavallo, ma di illustrare in che cosa l'intenzionalità percettiva si differenzia dall'intenzionalità immaginativa.

Per mostrare nuovi motivi di riflessione, vogliamo considerare lo stesso problema da un diverso punto di vista.

Abbiamo parlato dell'intenzionalità come di una "caratteristica" degli atti di coscienza, e quindi della coscienza stessa. Talvolta si legge anche, come una sorta di definizione dell'intenzionalità, la frase: "La coscienza è sempre coscienza di qualche cosa". Formulazioni come queste forse non sono a sufficienza illustrate dalle nostre considerazioni precedenti.

In certo senso in esse abbiamo ritenuto di dover anzitutto attirare l'attenzione sulla nozione di *modo di intendere* e sulla differenza tra i modi di intendere piuttosto che sull'intendere stesso come un puro e semplice *aver di mira qualcosa*. Ma naturalmente parlando di intenzionalità si parla anzitutto di una relazione con un'oggettività che pone fuori gioco in via di principio qualunque concezione che abbia implicitamente o esplicitamente alla sua

base la separazione tra coscienza e mondo, tra atti soggettivi in genere e oggettività, e quindi tra “interno” (immanente) ed “esterno” (trascendente).

Secondo la concezione che stiamo abbozzando non avrebbe senso parlare di una coscienza come una sorta di entità psichica che entra in qualche modo – e certamente in un modo che non può essere affatto chiaro – con una realtà extrapsichica. Ciò che si sostiene invece è che ogni atto di coscienza è caratterizzato proprio dal fatto che esso si trova direttamente riferito ad un oggetto. Ciò significa, ad esempio, che la percezione consta certamente di momenti soggettivi, ma essi presentano la cosa stessa, questa sedia che io posso appunto vedere o toccare, e non in primo luogo un *fantasma di sedia* che farebbe da mediazione psichica rispetto alla cosa reale che sta *fuori* dalla coscienza. La “teoria dell’intenzionalità” – se vogliamo esprimerci in questo modo – contiene la negazione che vi sia un *fuori* dalla coscienza – ma contiene anche la negazione che la coscienza sia una sorta di luogo, di spazio chiuso dentro il quale ci sarebbero le immagini delle cose. Invece di una simile concezione statico-spaziale, il tema dell’intenzionalità propone una concezione dinamica secondo la quale l’atto di coscienza è senz’altro proteso verso qualcosa che non è affatto necessariamente contenuto nella coscienza. È forse contenuta nella coscienza la statuetta di marmo che ora io percepisco? Certamente no. Eppure è proprio questa statuetta di marmo che *io ho di mira percettivamente*. L’espressione “aver di mira” deve dunque essere impiegata anche tenendo conto di questo senso: si ha di mira *qualcosa che sta oltre*.

In questo senso va ripresa e commentata: “la coscienza è sempre coscienza di qualche cosa”: in essa l’accento deve cadere sulla paroletta “di”. Questa paroletta opera la transizione tra interno ed esterno, tra immanente e trascendente. Essa dice: la coscienza ha di mira la trascendenza ed è caratterizzata da un movimento di autotrascendimento.

Si tratta di affermazioni di grande portata che tuttavia, a

mio avviso, spesso sono state interpretate con accentuazioni che tendono a sviarne il senso. In realtà io credo che sia importante non dimenticare i problemi filosofici speciali da cui esse hanno origine. In particolare occorrerebbe non perdere di vista anche il modo in cui questo tema dell'intenzionalità si è imposto, dal momento che questo sviluppo non è affatto indifferente al suo senso.

Nelle *Ricerche logiche*, nelle quali non si pensa ancora ad una concezione generale della filosofia come fenomenologia, il tema dell'intenzionalità è tuttavia ben presente, e lo è in una forma ad un tempo elementare e chiara, meno ricca di implicazioni filosofiche direttamente visibili di ampio respiro e tuttavia tale da indicare già con chiarezza le prospettive future. In quest'opera si parla di "vissuti intenzionali" per indicare quegli atti di coscienza che sono caratterizzati dalla relazione ad un oggetto, dal momento che essi vanno contraddistinti da quei vissuti che sono "stati di coscienza" piuttosto che atti. In effetti non tutto ciò che accade nella vita psichica è caratterizzato da una direzione verso l'oggetto. Con ciò non pensiamo soltanto a quei casi in cui l'oggetto è semplicemente indeterminato, ma in generale a quegli stati affettivi ed emotivi che non hanno affatto la struttura dell'"aver di mira". Si pensi alla tristezza, alla gioia, all'infinità di sfumature intermedie, agli stati di malessere e di benessere – questi non sono affatto *atti*, ma *stati*, e non hanno dunque la caratteristica dell'intenzionalità.

Una volta messa in rilievo questa distinzione tuttavia Husserl discute a lungo, e con una grande dovizia di dettagli analitici, se ai vissuti intenzionali debba essere dato qualche privilegio ovvero se il momento dell'intenzionalità debba essere comunque riconosciuto come un momento che sostiene la compagine della coscienza nel suo insieme. Al di là di tutte le sottigliezze e i dettagli si comprende abbastanza facilmente il senso generale di questo orientamento della ricerca: una coscienza fatta soltanto di stati e priva di atti sarebbe un puro magma psichico, chiuso in se

stesso, inarticolato, senza mondo. Ed è importante notare come questi temi si richiamino l'un l'altro: la coscienza è articolata proprio nella misura in cui ha un mondo, ed essa ha un mondo in quanto vi sono in essa vissuti che puntano direttamente su oggetti. Sono dunque proprio questi vissuti a costituire la struttura portante della coscienza stessa e del suo dinamismo. Questo è un nuovo motivo che appartiene alle origini del problema, ma che fa anche parte della costellazione di motivi che sono chiamati in causa dal tema dell'intenzionalità.

Annotazione

Abbiamo usato il termine di “vissuto” ed “esperienza vissuta” per tradurre il tedesco *Erlebnis*. Nelle traduzioni italiane di Husserl antecedenti alle *Ricerche logiche*, il termine veniva lasciato nella versione tedesca, come se questo facilitasse le cose. In realtà esso deve essere considerato, alla stregua di altri termini che abbiamo impiegato nella nostra esposizione, come coscienza o atto di coscienza, come un termine che rammenta l'origine delle tematiche fenomenologiche dalla psicologia. Ma a parte questo, qualunque traduzione deve tener conto dei contesti e quindi dei sensi attribuiti dall'autore a questo o a quel termine. Molti interpreti hanno ritenuto di poter impiegare questo termine come se esso alludesse ad un modo peculiare e misterioso di “sentire”, come se in esso vi fosse un richiamo alla concretezza delle nostre esperienze vissute che, come sappiamo, quando più sono concrete, tanto più sono incomunicabili, come i nostri amori. Come si sarà già compreso, io sono contrario a qualunque versione della tematica fenomenologica che esaspera il tema della concretezza in una direzione vitalistico-sentimentalistica. E credo che questa contrarietà sia ben giustificata nei testi husserliani. Il termine di vissuto non ha in Husserl alcuna accezione pregnante, indica semplicemente gli atti di coscienza in genere, persino gli atti che si richiamano a operazioni propriamente intellettuali. In proposito è forse utile rammentare l'espressione cartesiana: i vissuti non sono altro che ciò che Cartesio chiamava *cogitationes* – richiamandosi a tutti gli atti concreti di coscienza in genere, ma non a caso mediante un termine che allude anzitutto al *pensare*.

Pur avendo una tradizione antichissima, il termine di *essenza* è stato rimesso in particolare vigore dall'impostazione fenomenologica. In Husserl si può tradurre in questo modo il termine di *Wesen*: ma nei suoi testi viene impiegato anche il termine di origine latina *Essenz*, ed in un senso analogo il termine greco, anzi specificamente platonico, di *eidos*. Questi termini naturalmente danno poi luogo a forme aggettivali: non solo essenziale (*wesentlich*), ma anche eidetico (*eidetisch*). Così Husserl parlava di "intuizione eidetica" per indicare una "visione dell'essenza" nella quale intendeva certamente riprendere lo spirito della filosofia platonica. In Platone la conoscenza autentica è una conoscenza rivolta alle idee, cioè agli aspetti stabili e necessari delle cose. E ciò sosteneva Platone in aperta critica contro un modo di concepire il sapere come un puro e semplice ammasso di cognizioni tratte dall'*osservazione*, dall'*esperienza sensibile*. Se il modello della conoscenza è la matematica in genere, e in particolare la geometria, come lo era sicuramente per Platone, allora l'idea di un sapere puramente empirico, privo di un'interna sistematicità non può essere considerato soddisfacente. In Husserl non vi è certamente un simile modello del sapere filosofico, ma vi sono diversi elementi che suggeriscono la ripresa di una terminologia platonica.

Ciò ha generato numerose controversie sul senso effettivo di questa ripresa terminologica, controversie che sono rese ancora più complesse dal fatto che lo spirito della problematica empiristica è tutt'altro che spento in Husserl.

In ogni caso la tematica dell'essenza serve spesso per caratterizzare gli scopi della ricerca fenomenologica. Così si ripete che la ricerca fenomenologica è rivolta all'essenza, che essa ha di mira relazioni eidetiche, quindi relazioni ideali più che relazioni empirico-fattuali. Si tratta di formulazioni che non sembrano affatto predisposte ad una comprensione immediata.

Ora, di fronte a questi problemi e difficoltà, vogliamo avviare la nostra discussione secondo il metodo che abbiamo già precedentemente sperimentato: nonostante il fatto che si tratti di parole che appartengono ad una terminologia tecnica, cercheremo anzitutto di mettere in evidenza l'area di senso che si può trarre dalla considerazione di impieghi quotidiani. In fin dei conti negli usi correnti, soprattutto dell'aggettivo "essenziale" sono certamente implicati momenti che interessano anche l'uso filosofico.

Questo aggettivo ha un'area di senso che va dal richiamo alla pura e semplice *importanza* di qualcosa sino a quello della *necessità* o dell'*indispensabilità* di ciò che viene detto *essere essenziale*. Ogni volta che si usa, in contesti correnti, la parola *essenziale*, ad essa può quasi sempre essere sostituita con parole come importante, necessario, indispensabile, immancabile: il punto essenziale di una questione è il punto più importante, il punto che non può mancare senza che la questione perda del tutto di senso. E così anche quando diciamo che, in questa o quella occasione, è essenziale la presenza di qualcuno o di qualcosa.

Nella terminologia filosofica ovviamente le cose sono rese particolarmente complesse dalla varietà delle posizioni filosofiche in cui la parola viene utilizzata. Tuttavia il tratto comune sta nella differenza tra aspetti accidentali e aspetti necessari delle cose – e gli aspetti accidentali sono ovviamente quegli aspetti (proprietà, momenti) che possono anche mancare o venire meno senza che la cosa cessi di essere quella che è. Sullo sfondo di questa distinzione si fa avanti una contrapposizione, certamente presente nella tradizione filosofica, tra fenomeno ed essenza, se con fenomeno si indica una pura parvenza: ciò che soltanto appare, in contrapposizione a ciò che veramente è. Se si accetta una simile contrapposizione il parlare di una essenza colta seguendo la via dei fenomeni può sembrare addirittura un controsenso. I modi di apparire di una stessa cosa possono variare, mentre l'essenza è *ciò che permane identico al di là delle possibili*

variazioni.

Talvolta questa identità è intesa con una sfumatura di idealità – come nel caso delle figure geometriche o dei “concetti” in genere. Una retta così come viene descritta dalla geometria o una qualunque figura pensata nella sua purezza geometrica non si ritrova nella realtà concreta, benché si possa forse dire che essa rappresenta l’essenza delle figure geometriche dello stesso tipo che possiamo vedere intorno a noi. Il concetto di “cavallo” può essere inteso come l’identico che permane al di là delle differenti specie di cavalli, così come del resto dei cavalli nella loro individualità concreta e concretamente osservabile. La parola essenza può dunque ricevere anche il senso di “concetto” o di “idea”.

La tematica dell’essenza è correlata a quella della *definizione* – anzi si tratta forse di qualcosa di più di una semplice correlazione. Definire qualcosa è dire che cosa essa propriamente è, e in ciò che una cosa propriamente è non sono inclusi i momenti accidentali liberamente variabili. Ciò che si definisce è dunque l’essenza.

Definire significa qualcosa di simile a *dire l’essenza*. Noi diciamo l’essenza dell’uomo, se ad esempio proponiamo la definizione di uomo come “animale razionale”, o l’essenza del punto se lo definiamo come “ciò che non ha parti”. E così possiamo cercare definizioni per il numero, per le varie figure e forme della geometria, per il bello, per la differenza del giusto e dell’ingiusto...

Naturalmente qui non siamo interessati a discutere nessuna definizione come tale, e nemmeno richiamare l’attenzione su tutte le difficoltà che si possono sollevare a partire da qui, sia sulla nozione di essenza sia su quella di definizione, sia infine sulla correlazione tra essenza e definizione.

Ciò che ci interessa mostrare è invece in che modo i temi suggeriti da quella parola entrino all’interno della problematica fenomenologica e fino a che punto ed in quale forma, certamente modificata, essi intervengano in un orizzonte fenomeno-

logico. Di fatto, ciò che abbiamo detto in precedenza è una sorta di preparazione in negativo, dal momento che per intendere il modo in cui la problematica dell'essenza entra all'interno delle considerazioni fenomenologiche è necessario anzitutto separare questa problematica da quella della ricerca di una definizione, a cui invece la abbiamo or ora strettamente collegata. Il collegamento deve essere fatto non tanto alla *definizione*, quanto alla *descrizione*.

Vogliamo spiegarci meglio. Nell'impiego precedente del termine di definizione ci si richiama fondamentalmente ad una operazione di *concettualizzazione*. Secondo quell'accezione, cercare una definizione di "numero" pone il problema di determinare la nozione di numero che ci può essere nota nei suoi impieghi pratici, in modo concettualmente chiaro. Attraverso la definizione la nozione definita riceve un'effettiva determinatezza concettuale e viene anche messa al riparo da difficoltà e oscurità di ordine logico. Perciò potremmo parlare della definizione come di un'operazione di concettualizzazione che si conclude con una proposizione che "dice l'essenza": "il numero è...".

Con la fenomenologia si fa avanti un'*istanza descrittiva* che va incisivamente sottolineata. Quindi si imbecca anche un'altra strada per ciò che riguarda l'idea del definire e del concettualizzare. E la sua mèta non è una proposizione che dice l'essenza.

Ma allora in che senso si può dire che la ricerca fenomenologica è rivolta all'essenza? Lo si può dire in quanto nella ricerca diretta sui fenomeni, nelle descrizioni che andiamo conducendo ci imbattiamo in circostanze, relazioni, proprietà che non sono accidentali, che non sono ad esempio legate alle particolarità dell'oggetto o stato di cose considerato, e nemmeno alle particolarità dell'osservatore, alle sue peculiari disposizioni psichiche così come al momento ed al luogo dell'osservazione. Tutto l'interesse della nostra ricerca dipende dal reperimento di circostanze che appartengono all'ordine dell'essenza.

Una delle tesi più notevoli – e certamente anche più di-

scutibili della posizione espressa da Husserl – è che l’ambito delle verità essenziali sia da estendere dal campo delle scienze matematico–formali al campo dell’esperienza, quindi anche al campo dei fenomeni. Nei percorsi che noi compiamo attraverso i fenomeni – ad esempio nel campo della percezione, della memoria e dell’immaginazione, ma anche nei rapporti reciproci, negli intrecci complessi tra questi modi di intendere, nelle relazioni dinamiche tra campi percettivi, memorativi, immaginativi e affettivi, noi incontriamo relazioni e proprietà essenziali che formano l’oggetto vero e proprio della nostra ricerca.

Questa è una tesi di fondamentale importanza che fa parte dell’idea di fenomenologia teorizzata da Husserl. In essa – è bene sottolinearlo – l’antico modello della geometria in qualche modo viene ripreso in una nuova forma: viene meno l’aspetto deduttivo, ma non invece il richiamo alla “purezza” delle relazioni geometriche, alla loro necessità ed alla loro essenzialità. In realtà, Husserl in più di una occasione sottolinea che nella fenomenologia ci si propone di realizzare una sorta di vera e propria *geometria dell’esperienza*.

Vi sono dunque buone ragioni per una ripresa del problema dell’essenza e del linguaggio dell’essenzialismo. Si pensi soltanto a ciò che abbiamo affermato poco fa: l’essenza è ciò che permane identico al di là di possibili variazioni. Questa formulazione può essere rammentata per illustrare quella sorta di apparente artificio interno della ricerca fenomenologica che Husserl chiama “variazione eidetica”.

Questo termine potrebbe essere illustrato così: alla presenza di un contesto fenomenologico, puoi afferrare ciò che in esso appartiene all’essenza variando a piacere i momenti del contesto. In questa variazione qualcosa deve restare identico e ciò che resta identico è appunto ciò che appartiene all’eidos. La “variazione eidetica” è dunque una sorta di metodo per separare l’accidentale dal necessario – più esattamente è un modo di formulare il concetto di questa separazione.

Nonostante il fatto che l'impiego del termine di essenza in connessione con la problematica fenomenologica possa essere ampiamente giustificato, a mio avviso il suo impiego non è privo di inconvenienti, e talora può apparire forzato e fuorviante. Questo termine può suggerire che le ricerche fenomenologiche siano effettivamente indirizzate alle “verità essenziali”, come se ciascuna di essa, benché non metta capo ad una definizione, tuttavia debba mettere capo a qualche verità assoluta. L'idea della “variazione eidetica” fa poi pensare che l'impegno massimo del fenomenologo consista in un'assillante interrogazione intorno all'accidentalità ed all'essenzialità, che egli occupi tutto il suo tempo ad operare “variazioni eidetiche” a fini classificatori o addirittura enciclopedici.

In rapporto a queste perplessità, occorre rammentarsi del fatto che spesso accade nella filosofia che la proposta di un nuovo termine non lascia affatto le cose come stanno, ma contribuisce ad illustrare il problema da nuovi lati, ed eventualmente anche a determinarne meglio la direzione di senso. È allora il caso di notare che la parola tedesca *Wesen* non ci obbliga senz'altro alla traduzione *essenza*. Se badiamo agli usi correnti, più che a quelli filosofici, nel dizionario troviamo traduzioni come “natura”, “modo di essere”, “modo di comportarsi”, “carattere” – e come parte di parola composta essa indica qualcosa di simile a “organizzazione”, “sistema” e simili. Nel periodo in cui mi accingevo alla traduzione italiana delle *Ricerche logiche* fui fortemente tentato di abbandonare la classica traduzione di *Wesen* con *essenza*, rendendo invece questo termine con la parola “struttura” che mi sembrava non allontanarsi troppo dalla sua area di senso. Si trattava di una proposta piuttosto audace che avrebbe fatto dissolvere la terminologia essenzialistica da buona parte delle *Ricerche Logiche*. Enzo Paci reagì molto vivacemente – e negativamente! – a questa mia proposta, non tanto per ragioni di ordine filologico su cui concordava, ma per timore delle conseguenze interpretative che avrebbero potuto derivarne, in un periodo domina-

to dallo strutturalismo di ispirazione linguistica. In realtà quella proposta non aveva di mira un'approssimazione della tematica fenomenologica allo strutturalismo linguistico, quanto piuttosto era suggerita dall'idea che l'effettiva portata e gli intendimenti reali della ricerca fenomenologica fossero meglio illustrati proprio dal riferimento alla *struttura*. Si trattava peraltro di un'idea che meritava di essere fatta valere, piuttosto che sul piano di una traduzione, su quello di un atteggiamento interpretativo vero e proprio, che non aveva avuto, a mio avviso, né in Francia né in Italia, e tanto meno in Germania, modo di manifestarsi come un modo possibile di esercitare la ricerca fenomenologica. Per questo in seguito, per indicare questo atteggiamento interpretativo, ho spesso parlato di *orientamento fenomenologico-strutturale* o anche semplicemente di *strutturalismo fenomenologico*.

Annotazione

Nel § 8 di *Ideen III*, Husserl non esita a riprendere per illustrare la differenza tra fenomenologia filosofica e psicologia empirico-sperimentale, la vecchia dizione, caduta da tempo in disuso, di *psicologia razionale*. La fenomenologia, egli dice, si può presentare nella forma di una scienza razionale, addirittura come *ontologia* della sfera della psichicità (e l'impiego di quest'ultimo termine mostra come egli lo usasse secondo un significato molto ampio, relativo alle idee delle ontologie regionali). E fin dall'inizio è presente il parallelismo con la *geometria*: "Chi credesse che i risultati della fenomenologia siano ottenibili anche dalla psicologia attraverso l'esperienza interna si metterebbe nella stessa posizione di chi credesse che la geometria possa essere sostituita, per il fisico, dall'osservazione e dall'esperimento" (*Idee per una fenomenologia pura*, Torino, Einaudi, anno, p. 824). Psicologia sperimentale e fenomenologia hanno compiti diversi: la prima ha di mira "gli stati psichici degli individui reali del mondo reale"; la seconda la formulazione di "leggi essenziali", che non sono fondate su descrizioni od osservazioni fattuali. L'esistenza di cui si parla nella fenomenologia ha lo stesso senso dell'esistenza nella matematica. Le leggi formulate non hanno il carattere di leggi che

hanno bisogno di conferma empirica (cfr. pp. 827–28). Da questo punto di vista è esemplare il riferimento a Galileo: “Riconoscere la possibilità di una disciplina razionale... significa innalzare ad un nuovo grado la corrispondente scienza sperimentale regionale. In questo modo la scienza naturale fisica del secolo XVII è stata innalzata ad un nuovo grado attraverso la scoperta che la geometria, certo da tempo esistente, era un elemento fondamentale di una *mathesis* della natura, di una *mathesis* che investe non soltanto la forma delle cose, ma anche l'intera cosa materiale... Ritenerne che l'esperienza e l'induzione (che erano state usate ben prima di Galileo e di Keplero) siano all'origine della scienza esatta moderna vuol dire non comprendere il senso e la storia di questa scienza” (ivi, p. 823). L'esempio della geometria, che ricorre di frequente, è importante anche per intendere in che senso si parla di intuizioni eidetiche o essenziali. “L'esperito è quindi lo stesso dell'esperito del geometra, il quale trasforma l'intuizione empirica usuale delle cose in un che di eidetico, si tratti di figure disegnate sulla lavagna o di quei modelli che egli va a prendere nell'apposito armadio” (ivi, p. 822). Va da sé che fenomenologia e matematica, pur essendo entrambi dottrine delle essenze, per il resto sono nettamente diverse e non avrebbe senso per la fenomenologia una esposizione assiomatica e deduttiva.



Costituzione

Sono convinto che con la possibilità di sostituire le parole *essenza* ed *essenziale* con *struttura* e *strutturale* si abbia la sensazione di ottenere subito un certo grado di maggiore chiarezza. Parlare della struttura della coscienza in luogo che di essenza della coscienza oppure, più determinatamente, di struttura della percezione, di struttura dell'oggetto immaginativo, ecc. – in altri termini considerare l'analisi fenomenologica come un particolare tipo di analisi strutturale mi sembra rendere con maggiore chiarezza il nostro problema ed in ogni caso corrisponde ad una sottolineatura e ad un'accentuazione di un aspetto della tematica fenomenologica che è caratteristica del modo in cui io tendo a interpretare la filosofia fenomenologica nel suo insieme.

Con la parola struttura, inoltre, ci approssimiamo anche al problema della *costituzione*, un termine che allude ad una problematica che spesso viene contrapposta a quella "essen-zialistica", in parte a ragione, in parte a torto. Di un'analisi fenomenologica possiamo dire che si pone *compiti costitutivi* rispetto ad una determinata oggettività, nel senso ampio del termine: ad esempio, rispetto ad un concetto astratto oppure ad un senso che si manifesta sul piano fenomenologico.

"Costituzione" è parola tratta di peso dal latino anche nella terminologia di Husserl: in latino troviamo il verbo *constituo* ed il sostantivo *constitutio*, ed anche un semplice sguardo al vocabolario ci indica che *constituo* significa porre e disporre qualcosa, ma anche costruire (cioè fabbricare, erigere), comporre qualcosa nel senso di riunire insieme rafforzando e consolidando. Costituzione, a sua volta, oltre a indicare l'organizzazione legale e politica, significa anche, nella terminologia retorica e giuridica, fissazione e determinazione dell'oggetto controverso di una causa e più in generale determinazione e delimitazione di un concetto, dunque anche la sua definizione.

In realtà, nonostante alcune affinità serpeggianti all'interno

del termine, esso ci invita a considerare la problematica fenomenologica da una nuova angolazione. Dal punto di vista della “storia delle idee”, è proprio in rapporto alla tematica suggerita da questo termine che la fenomenologia, il cui atteggiamento fondamentale resta in ogni caso contrario all’empirismo filosofico, riprende alcune impostazioni importanti tipiche della tradizione empiristica.

Occorre anche non perdere mai di vista il fatto che il problema della costituzione si trova alle origini della problematica di Husserl, sia pure in un quadro che non può essere definito fenomenologico. Nella sua *Filosofia dell’aritmetica* (1891) viene preso in esame il suo concetto di base, il concetto di numero, ai fini di opera il suo chiarimento e la sua delimitazione.

Questo compito potrebbe essere assolto ponendosi alla ricerca di una definizione, potremmo cioè avviare un chiarimento della nozione di numero compiendo un’analisi logica di questa nozione che dovrebbe sfociare in una definizione. Questa via viene da Husserl apertamente respinta.

Nella critica corrente, questa posizione viene normalmente ricondotta al fatto che Husserl pensa ancora in quest’opera ad una sorta di fondazione psicologica dell’aritmetica, senza scorgere i motivi filosofici di eccezionale importanza che sono alla sua base e che sono in realtà interamente indipendenti dallo psicologismo nel quale indubbiamente quell’opera è ancora immersa.

Questi motivi potrebbero essere formulati così: si ottiene *la chiarificazione filosofica di un concetto, non solo attraverso una sua “analisi logica”, ma in primo luogo nel tentare di mostrare il modo in cui esso si costituisce*. Ciò significa che devi chiarire il modo in cui esso è stato costruito, quindi devi cogliere in particolare il luogo da cui ha avuto origine e il modo in cui ha preso forma sviluppandosi da questa origine.

Si delinea così un motivo *genetico* che nella *Filosofia dell’aritmetica* assume in apparenza una caratterizzazione psicologizzante. Ma che questa caratterizzazione non sia necessaria e obbligato-

ria, è mostrato dal fatto che questo motivo si ripresenta con particolare vigore anche nel quadro, nettamente antipsicologista, della tematica propriamente fenomenologica. Questo motivo genetico scompare per così dire solo provvisoriamente, o almeno non appare nettamente in primo piano, nelle *Ricerche logiche*. In quest'opera, tenendo conto del problema fondamentale che la muove, era certamente più importante insistere sull'*idealità dei significati* piuttosto che porre un problema di chiarificazione genetica.

I concetti – potremmo anche dire, le “essenze” – vengono proposti come oggettività intenzionali vere e proprie. Ovvero: fra i modi dell'intendere deve essere ammesso anche un modo che pone il proprio oggetto come un “oggetto generale”, come un “universale” (secondo la terminologia filosofica tradizionale), senza che ciò debba porre un insolubile interrogativo intorno al loro essere. Ad esempio, attraverso l'espressione “il due” noi abbiamo effettivamente di mira un oggetto, che certo non è reperibile tra le cose dell'esperienza sensibile e che cionondimeno ha la sua identità e la sua determinatezza oggettiva. Il problema della sua “realtà in sé” non si pone proprio perché un simile oggetto *c'è* unicamente *all'interno e in relazione a quel modo dell'intendere*. Nonostante questa riconduzione dell'intero problema all'interno di una prospettiva intenzionale, è chiaro che in questa impostazione si fanno valere istanze platonistiche.

Ma nel problema della *costituzione* è destinato ad essere ripreso nella misura più ampia proprio quel motivo genetico, così apertamente presente nella *Filosofia dell'aritmetica*.

Ciò che si tratta anzitutto di far valere è che i concetti in genere non sono già in sé fissati e delimitati, che essi non sono già racchiusi in una definizione che ci è eventualmente ignota e che noi ci dobbiamo sforzare di scoprire. Ma vi è in certo modo una *storia dei concetti*, un loro movimento interno ed è semmai questo movimento interno che deve essere scoperto e ripercorso di passo in passo. Ma se vi è una storia dei concetti, vi è anche

un terreno a partire dal quale questa storia ha inizio, e questo terreno è in generale il terreno dell'esperienza: aggiungiamo più precisamente: il terreno dell'esperienza comune, quotidiana, che non è ancora stata elaborata, né in realtà ha bisogno di esserlo, da operazioni razionali, benché ciò non significhi affatto che essa sia dominata da fattori e componenti di ordine irrazionale. Vi sono anzi già su questo terreno complesse formazioni di senso, e da queste formazioni di senso noi dobbiamo prendere le mosse per mostrare la costituzione del concetto, ovvero portare chiarezza intorno al modo in cui esso è fatto, illustrando il modo del suo sviluppo.

Considerando la questione da questa angolatura, la ricerca fenomenologica è una ricerca che si installa su questo terreno dell'esperienza concepito come terreno delle origini. È opportuno sottolineare che questo non contraddice la presenza di un aspetto strutturale, dal momento una considerazione di carattere strutturale non deve essere necessariamente statica, ed esistono relazioni e forme strutturali inerenti anche a situazioni di carattere processuale.

Abbiamo fatto notare che la tematica della costituzione rappresenta una ripresa su nuove basi di problemi particolarmente presenti nella tradizione empiristica. In effetti in questa tradizione è sempre stato importante sottrarre i contenuti astratti, le idee, allora loro esistenza autonoma per cercare di appurare se e fino a che punto esse potessero essere riportate, secondo percorsi più o meno complessi, ai contenuti immediati dell'esperienza sensibile. Si tratta naturalmente del grande problema del rapporto tra *intelletto* e *intuizione* che, nel quadro di un'impostazione empiristica, è orientato a ricercare mostrare fondamento e giustificazione delle formazioni intellettuali sul piano della concretezza dell'esperienza sensibile. È naturalmente esemplare da questo punto di vista la riduzione operata da Hume di tutti i contenuti mentali a impressioni. Questa posizione è esemplare anche per il fatto che essa induceva a deprimere le formazioni

intellettuali sul piano della sensibilità al punto da generare una posizione insostenibile soprattutto sul piano della teoria della scienza. Proprio per reagire a questa depressione, Kant avvia la sua classica critica dell'empirismo che poggia su una reimpostazione della questione dei rapporti tra intelletto e intuizione. Esse diventano, in Kant, due fonti autonome del sapere che si incontrano e cooperano nel processo conoscitivo, ma che mantengono la loro reciproca autonomia. In Kant manca dunque interamente la prospettiva suggerita dalla tematica della costituzione, secondo la quale non si tratta di appiattire le formazioni intellettuali sul piano della sensibilità, nello stile dell'empirismo quanto di mostrare come queste formazioni, prendendo le mosse da questo piano arrivino ad innalzarsi al di là di esso, e ad acquisire di grado in grado la loro piena autonomia. Al tempo stesso, il riferimento all'intuizione ed in particolare proprio il *riferimento all'origine intuitiva, acquista in modo pronunciato il carattere di un vero e proprio metodo di analisi e di chiarificazione filosofica.*

Il riferimento alla tradizione empiristica – e in particolare alla posizione di Hume – ci è utile anche per mostrare un altro aspetto notevole della problematica della costituzione. Esso non riguarda soltanto l'antico problema dei rapporti tra intuizione e intelletto e nemmeno riguarda soltanto la tematica dell'origine esperienziale dei concetti astratti.

Riflettiamo per un istante al singolare inizio humaneo nel quale il mondo viene in certo senso annientato e ridotto a impressioni vaganti nel nostro universo mentale. Considerando questo inizio alla luce delle nostre considerazioni precedenti, esso è assimilabile ad una sorta di dissoluzione della fissità, della stabilità, della solida costituzione del mondo stesso per avviare un complesso di ricerche che avrebbero il compito di operare una ricostituzione.

Di fatto, se possiamo dire con una certa sicurezza che in Kant manca l'idea della costituzione, la stessa cosa non può essere detta in rapporto a Hume. Gli interrogativi di Hume sono

in un certo senso sempre interrogativi che riguardano *i modi della costituzione di sensi precostituiti che sono stati messi in questione*.

Ad esempio, Hume si chiede in che modo si costituisce una cosa come oggettività identica – avendo anzitutto mostrato che il puro decorso delle impressioni dissolve interamente questa identità. Oppure, se percepiamo due eventi come causalmente connessi, dobbiamo interrogarci sul modo di questa connessione – e ciò richiede anzitutto che il nesso sia stato disciolto e che l'interrogazione riguardi il modo in cui esso si ricostituisce per noi. Lo scioglimento di ogni nesso che fa parte della riduzione del mondo a “impressioni” ci riporta ad una situazione “primitiva” della coscienza, alla condizione nella quale possiamo immaginare di trovarci quando siamo appena nati. Aprendo gli occhi per la prima volta non ci troviamo certo di fronte ad un mondo stabilmente costituito, ma ad un mondo interamente da costituire. Questa considerazione in fin dei conti la possiamo riportare sulla stessa idea di riduzione fenomenologica, la possiamo assumere in certo modo come una riduzione “storica” e così facendo mostriamo direttamente la pertinenza del problema costitutivo alla stessa idea di ricerca fenomenologica.



Hume e Kant sono in realtà ancora sullo sfondo della tematica fenomenologica della *sintesi*. La parola è di origine greca, essendo un calco esatto del greco *synthesis*. La parola greca a sua volta è formata da *syn*, che corrisponde al nostro “con” e da un richiamo al verbo *tithemi*, che significa “porre, collocare, stabilire”. Del resto anche la parola *tesi* ricalca il greco *thesis*, e significa “qualcosa che è stato posto, qualcosa che viene stabilito”; e secondariamente “asserto, affermazione, proposizione”. Proposizione è, alla lettera, una *posizione che viene fatta avanti*.

Sintesi richiama dunque le azioni del porre insieme, comporre, stabilire un nesso, collegare. Ma se questa è l'area di senso della parola, allora dentro quest'area dovremmo includere anche l'associare qualcosa a qualcos'altro. In fin dei conti illustreremo all'incirca nello stesso modo il termine di *associazione*.

Mentre dal punto di vista linguistico corrente questa possibile equivalenza non suscita obiezioni, dal punto di vista della terminologia filosofica e della sua storia le cose stanno ben diversamente. *Sintesi* è una parola tipicamente kantiana. *Associazione*, tipicamente humeana, ed in questa scelta kantiana vi è certamente il proposito di contrapposizione all'empirismo humeano. È chiaro dunque che, per entrambi, era particolarmente importante la tematica dell'unificazione, ma che essa veniva affrontata da punti di vista profondamente diversi.

Per quanto possa essere azzardato da parte mia il proposito di cogliere in breve questo rapporto, innestandolo poi nel tema fenomenologico, voglio effettuare almeno un tentativo in questa direzione.

La tematica dell'unificazione diventa importante in Hume per via di quel peculiare “annientamento del mondo” a cui abbiamo accennato poc'anzi. La riduzione all'immanenza che ha in Hume il senso di una riduzione del mondo intero a puri contenuti mentali – si tratta dunque di una riduzione psicologica di

carattere sensistico e fenomenistico – ci porta alla presenza di *atomi sensoriali* che, *all'inizio*, non danno luogo ad alcuna formazione unitaria. Abbiamo già osservato che questa dissoluzione può essere concepita come una perdita di nessi, dei momenti di incastro. Pensiamo ad un puzzle – la figura composta è andata in frantumi ed ora vi sono solo i pezzi del puzzle. Occorre, vorrei quasi dire, ricomporre il mondo; e il compito di questa ricomposizione viene prospettato secondo l'angolazione delle *associazioni psicologiche*. Ciò significa che gli atomi sensoriali, le impressioni nel loro vagare casuale nell'universo mentale, entrano in connessione tra loro e i complessi che essi formano inizialmente in modo del tutto accidentale, tendono a stabilizzarsi in forza di una legalità di ordine psicologico.

Naturalmente non è qui il caso di soffermarsi sui dettagli, trattandosi del resto di temi ben noti. Basti rammentare che, formulato il problema delle associazione delle idee, con le due leggi fondamentali della associazione per contiguità e per somiglianza, la stabilizzazione dei nessi avverrà attraverso l'esperienza della loro ripetizione, quindi con il passare del tempo e la formazione di abitudini. Tutte le formazioni oggettive debbono essere riportate a questa base associativa ed essere considerate non come sussistenti in se stesse, ma come *risultati di processi*.

È importante poi mettere in evidenza che la riduzione all'immanenza, così come è concepita da Hume è tale da mettere fuori gioco la *soggettività* stessa, che sarà a sua volta un'unità che dovrà essere ricostituita filosoficamente. Quando abbiamo parlato della situazione "primitiva" come di un universo mentale formato da atomi sensoriali vaganti, questo universo deve essere concepito come privo di qualunque centro soggettivo. La soggettività dovrà dunque essere a sua volta riproposta come risultato di *processi di natura associativa*.

Venendo ora a Kant, chiediamoci: in base a quali motivazioni anche in Kant il problema dell'unificazione diventa un problema centrale? Noi risponderemo, forse in modo non troppo

consueto: per gli stessi motivi per i quali esso si pone in Hume. A di là di differenze molto profonde, vi sono alcuni momenti importanti della posizione di Hume che restano alla base della posizione kantiana.

Spesso si presenta questo rapporto come se si trattasse di un puro e semplice superamento da parte di Kant della insostenibile posizione di Hume, dove Hume assolve in positivo soltanto la funzione di messaggero mattutino che risveglia il dormiente Kant dal suo sonno dogmatico. Il rapporto è invece più complesso: anche per Kant infatti l'esperienza sensoriale come tale è essenzialmente priva di nessi, è un'esperienza priva di organizzazione interna, è un'esperienza non strutturata. Si potrebbe dire che Kant su questo punto subisca l'influenza di Hume, accetti uno dei capisaldi dell'impostazione humeana.

Sicuramente in questa chiave può essere intesa l'accettazione da parte di Kant della critica di Hume della nozione di causa. La relazione causale è appunto un nesso, e Hume aveva mostrato la base associativa di questo nesso. Kant non condivide certo questa tesi, che anzi combatte, ma condivide certamente l'aspetto critico della discussione di Hume, e in particolare l'idea che la relazione causale non possa essere colta come tale nell'esperienza sensibile, e dunque che non vi sia tra i dati dell'esperienza sensoriale una connessione interna di tipo causale. Se pensiamo che la relazione causale non è soltanto una relazione di fondamentale importanza sul terreno epistemologico, ma che essa riguarda la coerenza stessa del mondo, si può comprendere in che senso si possa affermare che in Kant come in Hume l'esperienza sensoriale non è in grado di offrirci un mondo coerente.

Profondamente diversa è invece non solo la soluzione del problema, ma anche il modo in cui esso viene proposto. Anzitutto Kant non segue nemmeno implicitamente la via di una sorta di riduzione all'"origine" ovvero di ritorno ad una situazione "iniziale" dell'esperienza. Egli è invece indotto a interrogarsi sugli *ingredienti* della conoscenza in genere. Il problema di Kant,

sullo sfondo delle grandi domande sulla possibilità della metafisica e sulle condizioni di possibilità della conoscenza, è quello di mostrare quali siano le componenti del rapporto conoscitivo, ritrovando il tema antico della distinzione tra forma e contenuto di cui egli propone un'interpretazione interamente nuova. I dati sensoriali – il contenuto – entrano nel rapporto di esperienza quando cadono sotto l'azione necessaria delle forme di unificazione, le quali non sono da ricercare sul piano dell'“intuizione”, e nemmeno sul lato oggettivo del rapporto, ma piuttosto sul lato soggettivo. A questo lato appartengono anzitutto lo spazio e il tempo e poi tutte le forme di unificazione che Kant chiama “categorie”. Quest'ultimo termine – che rimanda all'attività giudicativa in genere – intende sottolineare il fatto che queste forme di unificazione fanno parte dell'attività del pensiero, del momento “intellettuale” necessario non solo ad ogni conoscenza, ma ad ogni esperienza del mondo.

La parola *sintesi* è stata scelta da Kant proprio per caratterizzare questo modo di impostare il problema dell'unificazione differenziandolo da quello di Hume, quindi in contrapposizione alla tematica dell'associazione. Con ciò questa parola si carica di implicazioni filosofiche che non possiamo certo pretendere di ritrovare direttamente nel termine stesso. Anzitutto le sintesi saranno sempre sintesi *intellettuali*. In secondo luogo esse debbono essere considerate come vere e proprie azioni che la soggettività esercita sul dato sensoriale come tale. Rispetto a quest'ultimo la soggettività è invece necessariamente ricettiva, e dunque passiva. Per caratterizzare questo punto che si trova in chiaro contrasto con la teoria humeana dell'abitudine, Kant parla anche di *spontaneità delle sintesi*. Ed un altro punto di fondamentale contrasto con Hume sta nel fatto che la soggettività deve essere comunque sempre *presupposta* come condizione prima di tutte le condizioni dell'esperienza.

Questa discussione sul tema dell'unificazione in Hume e in Kant, è una premessa necessaria per comprendere il modo

in cui in sede fenomenologica si presenta la tematica della sintesi. Anzitutto va subito detto che l'assunzione di dati sensoriali intesi come dati in via di principio come privi di connessioni, ogni forma di "atomismo" deve essere respinta. Ciò vale sia per la posizione "psicologista" di Hume, che per la via kantiana nella quale la dispersione atomistica dell'esperienza si presenta all'interno di una separazione analitica tra contenuto e forma, secondo un orientamento pronunciatamente antipsicologista.

All'individuazione di un assunto comune in Hume e Kant fa riscontro una critica proprio di questo assunto comune. Ma allora il mio lettore si chiederà subito: se questo assunto viene tolto, in che modo si pone in sede fenomenologica una problematica relativa all'unificazione? In base a quali motivazioni si impone una problematica che peraltro – riprendendo il termine di sintesi – viene ricollegata alla posizione kantiana? Qual è il senso di questa ripresa? Ed in essa tutti gli importanti motivi di origine empiristica vengono realmente respinti oppure continuano a farsi valere sia pure secondo nuove modalità?

Per rispondere a questi interrogativi occorre mettere in evidenza alcuni aspetti della critica husserliana verso entrambi gli autori considerati. Nei confronti di Hume la critica si rivolgerebbe all'*astrattezza* della nozione di atomo sensoriale. Questa nozione non ha nessuna possibilità di essere esemplificata in concreto. Non è possibile sperimentare alcuna situazione che ci metta di fronte al mondo di sensazioni disperse di Hume. Nei confronti di Kant invece possiamo obiettare che non vi sono ragioni per ammettere che qualunque forma di unificazione sia intellettuale o comunque promanante dalla soggettività. Non vi è nulla che giustifichi un'assunzione così forte, secondo la quale saremmo costantemente *attivi* in un'operazione di plasmazione dell'esperienza sensoriale.

Assumendo un punto di vista fenomenologico invece osserveremo: qualunque situazione percettiva venga proposta esemplificativamente, anzi qualunque situazione percettiva pos-

sa essere anche soltanto immaginata, avrà in ogni caso il carattere di una “configurazione”, e non dunque quello di una pura e semplice molteplicità disparata di dati sensoriali, una espressione a cui sappiamo forse dare un qualche senso, ma che non sapremo in che modo dovrebbe essere esemplificata in concreto.

La configurazione fenomenologica può essere più o meno complessa, può essere attraversata da sensi particolarmente evoluti e pluristratificati oppure essere una configurazione estremamente elementare.

Ad esempio: possiamo trovarci in un ambiente occupato da cose o da persone con le quali io stesso ho determinati rapporti – gli strati di senso implicati sono numerosi, non solo certo lo strato puramente percettivo, ma anche quello memorativo ed emotivo; ma può anche trattarsi di una configurazione elementare: un punto luminoso in movimento su uno schermo, un suono secco che rompe il silenzio, una relazione tra due movimenti uno dei quali appare causato dall'altro, il movimento di un oggetto provocato dall'azione di una calamita, ecc.

In tutti i casi come questi abbiamo sempre a che fare con “configurazioni fenomenologiche”, e mai con meri dati sensoriali pensati in un'astratta separatezza.

Questa importante presa di posizione contiene naturalmente una critica verso una concezione del materiale dell'esperienza come se si trattasse di un materiale da unificare: il materiale è invece da subito concepito come un materiale attraversato da *tendenze sintetiche*, quindi da dinamismi che lo prospettano secondo un senso, secondo un orientamento. L'espressione *tendenza sintetica* è particolarmente opportuna perché pone l'accento su un dinamismo interno e mostra che non dobbiamo pensare alla sintesi come se si trattasse di una semplice operazione del “mettere insieme”. Inoltre viene corretta la suggestione erronea che poteva venire dal nostro stesso esempio del puzzle. Nel caso del puzzle noi sappiamo che il punto di arrivo è perfettamente determinato, anche se la figura finale ci venisse tenuta nascosta per

complicare il gioco. Ma il giocatore presterà comunque la *massima attenzione* alla forma dei pezzi e alla possibilità degli incastri possibili. Questo atteggiamento “attivo”, questa massima attenzione, non affatto richiesta nell'afferramento di una configurazione fenomenologica. Un momento del complesso fenomenologico va inteso come un momento che ha in sé, in relazione al contesto che è in ogni caso sempre implicato, una tendenza ad associarsi ad altri momenti formando appunto con essi un'unità.

Il parlare di tendenza sintetica è poi particolarmente utile anche per il fatto che, come ci sono tendenze all'unificazione in questa o quella direzione, così anche possono darsi controtendenze, che spingono in direzioni opposte. Una configurazione fenomenologica data è dunque da comprendere come una unità che è il risultato di una dialettica complessa tra tendenze e controtendenze. Non si tratta dunque di mettere insieme un pezzo con l'altro ma di un processo che prospetta una certa unità piuttosto che un'altra. Questo problema interessa in particolare tutte le anticipazioni dei contenuti di esperienza, che sono indubbe condizioni per la formazioni di sensi unitari. Affinché io possa dire di vedere una determinata “cosa”, debbono essere coimplicati nell'atto percettivo anche gli aspetti della cosa che io non posso vedere da questa determinata angolatura, ma che mi aspetto comunque di vedere cambiando il luogo dell'osservazione. I contenuti di queste attese sono determinati dai contenuti che mi si sono via via presentati nel decorso percettivo e che hanno coerentemente indicato una direzione dell'attesa piuttosto che un'altra. Naturalmente può anche darsi che questa coerenza manchi, che le tendenze verso una certa direzione di senso sia variamente contrastata e che il risultato di questa dialettica sia una configurazione instabile, relativamente indeterminata e così via. La tematica della sintesi caratterizzata in questo modo riguarda evidentemente non solo la formazione di unità, ma anche la loro dissoluzione, non riguarda l'unificazione ma anche la separazione, e considera tutti i gradi possibili tra la formazione

oggettiva più solida e i complessi che invece possono essere descritti in termini di massima disaggregazione.

Naturalmente ciò che fa inclinare la terminologia verso la terminologia kantiana è il motivo antipsicologistaico – e tuttavia il problema si complica subito per la presenza di vistose differenze rispetto alla posizione kantiana. La prima differenza, e forse la più vistosa, riguarda l'estensione della nozione della sintesi e soprattutto *la moltiplicazione delle modalità di unificazione*. Ciò è connesso anche al secondo motivo importante che separa le due posizioni. Come abbiamo detto, Kant parlava di sintesi unicamente in rapporto alle unificazioni intellettuali – nello spirito della sua posizione è certamente implicata anche la tesi che non siano funzioni sintetiche interne al piano della sensibilità. Ciò vale anche per le forme a priori dell'intuizione, per la forma spaziale e temporale. Ora, tutti i temi che abbiamo toccato fin qui riguardano una tematica della sintesi sviluppata proprio all'interno del campo dell'esperienza sensibile. E se caratterizziamo l'ambito della sensibilità kantianamente come ambito di pura recettività, rispetto alla spontaneità e alle attività dell'intelletto, allora non avremo difficoltà ad ammettere che esiste una problematica specifica che riguarda proprio le *sintesi passive* – cioè le tendenze sintetiche che si manifestano nel materiale e in forza del materiale e che la soggettività riceve “passivamente”. *La nozione di sintesi passiva è totalmente estranea a Kant e l'ambito problematico che questa nozione è in grado di coprire rappresenta uno dei più notevoli contributi che Husserl ha dato ad una filosofia dell'esperienza.*

Ma con questa nozione di sintesi passiva, che implica una critica radicale nei confronti di Kant, ci spostiamo nuovamente sul polo humaneo, cosicché anche su questo problema si manifesta quella oscillazione così caratteristica di tutta la filosofia husserliana, che mentre tra il suo apparato filosofico più generale dalla tradizione razionalistica e trascendentalistica, trae invece le motivazioni più profonde della propria riflessione dalle fonti dell'empirismo.

Fenomenologia delle sintesi passive



1993–2013

Il presente testo è tratto da materiali di un corso tenuto nel 1993 presso l'Università degli studi di Milano intitolato "L'idea della sintesi passiva nella fenomenologia". Esso rappresenta un commento di un'ampia parte del testo di E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. di Vincenzo Costa ed a cura di Paolo Spinicci, Guerini, Milano 1993. Questa traduzione fu da me promossa presso l'Editore e riguarda il volume di Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, a cura di v. M. M. Fleischer, Husserliana XI, Nijhoff, Den Haag 1966, che raccoglie testi redatti tra il 1918–1926. Il titolo venne modificato nella traduzione italiana, poiché mi sembrò intollerabile la formula "Analisi... della sintesi...". Il testo non è di facile traduzione e va reso merito sia a Vincenzo Costa che a Paolo Spinicci che se ne assunsero insieme la responsabilità. I numeri tra parentesi quadre rimandano all'impaginazione della traduzione italiana, mentre la numerazione dei capoversi e i tioletti aggiunti hanno il solo scopo di dare un po' d'ordine al mio commento.

I. Il prospettivismo della percezione

1. Il *prospettivismo della percezione* è il primo argomento nel quale ci imbattiamo in apertura delle *Lezioni della sintesi passiva*, e precisamente nell'introduzione che si propone di delineare i più noti concetti base della fenomenologia. D'altronde, ben presto ci renderemo conto che questo argomento è già interno alla questione della sintesi. Il prospettivismo della percezione lo vogliamo presentare così:

La percezione promette sempre qualcosa di più di quanto possa mantenere:

«La percezione esterna è una continua pretesa di fare qualcosa che, per sua stessa essenza, non è in grado di fare. In un certo senso inerisce quindi alla sua essenza una contraddizione» [p. 33].

Infatti essa propone sempre l'oggetto nella sua totalità, e propone questa totalità come una totalità compiuta ed esaustiva. Eppure essa non è mai in grado di porgere questa totalità, ma fornisce sempre e soltanto un aspetto dell'oggetto. Per di più, *in via di principio*, la percezione di uno stesso oggetto è inesauribile sia come totalità, sia addirittura nei singoli aspetti, ciascuno preso di per se stesso.

2. Per comprendere a fondo il senso di questa osservazione converrà assumere in esame esemplificativamente una cosa nel senso corrente del termine: una cosa materiale tridimensionale, un *corpo*.

3. Le cose ci si danno attraverso aspetti, attraverso adombramenti prospettici.. Io posso dire legittimamente di vedere di fronte a me un tavolo, ma di fatto vedo soltanto questo o quell'aspetto di

esso. Vi è dunque una *unilateralità di principio della percezione*:

«È necessario innanzitutto richiamare l'attenzione sul fatto che l'aspetto, l'adombramento prospettico in cui ogni oggetto spaziale inevitabilmente si manifesta, porta a manifestazione quest'ultimo [l'oggetto spaziale stesso] solo unilateralmente» [p. 33].

Esemplificativamente: «Se vediamo il tavolo lo vediamo da un lato qualunque e questo è ciò che è visto propriamente: il tavolo tuttavia ha ancora altri lati. Ha un lato posteriore e un suo interno che non sono visibili, ma che sono titoli che stanno per vari lati, per vari complessi che possono diventare visibili... Al senso proprio di ogni percezione inerisce infatti, come suo senso oggettuale, l'oggetto percepito, quindi questa cosa: il tavolo che vedo. Questa cosa non è però il lato che è ora propriamente visto, ma è... la cosa nella sua interezza, che ha ancora altri lati che potrebbero essere propriamente percepiti, non in questa ma in altre percezioni» [p.34].

La prima distinzione che deve essere proposta è dunque tra quello che viene percepito *propriamente* (direttamente) e ciò che non viene percepito *propriamente*, che è oggetto solo di una visione *impropria* (indiretta).

4. I termini come proprio, improprio; propriamente, impropriamente hanno una precisa valenza significativa e si ricollegano al tedesco *eigentlich*. Si tratta di ciò che viene colto *autenticamente*, e quindi che viene *effettivamente* visto, di ciò che è dato *immediatamente e direttamente*, e non solo per indicazioni, per allusioni, attraverso rimandi attraverso la mediazione di qualcosa d'altro.

5. In senso del tutto analogo si parla talvolta di *originalità* come caratteristica della percezione ovvero della percezione come *Original-bewusstsein*. Si potrebbe tradurre liberamente questo termine con “coscienza che propone l'originale”. Il termine – di conio

latino – allude alla differenza tra *copia* e *originale*, e intende sottolineare che la percezione è caratterizzata proprio dal fatto che in essa si ha a che fare con l'*originale stesso*, la cosa in quanto è data in se stessa. Ma, e questo è il contrasto, o addirittura l'apparente contraddizione, questa coscienza originale [=coscienza dell'originalità] è comunque caratterizzata nello stesso tempo dal fatto che i lati propriamente visti rimandano sempre ad un possibile completamento, ad una possibile integrazione. Questa apertura non è solo verso gli altri lati dati appunto solo indirettamente a partire da questo, ma persino per questo stesso lato che io propriamente vedo. In realtà anche in rapporto ad esso ci sono degli aspetti non visti che potrei vedere se mi avvicinassi di più ad esso, se usassi una lente di ingrandimento o addirittura se esaminassi la sua superficie al microscopio:

«Anche per il lato effettivamente visto risuona il grido: avvicinami sempre di più, guardami modificando la tua posizione, cambia la direzione dello sguardo, ecc.; riceverai da me ancora qualcosa di nuovo da vedere, del legno precedentemente visto in maniera generale e indeterminata vedrai sempre nuove parziali colorazioni, strutture prima non visibili, ecc.» [p. 37].

6. Ma questa osservazione sul prospettivismo non è forse del tutto ovvia? Non lo si è sempre saputo che le cose stavano appunto così? Che un tavolo non lo si può vedere onnilateralmente e che vi è una inesauribilità di principio della percezione, per quanto poco poi – è bene notarlo – questa inesauribilità non abbia alcuna conseguenza nelle nostre pratiche quotidiane?

7. Sì. Lo si è sempre saputo. Ma un conto è averlo sempre saputo, ed un altro è ritenere che questa circostanza sia degna della massima attenzione filosofica e debba essere posta al centro di una teoria della percezione. Cosicché essa rientra all'interno di un contesto teorico che è in grado di mostrare la sua ricchezza

di significato.

Le considerazioni che stiamo facendo sul prospettivismo della percezione presuppongono già la riduzione fenomenologica, e *in certo modo ne illustrano retroattivamente il senso*. Intanto questo primo spunto teorico non ci porta ad una teoria degli «elementi» – alle *impressioni* di Hume, ad esempio; oppure ai *dati sensoriali* di cui tanto si è parlato in seguito sia in ambito psicologico che in ambito filosofico, o a *dati immediati* in una qualunque accezione del termine: si è sempre trattato di accezioni difficili da determinare e da comprendere, spesso per il fatto che erano nozioni *in certo senso miste*, in parte di derivazione filosofica, in parte di derivazione psicologica. Di questi dati elementari così spesso enigmatici ci liberiamo di colpo. E ci liberiamo anche del presupposto che così spesso accompagna queste «riduzioni»: il presupposto che, come non ci sono più oggetti-cose ma solo dati di senso o impressioni, non ci sia nemmeno qualcosa di simile ad una soggettività.

8. Dopo la riduzione fenomenologica, resta l'oggetto-cosa, e quindi anche resta la soggettività che percepisce, che è la soggettività stessa di colui che sta compiendo questa riflessione filosofica e che dice: ora io vedo un tavolo, e il tavolo mi si dà attraverso una molteplicità di aspetti, ecc. La soggettività che dunque sono io, ma che può naturalmente essere chiunque faccia la stessa riflessione. Questa soggettività non è tema esplicito delle nostre riflessioni, ma è tacitamente presupposta nel fatto stesso che, dopo la riduzione fenomenologica, *ci esprimiamo in prima persona, senza nessun problema e senza nessuna perplessità filosofica*.

9. Come abbiamo detto, le considerazioni sul prospettivismo ci insegnano molte cose anche sulla stessa riduzione fenomenologica, e quindi in particolare sugli orientamenti analitici che si aprono dopo di essa. Nell'analisi ci si rivolge a quelle caratteristiche che non possono essere considerate come *caratteristiche fat-*

tuali, ma – seguendo il linguaggio di Husserl – come *caratteristiche essenziali* degli atti di esperienza. Per spiegare che cosa voglia dire una caratteristica essenziale e in che senso la contrapponiamo ad una caratteristica empirico fattuale, possiamo evitare una spiegazione astratta proprio citando il caso del prospettivismo. Il prospettivismo della percezione non è qualcosa che viene rilevato *osservando dentro noi stessi per sapere che cosa accade quando* percepiamo un tavolo. Non troveremmo a questo proposito proprio nulla di interessante. Invece esso si presenta come una circostanza caratteristica della *essenza* dell'atto percettivo. La parola di *essenza* ha peraltro una tradizione in certo senso troppo greve alle proprie spalle, ed è forse addirittura fuorviante nel senso che attira la nostra attenzione in una direzione sbagliata. Molte false discussioni e false critiche sono dovute proprio all'impiego di questo termine.

Al termine di *essenza* si può tuttavia sostituire spesso senza danno, anzi con maggiore perspicuità il termine di *struttura* così come all'aggettivo *essenziale* l'aggettivo *strutturale*. Cosicché potremmo parlare del prospettivismo come una *caratteristica strutturale della percezione*. Otteniamo così, attraverso queste prime considerazioni, un'esemplificazione dei compiti di chiarificazione che ci vengono assegnati come compiti specifici della ricerca filosofica. Naturalmente la parola *struttura* ha una accezione molto ampia – ed essa rimanda in generale all'esistenza di forme relazionali, di un'articolazione e di un modo di costituzione interna. Impiegata in questo contesto dobbiamo peraltro sottolineare che le strutture o i rapporti strutturali di cui parliamo hanno un carattere di *necessità*, facendo subire alla parola struttura una certa restrizione di senso.

10. Mi è sempre sembrato un singolare paradosso il fatto che Merleau-Ponty si accingesse ad elaborare una *Fenomenologia della percezione* criticando l'essenzialismo di Husserl, quasi che una teoria fenomenologica della percezione potesse avere al proprio

centro qualcosa di diverso che l'essenza della percezione (ovvero la sua struttura). – Del resto forse a questa incomprendione di fondo implicita in questa decisione è dovuto il fatto che la *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty sia un interessante miscuglio di psicologismi e filosofemi.

11. Nel parlare di prospettivismo della percezione non realizziamo una constatazione di fatto, ovvero una constatazione che potrebbe essere smentita da accurati esperimenti. E nemmeno una constatazione che si sa essere valida nella maggiore parte dei casi, una constatazione relativa ad una circostanza rispetto alla quale si ignorano *eccezioni*, che potrebbero comunque esservi in via di principio. Tutte queste caratteristiche sono proprie di quelle che potremmo chiamare *constatazioni empiriche* oppure *constatazioni fattuali*.

12. Il prospettivismo non è una circostanza fattuale della percezione. È una circostanza che caratterizza la percezione in sé e per sé. Per utilizzare la terminologia tradizionale, che non è affatto disprezzabile, potremmo dire che una percezione che non abbia questo carattere è semplicemente «impensabile». Questo è un altro modo di dire che esso «fa parte dell'essenza della percezione». Di conseguenza appartiene all'essenza della percezione anche la distinzione tra ciò che viene percepito *propriamente* e ciò che è invece dato *indirettamente* nella percezione.

«Appartiene quindi all'essenza *originaria* della correlazione tra percezione esterna e "oggetto" corporeo la fondamentale distinzione tra ciò che viene percepito propriamente e ciò che non è propriamente percepito» [p. 34].



2. Logica della percezione

13. L'impensabilità di cui abbiamo parlato or ora rimanda ad una *componente necessaristica*. Non può darsi il caso che una cosa si dia percettivamente come una totalità *data propriamente e una volta per tutte*. Nemmeno dio può fare questo – dice una volta Husserl, molto espressivamente. Nemmeno dio, ammesso che percepisca, può superare questo vincolo interno al concetto stesso del percepire.

14. Si tratta di formulazioni tradizionali, ed anzi *volutamente* tradizionali per il fatto che vogliono sottolineare il legame che vi è tra questa nozione dell'essenza o della struttura con il tema tradizionale dell'*a priori*. Il legame: ma anche la assoluta novità che consiste nel proiettare questo tema non già, come è sempre stato, ai vertici del pensiero, delle entità concettuali, ma nelle bassure dell'esperienza percettiva.

La tematica dell'*a priori* che si prospetta qui non è una tematica che chiami in causa la logica formale come teoria del concetto o come teoria delle inferenze: se di logica si tratta, esse riguarda proprio una *logica della percezione*, ed eventualmente una logica dell'immaginazione, una logica dei rapporti tra questi diversi campi della vita soggettiva, persino una logica dei sentimenti, e così via. Proprio per contraddistinguerlo dall'*a priori* in senso logico-concettuale – quell'*a priori* che ad esempio può essere riferito non solo alla logica, ma alle discipline formali in genere – si parla anche, in sede fenomenologica di *a priori materiale*.

15. Il riferimento al prospettivismo illustra anche un altro punto di particolare importanza. Riflettiamo su questo punto. Ci sono gli aspetti – una molteplicità di aspetti – che mi presentano in ogni caso un unico oggetto. Ma proprio per questo possiamo

dire che ogni aspetto contiene un rimando di senso, che esso è orientato secondo un senso – perciò talora si parla di senso oggettivo o senso oggettuale per indicare la *direzione (=senso) verso l'oggetto*. Attraverso gli *aspetti* si costituisce un senso unitario che è l'oggetto stesso che mi appare attraverso e al di là di essi. Il senso unitario è appunto il senso «questo tavolo» ovvero «questa bottiglia sul tavolo», ecc.

Ora è chiaro che affinché si dia un simile senso oggettuale (*senso-di-oggetto*) la molteplicità degli aspetti non può essere una *molteplicità disparata* dal punto di vista del contenuto, ma deve essere una molteplicità tale da realizzare una *convergenza* verso quel senso unitario.

Usando un'espressione che non si trova in Husserl ma che mi sembra particolarmente efficace, potremmo parlare di *scena percettiva* per indicare ciò che mi si offre globalmente in un determinato istante al mio sguardo, ad esempio, la stanza nella quale ora mi trovo e che mi si presenta in modo diverso se io muto il luogo di osservazione o anche se mi limito a ruotare la testa volgendo lo sguardo a destra ed a sinistra. In questi movimenti io ho una molteplicità di *scene percettive* nelle quali appunto *la stanza stessa si propone come un senso unitario*, come un unico «spazio» formato da diversi luoghi – l'angolo a destra o l'angolo a sinistra: ma affinché ciò avvenga debbono certamente essere soddisfatte certe condizioni.

16. Queste condizioni riguardano sia i contenuti delle scene percettive che via via mi si danno, sia il modo del loro succedersi l'una all'altra. In primo luogo i contenuti debbono essere «simili» tra loro. Più precisamente: l'una scena deve trapassare nell'altra in modo da fondersi parzialmente con essa fino a raggiungere un'altra scena eventualmente molto diversa dalla precedente. Ma quest'altra scena che conclude il movimento del mio sguardo deve essere raggiunta a poco a poco, per transizioni graduali. Vi è dunque una condizione che riguarda il fatto che le scene si suc-

cedono *continuamente* l'una all'altra, dove si parla di *continuità* non in un senso generico, ma in un senso pregnante, che richiama l'attenzione sul fatto che la molteplicità di cui si parla è una molteplicità che si dipana processualmente in modo tale che l'una scena si integra coerentemente con l'altra.

Ora potremmo chiederci: che cosa accadrebbe se, volgendo lo sguardo alla mia destra io mi trovassi di fronte ad un campo di battaglia o ad un paesaggio di montagna? Allora non sarebbe possibile riportare le scene percettive ad un'unità di riferimento oggettivo, esse non sarebbero costitutive di un senso oggettuale – e il senso del «reale» si attenuerebbe fino a spegnersi del tutto. Potremmo dire – come diceva Cartesio – forse sto sognando. A differenza di Cartesio tuttavia lo diremmo con buone ragioni: l'ipotesi del demone maligno può certo darci da pensare e farci pensare *astrattamente* di sognare. Qui invece ci sono precise *infrazioni nelle regole per la formazione della struttura del rapporto tra adombramenti prospettici e sensi oggettuali*: i fenomeni sono in effetti puri fenomeni disparati, una molteplicità disparata che non dà luogo ad alcuna unità di riferimento.

17. Queste *regole della struttura del rapporto tra prospettive e sensi oggettuali* possono essere caratterizzate come regole della *sintesi*. Il problema di una teoria fenomenologica dell'esperienza non è il problema del reperimento di una *unica formula*, di un *unico schema onniexplicativo*, che pretenda di rendere conto della complessità delle formazioni di esperienza: esso si moltiplica e si rifrange appunto secondo la varietà di situazioni tipiche che via via vengono proposte alla nostra attenzione. E tuttavia si può dire che il tema della sintesi sia ovunque dominante: ovunque dobbiamo rendere conto delle condizioni che consentono formazioni unitarie.

Anche in rapporto a questo problema, il caso elementare dell'adombramento prospettico fornisce una prima illustrazione piuttosto chiara. Introducendo la discussione Husserl parla subi-

to di «*sintesi continua*» nell'infinita molteplicità delle manifestazioni possibili [p. 33], della necessità di una *coerente integrazione delle manifestazioni della cosa* [p. 36], così come anche di

«sistemi di tendenze di sviluppo cui si legano corrispondenti possibilità di entrare in sistemi, esattamente ordinati di possibili manifestazioni, di possibili decorsi di aspetti con i loro propri inscindibili orizzonti» [p. 35].

18. Il problema dell'unità si pone come un problema in certo modo concretamente afferrabile in un'analisi rivolta alla struttura stessa del rapporto percettivo, si propone dunque come l'esibizione di condizioni che assumono il carattere di vere e proprie *condizioni di possibilità delle sintesi di esperienza* – ed è inutile dire che questi termini si richiamano alla posizione trascendentalistica di Kant.

3. La forma temporale

19. Già da questi primi inizi si annuncia l'importanza della tematica temporale. In essi appare chiaro che fa parte delle determinazioni strutturali della percezione la sua *forma temporale*. Lo stesso tema della molteplicità degli aspetti si propone necessariamente entro un quadro temporale. Le scene percettive si succedono le une alle altre e precisamente in un avvicendamento nel quale la percezione diretta di un aspetto fa presentire un nuovo aspetto che viene in certo senso anticipato; quando l'anticipazione sta per realizzarsi e dunque ciò che era dato prima solo indirettamente sta per presentarsi direttamente al mio sguardo, ciò che fino a questo punto mi era presente in modo diretto sfugge al mio sguardo, passa alle mie spalle, in senso temporale. Non è possibile avviare la benché minima descrizione del rapporto percettivo senza implicare in modo più o meno esplicito la forma

temporale.

20. *La percezione è essenzialmente un processo.* Ma che tipo di processo? Quali sono i fattori che lo rendono tale, i fattori che costituiscono la sua dinamica interna? Se ripensiamo alla tematica precedente alla luce di queste domande, subito ci rendiamo conto che essa può essere descritta come una dinamica che richiama le *opposizioni del vuoto e del pieno, una vera e propria dialettica della saturazione e dell'insaturazione, dello svuotamento e del riempimento.* Come subito vedremo, con questi termini noi non facciamo altro che proporre un approfondimento del tema della «proprietà» ovvero dell'«immediatezza» nel senso in cui ne abbiamo parlato in precedenza. Per rendere conto di questi termini e di questa dialettica naturalmente non possiamo fare a meno di riferirci alla dimensione temporale.

21. La parola quotidiana che indica il presente – la paroletta «ora» – è legata ad un contenuto che si dà in se stesso in tutta la sua pienezza. Talvolta Husserl parla di «impressione originaria» – indubbiamente con un ricordo di Hume – ma naturalmente avendo di mira un problema solo parzialmente collimante con quello humeano. La nozione di *impressione originaria* è tanto collegata alla paroletta temporale «ora» che spesso Husserl fonde insieme queste espressioni in un'unica espressione.

Ad esempio, si parla di «ora originariamente impressionali» [p. 38]. Ma l'ora originariamente impressionale, cioè l'ora nel quale il contenuto mi è dato in tutta la sua pienezza non è qualcosa di simile ad un punto. Il presente è anzitutto *proteso* verso il futuro: perciò possiamo parlare di *protenzione* come una nozione costitutiva della temporalità stessa. Riportando il problema dal livello della pura forma temporale a quello della concretezza del processo percettivo, dobbiamo allora notare che rispetto alla pienezza del presente, dell'ora impressionale, alla *protenzione spetata una particolare forma di vuotezza.*

Nell'impressione originaria vi sono attese anticipatrici, predelinazioni, preinterpretazioni (*Vordeutung*). Ciò significa, ad esempio, che il lato posteriore della cosa, quello appunto che ora non vedo è *solo vuotamente anticipato*, con minore o maggiore vaghezza. Questo vuoto è ciò in cui si prolunga il pieno del presente stesso, e quindi fa parte di esso – più precisamente (dal momento che il «far parte» sembra alludere ad una relazione statica) questa presenza del vuoto nel pieno è un fattore di dinamicità: la percezione *tende a riempire* questo vuoto, è da essa in certo senso attratta.

4. Intenzione e riempimento

22. La terminologia dell'intendere può essere richiamata in questo contesto proprio in rapporto al tema del «riempimento». Intenzione e riempimento: questo accoppiamento di termini venne impiegato da Husserl anzitutto con riferimento al tema del *significato*. Ad esempio con l'espressione «aranceto in fiore» *intendiamo* degli alberi di un determinato tipo, con dei fiori di un determinato colore. Ma un conto è *intendere* questo attraverso l'espressione, ed un altro ed avere di fronte agli occhi un aranceto in fiore. Ciò che in quell'espressione era vuotamente inteso, ora si dà pienamente, quell'*intenzione significativa* è stata appunto *riempita*. Analogamente nel caso della percezione, al di là di ciò che viene dato qui ed ora di fronte a me, qualcos'altro viene *inteso*, e questa intenzione esige di essere riempita, di essere saturata.

23. Il dinamismo inerente alla percezione è naturalmente strettamente dipendente dal movimento corporeo. Husserl richiama qui in modo esplicito [§3, p. 44] l'importanza dei movimenti del corpo – e del fatto che la «logica sistemática» che deve attraversare i decorsi percettivi affinché sia data una oggettività unitaria

si può istituire solo attraverso una coerenza sistematica degli atti e dei movimenti corporei di cui sono costituiti gli atti percettivi.

«Si è spesso accennato al fatto che i decorsi di manifestazione procedono man mano con quei movimenti del corpo che li mettono in scena. Questo fatto non può tuttavia restare un accenno casuale. Il corpo funge costantemente come organo percettivo ed è quindi in se stesso un intero sistema di organi percettivi sintonizzati l'uno all'altro. Il corpo è in sé caratterizzato in quanto corpo proprio percettivo...Sotto questo riguardo il corpo proprio non ci interessa in quanto cosa spaziale percepita ma in relazione al sistema delle cosiddette «sensazioni di movimento» che decorrono durante la percezione, nel movimento degli occhi, del capo, ecc. Esse non sono soltanto presenti parallelamente al decorso delle manifestazioni, ma le serie cinestesiche [successioni di movimenti rivolti al percepire] e le corrispondenti manifestazioni percettive sono coscientemente correlate le une alle altre. Se rivolgo lo sguardo verso un oggetto, ho allora coscienza della posizione dei miei occhi e contemporaneamente, sotto forma di un orizzonte sistematico e vuoto di nuovo tipo, ho coscienza dell'intero sistema delle possibili posizioni degli occhi, posizioni che stanno interamente in mio potere. Ciò che è ora visto attraverso una determinata posizione degli occhi è connesso con l'intero sistema, cosicché posso evidentemente dire: se muovessi gli occhi in quella o quell'altra direzione ci sarebbe un decorso corrispondente in un ordine determinato, di queste e queste altre manifestazioni visive; se muovessi gli occhi in quella o quell'altra direzione, allora decorrerebbero altre serie di manifestazioni ed altre dovrebbero essere corrispondentemente attese»[p. 45].

E poco oltre, molto efficacemente:

«Il sistema dei movimenti corporei è peculiarmente caratterizzato per la coscienza come un sistema soggettivamente libero. Io lo colgo nella coscienza dell'“io posso”. Posso invo-

lontariamente «lasciarmi andare» e volgere i miei occhi qui o là, ma in ogni momento posso volontariamente imboccare questa o una qualsiasi linea [=direzione] di movimento» [p. 45].

In questi movimenti corporei che hanno a loro volta carattere sistematico, quelle che potremmo chiamare le intenzioni protenzionali vuote vengono riempite, o più precisamente si daranno qui diverse possibilità. Potranno darsi ad esempio riempimenti parziali, e di diverso genere – e dunque anche parziali elusioni delle attese secondo dinamiche più o meno complesse.

5. Ritenzione e protenzione

24. La differenza tra vuotezza e pienezza che si gioca nella processualità della percezione non riguarda soltanto il futuro atteso. Intanto l'ora impressionale ha carattere di un presente che *prima* era soltanto atteso, e dunque è esso stesso riempimento di una intenzione vuota. In secondo luogo ciò che ora ha carattere di presente è destinato con il trascorrere del tempo a *svuotarsi* in un'accezione nuova e particolare, che spetta non più alla dimensione del futuro ma a quella del passato.

Ora guardiamo il lato A della cosa. Ma poi, procedendo nella sua esplorazione, guardiamo il lato retrostante B. Ed allora il lato che era prima antistante è diventato retrostante – esso non è più in un'ora impressionale, non è più *pienamente presente*, ma si trova ancora in una presenza che è sulla via di uno svuotamento. Si tratta della tematica parallela a quella della protenzione, che nella terminologia fenomenologica viene proposta sotto il titolo di *ritenzione*. In questo termine dobbiamo cogliere due *inclinazioni* solo apparentemente contrapposte. Ora è sbattuta una porta. Quel rumore che è appena trascorso è ancora nelle mie orecchie. Ma mentre prima ho sobbalzato, ora non sobbalzo più.

Ed a poco a poco quel rumore scivola via dalla mia coscienza, si allontana da essa.

25. Tuttavia tra ritenzione e protenzione vi è una differenza strutturale della massima importanza: l'insaturazione della protenzione è un fattore di dinamismo percettivo interno. Ciò che manca per completare l'immagine dell'oggetto percepito attira la nostra attenzione, induce al movimento il nostro corpo, la vuotezza protenzionale è un fattore di dinamismo, è anzi per principio il fattore di dinamismo del processo percettivo.

Lo stesso non si può dire invece per lo *svuotamento ritenzionale del presente*. Questo svuotamento è una sorta di scivolamento all'indietro, come lungo un piano inclinato. Il contenuto presente si mantiene ancora per un qualche tratto, ma per quello stesso tratto in cui si mantiene esso *va perdendosi sempre più lontano* e viene alla completamente *dimenticato*. Tutto ciò può essere riassunto così:

«Abbiamo imparato a comprendere questo flusso come una struttura sistematica di progressivi riempimenti di intenzioni a cui corrisponde, dall'altro lato, un progressivo svuotamento di intenzioni precedentemente piene. Ogni fase momentanea della percezione è dunque in se stessa una struttura di intenzioni parzialmente piene e di intenzioni parzialmente vuote. In ogni fase abbiamo infatti una manifestazione propria, cioè un'intenzione riempita, anche se solo gradualmente, data la presenza di un orizzonte interno della non pienezza e di una indeterminatezza ulteriormente determinabile. Ad ogni fase appartiene inoltre un orizzonte esterno completamente vuoto che tende verso il riempimento e che, nel procedere secondo una determinata direzione di sviluppo, si protende verso la meta nel modo dell'attesa anticipatrice vuota» [pp. 38–39].

6. Orizzonte esterno e orizzonte interno

26. Abbiamo incontrato, nella citazione precedente, le espressioni di *orizzonte interno* e di *orizzonte esterno* che meritano di essere spiegate. Per illustrarne il senso è bene sottolineare che il parlare di prospettivismo, di movimenti intorno alla cosa, di lato antistante e di lato retrostante, ecc. – tutte queste espressioni hanno la loro più naturale esemplificazione nella cosa materiale tridimensionale, benché le considerazioni sul prospettivismo potrebbero essere proposte anche per un cerchio disegnato alla lavagna, che di fatto cambia il suo «aspetto» se considerato frontalmente oppure secondo un'angolatura che induce un forte scorcio prospettico. Questa scelta è dovuta almeno in parte al fatto che in questo modo le nostre spiegazioni risultano agevolate. In particolare il richiamo alla cosa materiale ci è utile per introdurre le nozioni di *orizzonte interno* e *orizzonte esterno*. In queste nozioni, ed anzitutto in quella di orizzonte esterno, è anzitutto implicata l'idea che la cosa si dia in linea di principio all'interno di un contesto. Tuttavia questa considerazione non è sufficiente per un'illustrazione della situazione effettiva. Non si tratta infatti tanto di affermare genericamente l'esistenza di un contesto di cose, ad esempio di un sistema di oggetti tra i quali intercorrono determinate relazioni.

27. Da questo punto di vista la stessa parola *contesto* è particolarmente inappropriata. Può essere che di fronte a noi ci sia un complesso di cose tra loro in relazione sotto più di un rapporto e che la nostra attenzione sia rivolta proprio a questo *complesso*, che esso sia il nostro *tema percettivo*. La nozione di orizzonte – e continuiamo qui a pensare all'orizzonte esterno – si sposta allora a ciò che sta oltre questo complesso, a qualcosa che dunque non è ancora per noi *attualmente tematico*. Voglio dire che la nozione

di orizzonte è legata piuttosto alla differenza tra *tematico* e non *tematico*, ma in particolare al fatto che il non tematico sta per così intorno a ciò che è tematico e «fuori» di esso, ma è *anche dato in quanto tale nell'esperienza di ciò che è tematico*. L'orizzonte esterno è da considerare come un campo possibile di esplorazioni percettive, che sta oltre la cosa singola che ho di mira e che, in quanto non tematico, è privo di effettive articolazioni e di determinazione.

28. A ben vedere si tratta qui di un modo di riprendere secondo una nuova angolatura il tema della vuotezza e della pienezza: l'*orizzonte esterno* sta naturalmente dalla parte della vuotezza, è propriamente «un'indeterminatezza ulteriormente determinabile» [p. 38]. In linea di principio noi ci possiamo muovere dal dato attualmente tematico verso il suo orizzonte esterno, incontrando altre cose, sempre nuove relazioni e connessioni. L'orizzonte esterno si sposta sempre oltre.

29. Non è difficile dopo di ciò rendersi conto di che cosa si può intendere con *orizzonte interno*. Vi sia un complesso di cose che sono al centro della nostra attenzione tematica. Ora il nostro sguardo potrebbe non volgersi più al complesso come tale, ma piuttosto verso ciascun componente del complesso e verso le singole relazioni che intercorrono tra essi. Diciamo allora che stiamo esplorando l'orizzonte interno del nostro tema. Lo stesso problema si presenta naturalmente quando il tema non è un complesso di cose, ma una cosa singola. Una cosa è sempre vista «all'ingrosso», poi posso esplorarla più da vicino. Ad esempio, posso notare in un angolo di un vaso da fiori una piccola sbreccatura, oppure un'imperfezione nel disegno. Queste piccola sbreccatura può poi essere esaminata con una lente di ingrandimento, ed allora possono essere colti altri particolari, altri piccoli dettagli. Come è chiaro abbiamo qui una problematica parallela a quella dell'orizzonte esterno, ed abbiamo anche in questo

caso a che fare con l'idea di qualcosa che non è tematico ma che appartiene, appunto come orizzonte esplorabile di ciò che è tematico, con l'idea di una «indeterminatezza ulteriormente determinabile». E infine anche la questione dell'orizzonte interno si situa nel quadro del problema della vuotezza e della pienezza.

7. Conoscenza e presa d'atto

30. In questa dinamica tra vuoto e pieno e tra pieno e vuoto, tra intenzioni e riempimenti, avviene quella che letteralmente si potrebbe tradurre come «presa di conoscenza» (*Kenntnisnahme*) (cfr. § 2), ma che in realtà giustamente il traduttore ha ritenuto di dover tradurre con «prendere atto» o «presa d'atto» – evitando dunque di richiamarsi ad un *atto esplicito del conoscere* – questo è in realtà lo scopo di questa alternativa di traduzione. La parola *conoscenza* è molto prossima nel suo senso ad un *sapere esplicito* che può essere all'occasione riattivato, che è stato raggiunto in atti altrettanto espliciti di ricerca: ad esempio attraverso atti espliciti di osservazioni che erano appunto scientemente motivati da uno scopo conoscitivo; oppure da strutture dimostrative di vario genere. Nelle nostre conoscenze vi è, ad esempio, il teorema di Pitagora. Noi abbiamo preso conoscenza di esso in un apprendimento scolastico, abbiamo anche studiato la dimostrazione, anche se forse ora non la ricordiamo in tutti i suoi passi, ma sappiamo che c'è e sapremmo come fare per rinnovarne la conoscenza.

Ora è della massima importanza distinguere tra simili acquisizioni che sono originariamente acquisizioni attive e acquisizioni che possono essere dette conoscitive, ma in un senso completamente diverso del termine e che si costituiscono non tanto all'interno di un autentico processo conoscitivo – fatto di sperimentazioni, argomentazioni, metodi di prova e di verifica, metodi di scoperta – quanto all'interno delle dinamiche dei pro-

cessi di esperienza.

31. Vorrei esemplificare il problema nella sua forma più semplice: io entro nella mia aula, mi siedo alla cattedra e mi guardo intorno. Così facendo vedo moltissime cose, attraverso questo sguardo si costituisce per me una situazione globale nella quale io interverrò con i miei discorsi.

Supponiamo ora che io entri nell'aula per sapere se c'è in essa una persona con una maglia rossa. Allora, dopo essere entrato, mi guardo intorno per compiere questo accertamento.

Ecco due modi del tutto differenti di guardare: il secondo tendente attivamente ad acquisire una conoscenza, per quanto del tutto priva di interesse sotto il profilo scientifico; il primo invece è un modo di guardare che afferra semplicemente l'aspetto del mondo intorno, senza peraltro che ci sia nemmeno il problema di un qualche preciso accertamento da compiere. Posso anche aver visto, tra l'altro, che vi è una persona che ha una maglia rossa – e in questo senso so che vi è, ma è un sapere che ha appunto una struttura interamente diversa. Ciò risulta chiaro se in un secondo tempo mi venisse richiesto se vi fosse nell'aula una persona con una maglia rossa. Per rispondere ad una simile domanda, dovrei in certo senso idealmente rientrare nell'aula e riguardare in essa, ma ora in quell'altro modo, orientato da una istanza in senso lato conoscitivo: entro per sapere se... per venire a conoscere se...

Questa differenza che può essere colta già in rapporto ad una nozione quotidiana di conoscenza, del tutto priva di interesse scientifico, diventa ancora maggiore nel caso delle conoscenze scientifiche, cioè di quelle conoscenze che rientrano in un progetto sistematico di conoscenza del reale e che sono attivamente acquisite e ricercate, che sono oggetto di apprendimento, di dimostrazione, ecc.

32. Il *prendere atto* di cui qui si parla riguarda appunto un modo

del conoscere che non ha prima di sé alcuna domanda attiva, che pur essendo un'acquisizione, non è determinata da un *esplicito interesse conoscitivo*.

8. Intelaiatura di senso e tracciato di senso

33. Riconsideriamo il processo percettivo nella sua forma elementare costituita di ritenzioni e protenzioni. Rammentiamo che ritenzioni e protenzioni fanno parte della processualità del presente. E facciamo ancora riferimento al caso elementare del lato antistante A e del lato retrostante B. Quando passo all'osservazione del lato B, il lato A non è più presente ma non ha nemmeno il carattere della pura vuotezza, non è più applicabile ad esso la nozione di indeterminatezza determinabile – dal momento che il lato A è ancora ritenzionalmente presente e lo è proprio nella sua determinatezza che è stata poco fa sperimentata. E così, iterando la situazione, quando ritorno dal lato B al lato A la situazione è interamente mutata: il lato A viene riconfermato nella sua determinatezza già nota, e il lato B assume il carattere di una determinatezza data ritenzionalmente, che mi attendo venga per così dire ribadita in un eventuale iterazione. In certo modo si indebolisce proprio il movimento vuoto-pieno – e si indebolisce in virtù di una legalità interna del processo percettivo. A questo indebolimento fa riscontro la stabilizzazione dell'oggetto percepito nelle sue proprietà. Di esso noi «prendiamo atto», prendiamo atto che esso è fatto così e così, e questa presa d'atto non ha un carattere momentaneo ma tende ad assumere un carattere permanente.

34. Si intende che – nonostante le difficoltà che si presentano nel differenziare i termini – tutti gli atti qui in questione sono da intendere come atti «passivi», cioè atti che non sono determinati

da un'esplicita intenzione conoscitiva. Proprio per questo motivo è interessante che qui Husserl ritenga opportuno richiamarsi al termine humeano di *abitudine*:

«Si deve allora notare che questo processo di riempimento, di riempimento particolarizzante, è anche il processo di un più preciso prendere atto, e non di un prendere atto solo momentaneo, poiché è – nello stesso tempo – un processo di inserimento nel patrimonio stabile di una conoscenza che diviene *abitudine*» [p. 39].

Molto efficace ed espressiva è anche la contrapposizione terminologica tra «*pura intelaiatura di senso*» e «*tracciato di senso*» [p. 40] che corrisponde appunto al passaggio da una vuotezza e indeterminatezza di alto grado ad un cammino percettivo che è invece largamente previsto, che è sentito come privo di lacune, privo di tensioni interne e sufficientemente stabile.

Rileggiamo ancora alcuni punti del testo:

«Se una volta ho visto il lato posteriore di un oggetto sconosciuto e ritorno percettivamente al lato anteriore, allora la preintepretazione vuota rivolta al lato posteriore ha ora una determinata predelineazione che prima non aveva. Attraverso tutto ciò l'oggetto sconosciuto si trasforma, nel processo percettivo, in un oggetto conosciuto; certo, alla fine, proprio come all'inizio, ho solo una manifestazione unilaterale... e tuttavia l'intera acquisizione conoscitiva è ancora in mio possesso e, nel percepire tematico, l'ho ancora sotto presa. *La nostra coscienza ha ora un tracciato di senso, articolato e sistematico che precedentemente non c'era, che non c'era all'inizio della percezione. Ciò che era allora una mera intelaiatura di senso, una generalità carica di tensione, è ora una particolarità sensatamente articolata...* Così, se ritorno alle percezioni del precedente processo di determinazione, allora esse scorrono nella coscienza del riconoscere, nella coscienza dell'io tutto ciò lo conosco già. Ha luogo così una mera illustrazione intuitiva, e con essa una conferma che riempie le intenzioni vuote, ma non una più precisa determinazione» [p. 40].

9. La negazione

35. Tutto quanto precede appartiene alle premesse delle *Lezioni sulla sintesi passiva*. Il primo argomento nel quale ci imbattiamo e del quale si vuol dare un'esposizione approfondita è quello generale delle modalizzazioni della coscienza, ed all'interno di esso, quello della *negazione*. Naturalmente, per renderci conto dell'importanza di questo problema e del modo in cui qui viene affrontato le considerazioni che abbiamo svolto in precedenza non ci bastano. Abbiamo bisogno di attirare l'attenzione sul contesto teorico in cui si situano queste prime analisi. In rapporto ad esso dobbiamo subito sottolineare che sono in realtà ancora determinanti gli interessi originari di Husserl per la logica e la filosofia della logica.

36. Ma non ci siamo occupati fin qui di processi percettivi e delle loro strutture? Che cosa ha a che tutto ciò con la logica, la quale si occupa in generale di proposizioni, di «giudizi» secondo la vecchia terminologia; di forme proposizionali e dello studio delle loro modificazioni, uno studio che può essere proposto in modo calcolistico, quindi con l'uso di determinati simbolismi e regole ad essi applicati?

37. La logica ha a che vedere con la nozione di linguaggio, e quindi con le strutture linguistiche piuttosto che con quelle della percezione. E proprio su questo punto noi ci imbattiamo nella *grande idea* di Husserl, una grande idea che si trasforma anche in un grande progetto filosofico, un progetto che, almeno a mio avviso, attende ancora di essere apprezzato fino in fondo: se è vero che la logica, come disciplina evoluta è effettivamente una disciplina che ha a che fare con le strutture linguistiche in rapporto alle quali può giustamente ed efficacemente far valere ogni

possibile strumento di elaborazione formale, la discussione delle questioni di una *filosofia della logica* è destinata invece ad imbattersi in un vicolo cieco, o in un labirinto senza vie di uscita se tali questioni *non subiscono uno spostamento* dal piano del linguaggio a quello della percezione, se i concetti costitutivi di base di una teoria della logica ovvero di una *teoria del giudizio*, come spesso preferisce esprimersi Husserl proprio per ricollegarsi al dibattito tradizionale, non vengono riportati al terreno della percezione e riformulati in modo conseguente.

38. Vogliamo subito cercare di renderci conto di che cosa ciò possa significare proprio sull'esempio della *negazione*. Questa parola ha la sua applicazione più elementare e immediata nel linguaggio, nella *proposizione*, dove essa prende corpo nella paroletta *non*. “Le cose non stanno così”. Questa proposizione nega un'altra proposizione, nega la proposizione: “Le cose stanno così”, che è appunto la *proposizione affermativa* corrispondente. Affermazione e negazione sono due concetti strettamente legati. Ora l'apparente evidenza di questa distinzione tende subito a confondersi non appena la esaminiamo più da vicino.

39. Intanto: Che la frase “Le cose non stanno così” sia negativa lo vediamo dalla presenza in essa della negazione – precisamente della paroletta *non*. Ed allora ci si può chiedere: da dove vedo che la proposizione “le cose stanno così” è affermativa? Non ci dovrebbe essere anche in questo caso una paroletta che me lo indica? Perché questa paroletta non c'è? Potremmo dire: non c'è nessuna paroletta che segnala l'affermazione per il semplice fatto che questa caratteristica assertiva della proposizione è la caratteristica originaria, e la negazione non può che presupporla. In certo senso, negazione e affermazione non sono affatto sullo stesso piano, ma *prima* c'è l'affermazione, la proposizione affermativa, e *poi* la sua negazione. Sembra chiaro che non c'è negazione se non di qualcosa che è stato affermato. Nella parola

proposizione vi è, etimologicamente, l'atto del *porre* – in italiano in particolare del *porre-avanti*. Ciò vale anche per la lingua tedesca: *Satz*, proposizione, è connesso con *setzen* che significa appunto *porre*. Si può intendere questo atto proprio come quando si gioca a carte e si pone sul tavolo una carta: viene posto avanti un certo stato di cose, ed è questo stato di cose che andrà negato, in certo modo soppresso. Così la carta nel gioco potrebbe essere “mangiata”. E naturalmente non si può mangiare una carta che non c'è.

40. Tuttavia si potrebbe ben chiedere che cosa significhi parlare di caratteristica originaria in rapporto alla proposizione affermativa; oppure che cosa significhi quel *prima* e quel *poi* – prima l'affermazione e poi la negazione – proposti in rapporto a distinzioni logiche.

Queste considerazioni critiche potrebbero essere rafforzate dall'esibizione di una seconda via per impostare il problema di questa distinzione. Potremmo infatti considerare la questione come se la frase “le cose stanno così” potesse essere considerata come neutra rispetto all'affermazione ed alla negazione e la differenza tra l'una e l'altra consisterebbe in una sorta di indice di verità e di falsità, che in qualche modo viene apposto ad essa. Vi sarebbe una sorta di *puro contenuto* lasciato impregiudicato nella sua verità o falsità.

Questa potrebbe sembrare una buona soluzione che non concorda con la precedente. Affermazione e negazione vengono proposte in certo modo sullo stesso piano, come operazioni compiute sul contenuto neutralmente inteso. Non vi sarebbe prima l'affermazione e poi la negazione, ma *prima* il puro contenuto non ancora giudicato, e *poi* la sua connotazione negativa o affermativa.

Ma nuovamente ci potremmo chiedere: che cosa significa qui *prima* e *poi*? Affermazione e negazione sono o non sono per così dire *proprietà della proposizione*? Sono all'interno di essa oppu-

re sono simili ad un indice che viene apposto dal di fuori?

Inoltre la stessa nozione di *mero contenuto* che non è affermato né negato è meno chiara di quanto potrebbe apparire ad un primo sguardo. Essa potrebbe anche apparire come una nozione astratta, ovvero come ottenuta per astrazione dalla proposizione affermativa e dalla negativa corrispondente. “Le cose stanno così” – “Le cose non stanno così”: il mero contenuto non giudicato sarebbe ciò che queste due proposizioni hanno in comune – mettendo da parte l’affermare e il negare –, e in tal caso *la nozione di mero contenuto presupporrebbe quella di proposizione affermativa e negativa*.

Naturalmente è appena il caso di accennare al possibile impiego *relativo* dei termini. Perché non potrei parlare di *proposizione affermativa* nel caso di “Le cose non stanno così” visto che in essa si afferma in ogni caso qualcosa? E questo è ancora un modo di interrogarsi sul problema se il negare o l’affermare sia qualcosa che sta all’interno della proposizione – come il sostantivo che ha forma di soggetto – oppure al di fuori di essa.

Questi dubbi, che potrebbero essere rafforzati e che potrebbero dar luogo a impostazioni molto differenti, sono in ogni caso sufficienti a mostrare che è necessario un chiarimento: simili perplessità possono sorgere soltanto per il fatto che non si è chiarito a sufficienza che cosa vogliamo intendere con affermazione e con negazione.

41. Questa esigenza di un chiarimento preliminare che riporti un po’ di ordine sul nostro problema è indiscutibile. Ciò che invece si può discutere è la via da percorrere per ottenerlo. Questa via – si potrebbe sostenere – deve rimanere interamente all’interno del piano linguistico in cui è per principio installata la logica. Se oscurità vi sono, si tratta di oscurità di ordine linguistico, che vanno dipanate attraverso un chiarimento nei modi di impiego delle parole, con l’istituzione di qualche opportuna convenzione terminologica che ci aiuti a non cadere in usi equivoci.

Per Husserl una simile via, che naturalmente è percorribile in quei casi in cui l'equivoco è effettivamente di origine linguistica, è tuttavia *priva di radicalità*. Le chiarificazioni realmente radicali sono quelle che vanno oltre il piano linguistico per misurare differenze e categorie logico-linguistiche sul piano dell'esperienza, e in particolare, sul piano della percezione.

«Il luogo originario per chiarificazioni realmente radicali è qui la percezione e, per motivi che diventeranno in seguito evidenti, soprattutto la percezione trascendente» [p. 63]

Facendo riferimento alla problematica della negazione, questa problematica generale si pone con particolare forza, e si arriva a comprendere senza difficoltà in che modo questo ricorso all'esperienza rappresenti anche un *metodo di chiarificazione*.

42. Abbiamo osservato che nel termine di proposizione vi è l'idea del *porre*. Ora, questa stessa idea è presente, oltre che sul piano linguistico-giudicativo, su quello puramente percettivo. Nella percezione si effettuano costantemente delle *posizioni* – potremmo esprimerci così. Ed anche: la percezione ha carattere *posizionale*.

Che cosa significa ora questa espressione? Significa che l'oggetto – l'oggetto trascendente, come ci esprimevamo prima – che è colto e costituito percettivamente, lo è anzitutto come *oggetto effettivamente esistente di fronte a me con quelle proprietà che gli sono attribuite attraverso la percezione*. Questa *esistenza effettiva* è appunto la sua *posizione*.

Se io mi guardo intorno e vedo degli oggetti di un qualche colore, questi oggetti non sono pure unità fenomeniche, ma sono anche nello stesso tempo cose che *ci sono, là, di fronte a me*, con tutte le loro proprietà. Come sappiamo ciò non significa ancora enunciare un giudizio ovvero *constatare* “qui ci sono oggetti che hanno queste e queste proprietà” – ma la costituzione percettiva è evidentemente una condizione ed una premessa per

una simile *posizione giudicativa*.

43. Vi è dunque una posizione esperienziale, percettiva, che “precede” la posizione giudicativa in un’accezione del precedere del tutto chiara – si tratta appunto non tanto di una precedenza logica (come se si trattasse di un rapporto di premessa e conseguenza) e nemmeno di una precedenza in senso temporale (il prima e il poi non sono qui rilevanti), ma di una precedenza nella struttura fenomenologica di questo rapporto.

Il nostro intento sarà dunque quello di ritrovare sul piano percettivo le nozioni che possiamo aver attinto anzitutto sul piano “predicativo” ovvero “logico-linguistico”, ed in questo piano percettivo dovremo cercare di cogliere le situazioni a cui quelle nozioni possono essere idealmente riportate e le forme che assumono i problemi che abbiamo riscontrato.

44. Ci siamo lambiccati il cervello per decidere intorno al problema della priorità o meno dell’affermazione sulla negazione? Ebbene, la soluzione è ora a portata di mano, perché la priorità dell’affermazione diventa una sorta di *necessità di principio*: qualunque processo percettivo deve essere concepito anzitutto come un processo nel quale si effettuano posizioni. Se così non fosse non potremmo nemmeno fare un passo in direzione del *problema della negazione*.

45. Gli esempi a cui possiamo fare ora riferimento non sono più esempi di enunciati, contrapposti gli uni agli altri, ma sono invece concrete situazioni percettive, costituite processualmente. Husserl fa più volte l’esempio di una sfera che viene costituita anzitutto come tale e inoltre di colore rosso – e che tuttavia mostra poi nel lato retrostante un aspetto diverso, sia dal punto di vista della forma che del colore. Il lato retrostante – espressione con la quale intendiamo ovviamente il lato prima non visto e che poi viene visto attraverso il movimento corporeo del girare

intorno all'oggetto o inversamente del fare ruotare l'oggetto – si presenta *inattesa*mente di colore verde e con una rientranza, con una *ammaccatura*.

Inattesa: qui sta il nuovo problema a cui possiamo ricollegare il problema della negazione considerato non già anzitutto come fatto linguistico, ma come appartenente alla struttura dei processi percettivi. L'oggetto *delude* le aspettative che facevano parte della sua costituzione iniziale. Questo è il fenomeno della delusione (*Enttäuschung*) – e ad esso possiamo ricollegare il tema della negazione in quanto possiamo dire che nella delusione viene soppressa, e dunque negata, una determinata anticipazione percettiva. Si tratta, dice Husserl di un

«evento contrario alla sintesi del riempimento», un evento che si oppone al processo della «determinazione più precisa» che caratterizza il prendere atto percettivo dell'essere della cosa. Questa «presa d'atto, invece di conservarsi e di arricchirsi ulteriormente, può essere infatti messa in discussione, può essere negata» [p. 59].

46. L'oggetto esibisce, ad certo punto del suo processo di costituzione percettiva, aspetti inattesi. *Non* è rosso (come era atteso), ma verde. *Non* sferico, ma con delle concavità. L'oggetto si presenta nella forma dell'essere-altrimenti.

Intanto bisogna distinguere questo *modo del presentarsi altrimenti* che va nettamente distinto da quello che potremmo caratterizzare come un *modo sistematico del presentarsi altrimenti* e che è tipico della costituzione percettiva dei *mutamenti*.

Pensiamo alla percezione di un movimento che segue un andamento curvilineo ma senza una effettiva regolarità – oppure di un oggetto che cambia colore oppure forma senza che si possa cogliere una effettiva regola del mutamento. Una situazione come questa non deve essere descritta come se essa non fosse caratterizzata da attese, ma piuttosto da attese che vengono a loro volta *sistematicamente deluse*, cosicché la delusione stessa segue

a sua volta «uno stile ordinato e regolare» ed anzi il rapporto tra attesa e delusione in questo caso si complica, perché la delusione possibile finisce con l'appartenere al contenuto stesso dell'attesa – mi attendo che il movimento prosegua in un certo modo, e tuttavia mi attendo anche che questa attesa non venga confermata: e ciò significa più precisamente e meno equivocamente che

«vi è una coscienza costante del divenir altro, la cui analisi fenomenologica è di fondamentale importanza per la costituzione del mutamento» [p. 60].

Questa coscienza del divenir altro deve essere accompagnata dalla coscienza che ciò che diviene altro è in ogni caso sempre lo stesso oggetto che, appunto, è un oggetto *mutevole*.

Il caso dell'oggetto mutevole con tutte le sue complicazioni costitutive deve essere chiaramente distinto dal nostro caso: quando diciamo che l'oggetto si presenta nella forma dell'essere-altrimenti non vogliamo affatto dire che è mutato – ed in effetti è proprio su questo caso che possiamo considerare meglio il rapporto con la negazione. La situazione descrittiva si propone allora in questo modo: per un certo tratto del decorso percettivo vi sono concordanze interne che mi consentono di cogliere un oggetto sferiforme di colore rosso, ma questo decorso improvvisamente viene contraddetto:

«Prima che il lato posteriore sia percepito, la percezione nel suo decorso vivente aveva una sua predelineazione intenzionale e rinvii orientati in modo determinato verso il rosso e lo sferico. Tuttavia, invece di riempirsi in questo senso e trovare così conferma, essi vengono delusi» [p. 61].

47. Ci sono tuttavia delle condizioni che debbono essere rispettate: in primo luogo si deve conservare quello che Husserl chiama "l'ambito generale di senso" [p. 61]: ciò significa essenzialmente che una parte significativa di quella che era la compagine di senso anteriore, e quindi, nell'esempio, il carattere tridimen-

sionale, il possesso in ogni caso di una forma con un contorno determinato ed altre eventuali proprietà legate ad altri dati sensoriali, come la tattilità, ecc., debbono essere mantenute, poiché anche qui – come nel caso dell'oggetto mutevole – deve potersi mantenere l'oggetto come oggetto identico: il passaggio ad un totalmente altro è escluso ed è dunque esclusa anche l'idea di una delusione relativa a tutte le direzioni dell'attesa.

«Certo, l'ambito generale di senso viene conservato e si riempie, ed è solo in questo e solo in relazione a queste intenzioni che si fa avanti un altrimenti, un contrasto tra le intenzioni ancora viventi da un lato e, dall'altro, i nuovi contenuti intuitivi di senso che ora si danno insieme alle loro intenzioni più o meno piene» [p. 61]. «In questa situazione tuttavia, affinché possa essere ancora mantenuta l'unità di un processo intenzionale, deve essere in ogni caso presupposta una certa misura di riempimento continuo. Ciò significa, correlativamente, che attraverso il deflusso delle manifestazioni mutevoli deve mantenersi una certa unità di senso. Solo così abbiamo, nel decorso del vissuto, insieme alle sue manifestazioni, la persistenza di una coscienza, un'intenzionalità unitaria che abbraccia tutte le fasi [p. 63]... Nella continuità del riempimento si è mantenuto un ambito di senso generale; viene colpita solo una parte dell'intenzione predelineante, quella che appartiene al punto della superficie in questione, e la parte di senso corrispondente riceve il carattere del non così, ma altrimenti» [p. 64].

Non meno importante di questo rilievo della parzialità della delusione, è l'azione retroattiva che questa soppressione dell'attesa comporta. Si tratta qui di un caso particolare di *fenomeno di retroazione* – dal momento la *possibilità dell'azione retroattiva è tanto importante da meritare di essere caratterizzata come una vera e propria struttura della vita coscienziale*. Tutto ciò che si manifesta nel decorso percettivo, ma anche più largamente esperienziale, implicando forme complesse di vissuti, può avere effetti retroattivi inducen-

do modificazioni non soltanto sulle attese future, ma anche sul senso e sulle direzioni intenzionali che appartengono al passato.

Questo principio molto generale può trovare un'esemplificazione molto minuta proprio in rapporto al nostro problema. Il fatto che il riempimento non sia avvenuto in rapporto al colore modifica non solo le eventuali attese future, ma anche il modo in cui possono essere riattualizzate le attese passate. In questa riattualizzazione esse non possono più avere il senso che avevano prima, in cui la conferma non era affatto in discussione, ma esse assumono invece un carattere di attese in cui la conferma non era affatto affatto in discussione, e tuttavia sono state soppresse.

Parlando di riattualizzazione si allude ad un effettivo atto di riproduzione memorativa esplicita dei passi precedenti, ma naturalmente questa modificazione avviene in ogni caso, sia che si effettui un esplicito atto rimemorativo sia che non lo si effettui.

Converrà anche su questo punto rileggere il testo husserliano:

«... l'intero senso della percezione si modifica, e non soltanto quello che appartiene al tratto percettivo attuale; di qui la modificazione di senso si irradia infatti all'indietro verso la percezione passata, verso la totalità delle sue precedenti manifestazioni. Queste vengono dal punto di vista del senso, reinterpretate alla luce del "verde" e dell'"ammaccato". Ciò non avviene naturalmente in atti espliciti, ma se tornassimo attivamente sui nostri passi troveremmo necessariamente, in modo cosciente ed esplicito, l'interpretazione modificata» [p. 61]. Per alludere allo stesso problema, nel § 7, si parla di un «certo raddoppiamento nel contenuto del senso che appartiene per essenza alla situazione fenomenica nel suo complesso. «Proprio come qualcosa di inatteso, nuovo e altro ricopre il senso "rosso e sferico" predelineato nel tratto percettivo finora decorso rendendolo non più valido, così qualcosa di corrispondente accade retro-attivamente per l'intera serie che si è sino a qui dipanata. Il senso percettivo non si modifica cioè solo nel tratto percettivo attuale e originariamen-

te impressionale. La modificazione noematica [dalla parte dell'oggetto] si irradia nella sfera ritenzionale nella forma di una cancellazione retroattiva, e modifica la sua operazione di senso derivante dalle precedenti percezioni» [p. 65]. L'idea del raddoppiamento del contenuto del senso viene illustrata poco oltre come una sorta di *sovrapposizione tra il vecchio decorso e il nuovo decorso* con la nuova interpretazione da esso proposta: «Se noi, in una rimemorazione esplicita, rendessimo intuitive le compagini ritenzionali, e cioè la serie [=successione] di manifestazioni ancor fresca nella coscienza ma già completamente oscura, ritroveremmo nel ricordo in tutti i suoi orizzonti non soltanto la vecchia predelineazione con la vecchia struttura di attesa e di riempimento, così come era allora originariamente, ma avremmo anche, ad essa sovrapposta, la predelineazione corrispondentemente modificata che ora rimanda al "verde" e all'"ammaccato"» [p. 65].

48. Una volta chiarito che il caso in questione deve essere distinto da quello dell'esperienza dell'oggetto mutevole, va dunque notato:

1. che la delusione prevede un riempimento parziale, che garantisce in ogni caso quel tanto di continuità e di concordanza tra le esperienze che consente il riferimento ad un unico oggetto;
2. la nuova esperienza entra in *contrasto* con l'esperienza attesa e la sopprime;
3. vi è poi il fenomeno della retroazione, ovvero l'intero corso anteriore dell'esperienza riceve una reinterpretazione nella quale l'esperienza soppressa non si è semplicemente dissolta: essa è ancora presente ma *come esperienza soppressa*, oppure come *esperienza cancellata*. Va notato che il momento della negazione va proposto proprio in rapporto alla cancellazione.

«Ciò che è immediatamente colpito dalla soppressione, che ha primariamente il carattere del "non", è il momento oggettuale "rosso", il suo esserci dato nell'anticipazione» [p. 66].
«Si fa strada ora il carattere di coscienza dell'intenzione "sop-

pressa”, “non valida” e, conformemente a ciò, il rosso assume il carattere modale del “non valido”. Di contro, ciò che è ora percepito, ma che delude ciò che prima era inteso assume il carattere del “valido”» [p. 67].

4. Infine il processo riprende il suo corso, e ciò richiede che il contenuto della nuova esperienza si integri in quelle intenzioni che erano state parzialmente riempite, a partire dall’oggetto stesso fornito delle sue nuove determinazioni.

«Dopo la modificazione che la percezione originaria nella sua semplicità e normalità ha subito a causa del fenomeno della cancellazione, abbiamo nuovamente una percezione simile a quella normale, poiché la modificazione di senso che marcia di pari passo con la cancellazione ristabilisce una percezione di senso unitario e concordante procedendo nella quale troviamo un riempimento costante delle intenzioni: ora tutto si accorda con l’inserimento del “verde” e dell’“ammaccato”» [p. 66].

49. Dopo aver mostrato i passi, e quindi anche lo spirito, dell’analisi che stiamo conducendo possiamo concludere con alcune considerazioni di carattere più generale. Anzitutto sul concetto di modalizzazione, e precisamente sulla distinzione tra coscienza modalizzata e coscienza originariamente non modalizzata. Queste ultime espressioni vengono impiegate da Husserl già all’inizio del capitolo, prima della prima sezione dedicata appunto alla modalizzazione [p. 59].

Modale, modalizzazione rimandano evidentemente alla parola “modo”, e questa è una parola importante per la fenomenologia. Occorre tuttavia subito notare che questa parola può essere usata in un’accezione molto generale ed in un’accezione più ristretta e più specializzata.

Nell’accezione più generale potremmo dire che in una ricerca fenomenologica abbiamo sempre a che fare con l’identificazione di *modi della coscienza*, oppure, e forse più chiaramente di

modi dell'intendere. Il principio dell'intenzionalità enunciato astrattamente secondo la dizione manualistica «la coscienza è sempre coscienza di qualche cosa» è assai poco pregnante, se non si comprende subito che in quel principio è contenuta l'idea di una molteplicità di modi dell'intendere che vanno concretamente indagati nelle loro forme e nella loro struttura.

In una ricerca fenomenologica abbiamo sempre a che fare con *differenze nei modi dell'intendere* che si riflettono ovviamente anche sui contenuti intesi, sulle oggettività costituite. In questa accezione potremo parlare di modalità o di modi della coscienza proprio per indicare queste differenze tipiche che costituiscono oggettività tipicamente differenti.

50. Il termine modo, modale, e in particolare *modificazione modale* e *modalizzazione* possono tuttavia avere un impiego più specifico – ed è appunto questo il caso che dobbiamo considerare qui. Esso ha origine nell'ambito della terminologia della «teoria del giudizio», anche se, come abbiamo visto, questo ambito viene oltrepassato per motivi metodici verso il piano dell'esperienza percettiva. Nella terminologia logica si parla in genere di *modalità* facendo riferimento ai concetti del possibile, del probabile, del necessario e del certo, e concetti affini. Ciò che accade nella trasposizione problematica effettuata da Husserl sul terreno dell'esperienza cominciamo a vederlo *proprio in rapporto al problema della negazione*. Qui abbiamo un primo consistente esempio che illustra l'idea di *modificazione modale* ovvero, equivalentemente, di *modalizzazione della coscienza*: questa modificazione è data proprio dalla *soppressione* e dalla *cancellazione* nel senso prima spiegato. Ma la nozione di modalizzazione impiegata così implica che si possa ed anzi si debba parlare di *coscienza originariamente non modalizzata*, perché è proprio questa coscienza che subisce una modificazione.

51. La coscienza originariamente *non modalizzata* è la coscienza percettiva in senso ampio, la coscienza che ha anzitutto intorno a sé un mondo costituito attraverso sintesi concordanti, quindi un mondo di cose date in se stesse in una piena certezza. Si tratta della coscienza in quanto effettua posizioni. La percezione, che secondo l'accezione generale può essere definita un modo della coscienza come un altro, in questo contesto può essere definita come coscienza non modalmente modificata (non modalizzata) in quanto in essa si realizzano anzitutto processi di sintesi concordanti che effettuano come tali la "posizione" di oggettività.

Talvolta si parla della coscienza originariamente non modalizzata come una coscienza attraversata dall'"originario modo della certezza percettiva ingenua" ovvero della "credenza percettiva ingenua" – dove nella parola credenza risuona indubbiamente un lontano ricordo alla problematica humeana del *belief* che qui è completamente ripensata e rinnovata.

Naturalmente si tratta sempre di una certezza costituita processualmente, all'interno dunque di processi che si sviluppano in ininterrotte sintesi concordanti. Quando invece si ha in queste sintesi di concordanza una interruzione allora vi sono appunto i fenomeni di modificazione modale. La negazione rappresenta una interruzione e rappresenta nello stesso tempo un esempio di modificazione modale sul piano della struttura della percezione. Così si esprime conclusivamente Husserl:

«In primo luogo la negazione presuppone per essenza, nell'originarietà [cioè sul terreno dell'esperienza percettiva] la costituzione oggettuale originaria e normale che abbiamo precedentemente descritto come percezione normale. Essa deve esistere per poter essere originariamente modificata. La negazione è una modificazione di coscienza che, secondo la sua propria essenza, annuncia se stessa come tale [ovvero: *l'essere una modificazione modale della coscienza fa parte del concetto stesso della negazione*]» [p. 67].

10. Il dubbio

52. Nel Secondo Capitolo della Prima sezione delle *Lezioni* si affronta la tematica del *dubbio*.

Anche in questo caso bisognerà ribadire l'origine del problema dalle questioni poste da una "teoria del giudizio". Se dovessimo prendere effettivamente le mosse dal terreno logico-linguistico, come in precedenza abbiamo preso le mosse da considerazioni sulla paroletta logico-grammaticale "non", così ora molto probabilmente prenderemmo le mosse dalla paroletta "o", "oppure" impiegate in senso esclusivo in proposizioni del tipo "la tal cosa ha la proprietà P1 oppure ha la proprietà P2" – anche se naturalmente non vi è nella frase obbiettivamente considerata alcun riferimento ad una condizione dubitativa. Questa condizione potrebbe in certo modo affiorare se ponessimo al termine della frase un punto interrogativo. Notiamo subito a questo proposito che la risposta firmerà affermativamente uno dei due poli dell'alternativa proposta mentre negherà necessariamente l'altra alternativa. Cosicché la tematica dell'affermazione e della negazione dovrà certamente essere riproposta in questo nuovo contesto.

Tuttavia, non è il caso ormai di indugiare più di tanto sugli aspetti logico-linguistici dal momento che le considerazioni precedenti ci hanno già offerto un filo conduttore e noi ci possiamo affidare ad esso.

Se facciamo riferimento alle forme possibili di modificazione modale della certezza primaria, e quindi alle forme possibili dei decorsi concordanti dei processi percettivi, noteremo ben presto che si può dare una sorta di *condizione transitoria verso la negazione* [p. 69], ed in questa condizione dobbiamo cogliere la situazione dell'interrogazione rispetto ad un'alternativa, e quindi della situazione del *dubbio riportata sul piano propriamente percettivo*.

53. Ricollegiamoci senz'altro all'esempio di Husserl: «Uomo o manichino?». Ecco una domanda che ci potremmo rivolgere se entriamo in un museo di statue di cera dove un custode sembra invitarci sorridente ad entrare in una sala; oppure, per fare un esempio più vicino ai tempi nostri, di fronte ad una statua iperrealista di materiale plastico, come l'uomo che cerca di fermare un taxi esposto in una strada di New York dal quale i taxisti sono inesorabilmente attratti; oppure ancora: «Giganti o mulini a vento?» per metterci nei panni di Don Chisciotte, o forse meglio di Sancio Panza, che qualche dubbio lo aveva.

In tutti questi casi non abbiamo a che fare con giudizi o incertezze *giudicative* vere e proprie, con domande vere e proprie ma con dinamiche interne ai processi percettivi.

Anzitutto è chiaro che siamo in presenza di un'interruzione del decorso delle conferme, ma non nello stesso senso di un'attesa che viene delusa. Piuttosto vi è una sorta di sospensione del processo, ma di sospensione in certo senso *dinamica*. Non appena sembra che io possa confermare il senso intenzionale “uomo” ecco che su questo senso *scivola* il senso intenzionale “manichino” – vi è uno *slittamento* dell'un senso sull'altro. Il termine tedesco è qui *Überschiebung*, che è di difficile traduzione – esso indica lo spostamento sopra, lo scivolamento, lo slittamento: in generale, per evitare neologismi che appesantirebbero un testo già non troppo leggero, nella traduzione italiana lo si è tradotto quasi sempre con *sovrapposizione*. Con questo slittare e sovrapporsi di un senso sull'altro si vorrebbe cogliere appunto *la condizione strutturale dell'indecisione percettiva*: condizione che peraltro esige che l'intenzione venga almeno per un istante riempita, ma poi subito sopraffatta dal riempimento, anch'esso precario, dell'intenzione ad essa contrapposta. I “dati iletici” dice Husserl sono gli stessi – cioè il materiale sensoriale non muta, ma essi formano la base comune di due apprensioni dinamicamente sovrapposte, dove la dinamicità consiste nell'impossibilità di impedire l'oscillazione e la fluttuazione dei sensi e il loro conflitto.

«Nel nostro esempio abbiamo piuttosto questa situazione: d'un tratto l'intero contenuto concreto... riceve un secondo contenuto che scivola su di esso. La manifestazione visiva, la forma spaziale riempita dal colore, era precedentemente attorniata da un alone di intenzioni apprensive che produceva il senso "corpo umano" e "uomo in generale" su cui ora scivola il senso "manichino di cera vestito". Riguardo a ciò che viene propriamente visto non cambia nulla, anzi vi sono in più momenti comuni: da entrambe le parti vengono appercepiti in comune vestiti, capelli e così via, ma una volta come carne e sangue, l'altra come cera... Una stessa ed identica compagine di dati iletici è la base comune di due apprensioni sovrapposte. Nessuna delle due viene cancellata durante il dubbio; esse stanno lì, in contrasto reciproco, ognuna ha in un certo qual modo la sua forza... Nel dubbio rimane indeciso un conflitto» [p. 70].

54. Questa situazione è del tutto diversa da quella della negazione nel senso in cui ne abbiamo parlato in precedenza. In quel caso l'insorgere di un'impressione originaria – quindi di una pienezza – metteva senz'altro fuori gioco quella che era in ogni caso una mera intenzione vuota. Per ricollegarci alla nostra immagine del gioco delle carte: la carta proposta viene senz'altro mangiata.

Nel caso del dubbio abbiamo invece il primo esempio elementarissimo, ma già in se stesso estremamente significativo, di situazione effettivamente conflittuale, in cui un'istanza si contrappone ad un'altra istanza, ed esse si contestano reciprocamente [p. 70]: è da notare qui l'impiego per la prima volta della parola "forza" riferita alle intenzioni che stanno all'interno del processo, al peso delle istanze che si fanno avanti. Ora prevale l'una, reprimendo l'altra, che viene "privata di vigore" – ma che non è affatto cancellata, bensì è pronta a riprendere il suo vigore ricacciando indietro l'istanza contrapposta. Questo elemento conflittuale e dinamico è uno degli aspetti di carattere generale che caratterizzano l'intera problematica della teoria dell'espe-

rienza presente in queste lezioni.

La coscienza del dubbio viene descritta come una coscienza caratterizzata da una “doppiezza” interna, come un processo unitario che ad un certo punto si biforca, ma indugia nel punto esatto della biforcazione in un’alternanza continua di intenzioni e di riempimenti corrispondenti.

Naturalmente si farà valere anche in questo caso il fenomeno della *retroazione*. Il fatto che la coscienza abbia subito una biforcazione e sia giunta in un *punto di indecisione*, muta retroattivamente il senso dell’intero decorso percettivo che prima era attestato ad esempio nella certezza rivolta all’“uomo in carne ed ossa”. Ora questo stesso decorso percettivo ha modificato il suo senso ed è destinato a sboccare in un punto di indecisione. La possibilità di una diversa interpretazione dei “dati iletici” si proietta su tutte le apprensioni percettive precedenti.

«Anche qui ci si mostra come il conflitto agisca per essenza retroattivamente sull’esperienza trascorsa, su cui pure si ripercuote lo scindersi della coscienza dotata di un unico senso in una coscienza polisensa. Il divenire discordante con la sua sovrapposizione appercettiva si estende cioè alla coscienza ritenzionale. Se noi compiamo una presentificazione esplicita [una esplicita rimemorazione] del tratto percettivo che precede il dubbio, ci accorgiamo che ora esso non è più presente nell’unicità del suo senso, come un consueto ricordo, ma ha assunto lo stesso raddoppiamento; l’appercezione manichino si è dappertutto sovrapposta all’appercezione-uomo» [p. 71].

55. Affermazioni come queste non debbono affatto sembrare poco significative. Al contrario ciò che si continua a ribadire in queste formulazioni è che una modificazione interna ai processi dell’esperienza non è una modificazione che interessa unicamente l’istante in cui esattamente avviene, ma si *ripercuote* sull’intero flusso coscienziale, ed in particolare in direzione del passato.

Anche il motivo che io chiamerei della *ripercussione* (benché Husserl non si serva di questo termine) va tenuto presente come

un motivo che ha in realtà una rilevanza generale che va ben oltre il quadro del nostro problema attuale. Questo motivo è presente anche nelle considerazioni successive che completano il quadro descrittivo della problematica del dubbio.

Noi abbiamo parlato di una fluttuazione nella quale l'una percezione si ribalta nell'altra. Nel momento in cui si fa valere il senso "uomo", la formula verbale che potrebbe rendere questa situazione potrebbe essere: sì, si tratta davvero di un uomo: ma questo modo della conferma non ha affatto lo stesso senso delle conferme che intervenivano in precedenza nel primo tratto del decorso percettivo quando l'apprensione "uomo" faceva parte della certezza originaria, della coscienza non modalizzata. Ciò che cambia è proprio il fatto che questa decisione affermativa segue una fase di dubbio e forse non è ancora sufficientemente forte da escludere il prevalere dell'istanza opposta:

«Ciò che si manifesta in carne ed ossa è ora cosciente in un modo differente. Invece di essere vissuto come qualcosa che è semplicemente presente, così come accade nella percezione normale ed univoca (e cioè in quella percezione che scorre concordemente), esso è cosciente ora come un che di problematico, di dubbio, di controverso: è contestato da qualcosa di altro, da qualcosa che si dà in carne ed ossa in un'altra fase percettiva, qualcosa che si compenetra conflittualmente con esso» [p. 175].

56. Naturalmente si perverrà alla fine ad uno sblocco del processo, ad una sua ripresa: il processo di costituzione della cosa si rimette in moto con nuove sintesi di concordanza. Ma ciò richiede naturalmente che il dubbio sia realmente e definitivamente deciso nell'una o nell'altra direzione.

Ciò comporta, come abbiamo già osservato, il ripresentarsi in una nuova forma del tema dell'affermazione e della negazione [cfr. § 9].

Rivediamo il nostro esempio. E pensiamo semplicemente a

come ci comporteremmo di fronte al custode che sembra invitarci sorridente ad entrare in sala. Ebbene, cercheremo di *provocare nuovi sviluppi che siano in grado di rafforzare l'una o l'altra direzione* – ad esempio potremmo rivolgergli la parola, stringergli la mano, o addirittura mettergli uno zolfanello sotto il naso. Forzeremo dunque il contrasto tra le due direzioni intenzionali, provocando nuove fasce di attese e dunque rendendo possibile dei nuovi riempimenti che saranno naturalmente attuati all'interno di impressioni originarie.

«Il riempimento attuato da un'impressione originaria è la forza che su tutto si impone» [p. 73].

Questi nuovi decorsi di intenzioni e di riempimenti decidono il dubbio nell'una e nell'altra direzione. Con ciò ritorniamo dal piano del dubbio a quello della certezza. Ma è appropriato realmente il parlare di un *ritorno*? A questo proposito dobbiamo pazientemente riconsiderare meglio la questione. Da un lato si tratta di un ritorno, di una condizione di possibile ripresa dell'interruzione del processo percettivo; dall'altro la certezza così acquisita, che sul piano verbale potremmo esprimere dicendo appunto «sì, le cose stanno veramente così» – questa affermazione che interviene ora, non come una fase interna delle oscillazioni del dubbio, ma come la decisione e quindi come il suo termine, non ha lo stesso senso delle conferme che facevano parte della certezza originaria, della coscienza non ancora modalizzata.

Husserl osserva esplicitamente che anche l'affermazione con la quale un dubbio viene deciso, ciò che egli chiama il "sì confermate" [p. 73] «è un modo modalizzato rispetto al modo interamente originario e non modalizzato della validità certa in cui la costituzione semplice dell'oggetto percettivo si compie in modo univoco e incontrastato» [p. 73]. «Non appena, passando attraverso il dubbio subentra la decisione affermativa, abbiamo il ristabilimento della certezza; ciò che risulta in effetti reale diviene per me di nuovo certo. E tuttavia la

coscienza è ora modificata» [p. 74].

La condizione della certezza come tale dunque non basta per parlare di coscienza non modalizzata. La coscienza non modalizzata è la coscienza originariamente non modalizzata – la coscienza ciò che non ha ancora subito delle modificazioni modali.

Una certezza ristabilita non è affatto certezza ingenua, certezza senza problemi. Ed il fatto che vi sia nel processo una certezza ristabilita dopo la vicenda conflittuale del dubbio si ripercuote sull'intero processo e sul suo senso. Questo tema conclusivo è qui certamente presente e lo è anzi con la consapevolezza della sua portata generale.

«Diviene qui come ovunque evidente, e lo sarà ancor di più in seguito, che questo è, per così dire, il destino della coscienza: che tutti i cambiamenti e le modificazioni di cui fa esperienza rimangano, dopo la modificazione, in essa sedimentati come sua "storia"» [p. 74].

11. La possibilità

57. Nel *Capitolo terzo* delle *Lezioni* si parla di "modalità" aderendo al senso più tradizionale del termine, almeno in rapporto ai temi della logica. Il suo scopo principale è quello di distinguere con chiarezza *due concetti della possibilità*. Non si parla invece ancora di *probabilità* anche se si pongono le premesse per introdurre anche questo importante concetto epistemologico.

Il primo concetto riguarda un concetto di possibilità inteso come *specificazione di una generalità relativamente indeterminata*. Come esempio, pensiamo al rapporto tra il colore come *genere* e le sue *possibili* specificazioni. Questo primo concetto di possibilità è chiamato da Husserl *possibilità aperta*.

Il secondo concetto di possibilità chiama direttamente in causa le nostre considerazioni intorno alla condizione del dub-

bio percettivo e può essere presentato come uno sviluppo di esse. Si tratta propriamente della possibilità che si realizzi un certo evento sulla base di ragioni e di motivi, di istanze che la giustificano. Questo secondo concetto di possibilità è chiamato da Husserl *possibilità problematica* [§§ 11-12].

Questa differenza concettuale è proposta ed illustrata sulla base di differenze che riguardano la struttura dei decorsi percettivi – e questo rappresenta indubbiamente, sotto il profilo metodologico, *un ottimo esempio di chiarificazione analitica che non passa affatto attraverso la pura analisi logico-linguistica*. È come se dicessimo: le oscurità nelle quali ci imbattiamo nell'impiego della parola – e quindi del concetto di possibilità – ci fa sospettare che essa non abbia senso univoco; ed invece di ricollegarci ad esempi di proposizioni, come potremmo anche fare, ci chiediamo invece che cosa possiamo intendere con *possibilità* se riportiamo questo termine alla tematica della struttura dei decorsi percettivi.

58. Seguendo l'ordine proposto da Husserl cominciamo ad illustrare la nozione di *possibilità aperta*.

Abbiamo notato fin dall'inizio che l'ambito delle attese proenzionali può essere caratterizzato come un ambito di *indeterminatezza determinabile*. Questo è il tema che va ripreso a questo punto, distinguendo nettamente due situazioni descrittive molto diverse, sempre rifacendoci esemplificativamente all'idea elementare di un lato antistante e di un lato retrostante della cosa, espressioni che noi intendiamo in senso lato per indicare in genere ciò che è attualmente noto della cosa e ciò che non lo è ancora:

A. la situazione nella quale questa indeterminatezza è tuttavia già chiaramente orientata a partire dalla situazione attuale, dal lato antistante. Ad esempio quando un colore del tutto determinato è in ogni caso atteso. L'indeterminatezza consiste allora solo nel fatto che in ogni caso il lato retrostante non è stato ancora scoperto, ma per il resto vi è un'attesa che si situa

all'interno di processi di sintesi concordanti che sono puntate tutte in una direzione ben determinata. In tal caso non si parlerà propriamente di possibilità, non si dirà ad esempio che è possibile che il lato retrostante sia colorato di rosso. E nemmeno si parlerà di una “coscienza di indeterminatezza” (questo è il punto essenziale) dal momento che noi ci muoviamo su un *tracciato di senso* che è nettamente predelineato dalle intenzioni e dai riempimenti sin qui decorsi. Siamo in realtà ancora all'interno di una certezza primaria e ingenua che, come sappiamo, è da intendere processualmente.

B. Diversamente stanno le cose se il decorso percettivo anteriore non ci consente un simile orientamento dell'attesa. Allora dentro il flusso percettivo, *senza che esso debba necessariamente essere interrotto* – come nel caso del dubbio – si presenta una vera e propria “coscienza di indeterminatezza”, che non è una coscienza interamente vuota, ma che è predelineata in una forma soltanto generale.

I casi possono anche essere intrecciati l'uno nell'altro ed anzi l'esempio proposto da Husserl a me sembra proporre questo intreccio, anche se il testo non è in proposito chiarissimo. Supponiamo di avere a che fare con un oggetto la cui superficie si presenta con molte piccole macchie colorate.

L'osservazione sin qui condotta mi consente di operare l'anticipazione determinata secondo cui vi saranno macchie anche nel lato retrostante, mentre non mi consente di anticipare alcun colore determinato dal momento l'osservazione ha finora mostrato macchie di colori svariati senza una qualche regola. Dunque per quanto riguarda il carattere “superficie con macchie” vi è una anticipazione del primo tipo; per il colore delle macchie vi è invece un'anticipazione del secondo tipo (cosa che non avverrebbe se ad esempio tutte le macchie fin qui viste fossero colorate uniformemente). Ciò significa che ci si attende semplicemente che le macchie abbiano un *colore in genere*.

59. Forse potremmo dire: un *colore possibile*. *Uno dei tanti colori che sono in generale possibili*. La possibilità è aperta nel senso che se i colori in genere formano un “campo delimitato di possibilità” [p. 77] allora noi facciamo riferimento al campo stesso nella sua interezza, senza che l’uno o l’altro colore abbia una qualche forma di privilegio: l’uno o l’altro equivalentemente.

Per proporre un altro esempio illustrativo: supponiamo di avere un oggetto con venti facce – no! rendiamo l’esempio più realistico, supponiamo di aggirarci in un edificio con molte stanze ognuna delle quali è colorata in modo diverso dall’altra. In queste condizioni potremo attenderci che la prossima stanza abbia un colore diverso da questa, ma quanto al colore nella percezione stessa si è costituito il senso *uno tra tutti i colori possibili*, senza che l’uno o l’altro colore goda una qualche preferenza.

60. Benché all’orizzonte si profili una discussione che naturalmente non può non avere incidenza sul piano propriamente logico–concettuale, tuttavia è interessante notare che Husserl sottolinea espressamente che i piani debbono essere comunque tenuti in via di principio nettamente distinti.

«Qui non dobbiamo affatto pensare a nozioni logiche, a generalità classificanti o generalizzanti, ma semplicemente a questa intenzione anticipatrice della percezione, e proprio come essa si dà nella percezione stessa: nel modo di coscienza dell’indeterminatezza» [p. 78].

Come abbiamo osservato proprio questa “coscienza dell’indeterminatezza” è la caratteristica che contraddistingue questo caratteristico modo di coscienza in cui la nozione di possibilità si costituisce come possibilità aperta.

Per spiegare meglio di che si tratta possiamo sospendere momentaneamente il decorso percettivo vero e proprio e piuttosto *immaginare* di “girare intorno all’oggetto”: possiamo così immaginare che questo o quel lato abbia un colore determinato.

«Noi possiamo liberamente formarci presentificazioni che illustrino intuitivamente ciò che non è visibile, per esempio immaginando di girare intorno all'oggetto. Se così facciamo, avremo intuizioni che ci daranno colori interamente determinati» [p. 78].

Ciò che caratterizza questa fantasia sta nella sua completa gratuità: in luogo di questo colore potrei immaginarne un altro senza che vi siano contrasti o resistenze di alcuna sorta. Il colore che viene immaginato non è stato in qualche modo “richiesto”, non è stato “predelineato”. Si noti che nel passo precedente si parla qui di *presentificazione*, un termine che ha un uso molto ampio e che significa semplicemente “portare alla presenza” e che viene tipicamente impiegato in rapporto a ciò che non è presente nel senso più pregnante, ma che deve appunto essere *portato* alla presenza.

Non useremo dunque il termine di presentificazione per la percezione, mentre lo potremo usare per l'immaginazione. Io posso *presentificare* il lato posteriore (il colore della prossima stanza, ecc.) – e ciò significa: posso comportarmi come se di fronte a me ci fosse proprio questo lato, come se esso mi fosse dato in tutta certezza, ma ciò appunto accade

«in una coscienza di indeterminatezza che non ha indizi per pronunciarsi per questo colore che qui [nell'immaginazione] casualmente appare». [p. 79].

In una simile immaginazione, si ha una “presentificazione illustrativa”: cioè in questo modo fornisco solo un esempio di colore che potrebbe appunto esserci sul lato posteriore, ma

«ogni altro colore potrebbe svolgere altrettanto bene la stessa funzione del colore presente [portato alla presenza dall'immaginazione]» [p. 79].

In queste condizioni in cui la coscienza di indeterminatezza è

penetrata dentro al decorso percettivo, nel momento in cui scopro il colore della prossima stanza non si avrà tanto il rapporto di attesa e di conferma o di delusione dell'attesa, ma piuttosto "una particolarizzazione determinante" – cioè una particolarizzazione (*questo determinato colore*) che sopprime l'indeterminatezza e la generalità che si proponevano in precedenza.

61. Veniamo ora alla nozione di possibilità problematica [§§ 11-12]. Mentre nella nozione precedente era escluso qualunque riferimento ad una condizione dubitativa, nel caso della possibilità che Husserl chiama problematica dobbiamo riprendere proprio quella condizione. Noi abbiamo descritto quella situazione soprattutto come un'oscillazione tra certezza e incertezza: ora ci sembrava certo il senso "uomo" ora il senso "manichino di cera".

Ora *credevamo* trattarsi di un uomo ora di un manichino di cera.

Notiamo l'impiego del verbo *credere*. Nel trattare il tema del dubbio siamo dunque molto prossimi a situazioni che potremmo anche indicare con il verbo *credere* o il verbo *supporre*: intendendo sempre queste espressioni in un senso un po' diverso da quello corrente che si riferisce di norma ad atti espliciti, mentre dobbiamo pensare a ciò che potrebbe loro corrispondere sul terreno dei decorsi percettivi.

Ciò che non era stato preso in considerazione nel precedente esame della situazione del dubbio era il fatto che nel dubbio e nella sua provvisoria decisione vi sono per così dire indizi o segnali che ci fanno *inclinare* nell'una o nell'altra direzione interpretativa, cosa che invece non accadeva nel caso della possibilità aperta. Naturalmente può darsi che questi indizi e questi segnali non forniscano indicazioni sufficienti per risolvere il conflitto tra le due interpretazioni. La situazione è allora una situazione di stallo, di sospensione. In tal caso si compieranno nuovi atti (nuove "intuizioni presentificanti") capaci di fornire ulteriori informazioni. Lo abbiamo già notato in precedenza, ma ora

l'accento deve cadere sul fatto che vi sono elementi che fanno inclinare nell'una o nell'altra direzione di senso. La situazione può essere descritta verbalmente con il dire: *suppongo, sulla base di questi e questi altri motivi, che le cose stiano così e così*, ovvero “è possibile che le cose stiano così e così”. Come si vede qui siamo in presenza di una peculiare modalizzazione della posizione: “le cose stanno così”.

62. Ad essere precisi – e non finiremo mai di segnalare quali sottigliezze, quali minuzie ci debbono apparire importanti – dobbiamo distinguere la situazione nella quale siamo noi stessi che effettuiamo coscientemente una supposizione, ed è quindi applicabile senza problemi la formula dell'*io credo*, e quella in cui è l'oggetto stesso che da un lato *si propone* in un'alternativa di senso e dall'altro *mi impone*, nello sviluppo del decorso percettivo, un certo polo dell'alternativa piuttosto che l'altro – *me lo impone non già come certo*, ma come *motivatamente ipotizzabile*, ovvero come possibile ad un grado maggiore dell'altro. In sostanza nel primo caso abbiamo un atto della spontaneità, già fortemente spostato verso il lato del giudizio, dall'altro abbiamo il vero e proprio processo che appartiene all'ambito della passività. In questo secondo caso Husserl parla di *supposizioni d'essere* – espressione che va intesa in questo modo: supposizioni che provengono dall'essere stesso dell'oggetto; oppure parla anche di *supposizione imposta* o di *imposizione a supporre*; mentre si parla di *supposizioni del credere* per indicare invece la situazione “spontanea” corrispondente – una terminologia forse soverchiamente complicata per indicare una distinzione relativamente a portata di mano.

63. L'alternativa così posta *non rappresenta una decisione del dubbio nel senso in cui ne parlavamo in precedenza*: ciò che è supposto è appunto possibile e ciò che caratterizza questo senso della possibilità (detta anche “possibilità della supposizione”) è l'esistenza di dati che ci fanno inclinare verso di essa. Il possibile è qui ciò che vie-

ne supposto: e ciò che viene supposto viene supposto sulla base di qualcosa che “parla a suo favore”. Ogni possibilità che viene considerata nel gioco delle supposizioni e controsupposizioni ha un certo “peso” che si fa sentire nel dato percettivo e che determina il prevalere dell’una sull’altra, o comunque consente di stabilire in via di principio un ordinamento delle possibilità stesse.

64. Questa è in ultima analisi la differenza di fondo tra possibilità aperta e possibilità problematica. Nel caso della possibilità aperta possiamo pensare che il peso di ciascuna sia eguale a quello di qualsiasi altra, ovvero che la certezza che fa parte della generalità che deve essere determinata – ad esempio il fatto che la prossima stanza abbia un colore – si distribuisce e dunque si affievolisce in parti eguali su tutto il campo dei colori possibili. Ciò significa la stessa cosa che dire che la nozione di peso, del parlare a favore di, di inclinazione, di maggiore o minore forza dell’inclinazione non hanno alcun ruolo nella costituzione della nozione di possibilità aperta.

Si noti che la differenza *concettuale* tra possibilità aperta e possibilità problematica è giustificata proprio attraverso la diversità dei processi di costituzione *percettiva* che possiamo fare loro corrispondere, quindi viene giustificata in certo senso per via a-concettuale, ed attraverso un’impostazione metodica che propone il riferimento al processo di costituzione percettiva come riferimento all’origine ed alla formazione dei concetti stessi.

12. La decisione

65. Il *Capitolo quarto* rappresenta una sorta di sintesi conclusioni e di ricapitolazione della problematica della modalizzazione, toccando anche temi centrali di ordine generale come quello della differenza tra passività e attività.

Mentre spesso non possiamo che esprimerci con termini che richiamano l'idea di un'attività soggettiva ed anche una vera e propria attività giudicativa, tuttavia le nostre osservazioni debbono essere intese come osservazioni relative ai puri processi percettivi distinguendole dalle verbalizzazioni corrispondenti, dai giudizi veri e propri come giudizi espressamente formulati. Detto in breve: un conto è vedere una cosa – e quindi necessariamente anche vederla con il senso di “cosa effettivamente esistente” – ovvero un conto è “prendere atto” di essa visivamente, ed un'altra è il giudizio vero e proprio, sia esso verbalmente espresso o meno: “in questa stanza c'è questo e quest'altro”.

Insistere su questa distinzione non deve sembrare eccessivo perché la distinzione stessa non è affatto ovvia e non è facile da formulare. Naturalmente se io vedo di fronte a me un albero, *so* anche che qui c'è un albero. Ma questa parola “sapere” è usata ora in modo improprio: altrimenti dovremmo assimilare ogni nostro atto sensoriale ad un'*acquisizione conoscitiva*, dovremmo dire il semplice atto di guardarsi intorno sia un atto conoscitivo. Invece comincia ad esserci qualcosa di simile ad un sapere se mi venisse rivolta esplicitamente la domanda se vi sia un albero nel mio giardino, e io guardassi nuovamente dalla finestra della mia stanza, sia effettivamente o anche soltanto in una *ripetizione* memorativa dello sguardo, e rispondessi affermativamente. Questo secondo sguardo ha una struttura interna interamente diversa dal primo. Ciò che in precedenza era una sorta di *precognizione* interna all'atto percettivo, diventa qui una *cognizione effettiva* – per quanto di poco conto.

66. Con una ripresa della terminologia platonica, che viene naturalmente in questo modo genialmente reinterpretata, Husserl parla per l'ambito delle precognizioni, e quindi per l'ambito delle costituzioni oggettuali passive, di *doxa*. Questo termine, nel linguaggio platonico, indica l'ambito delle opinioni comuni, fondate sulla sensibilità, che sono esposte all'errore finché non sono

illuminate dalla visione delle idee. Quando questa illuminazione interviene, allora non parleremo più di *doxa*, di pura opinione, ma di conoscenza autentica, di *episteme*. Questa inclinazione dell'opposizione platonica non è affatto assente dall'esposizione husserliana, come subito vedremo. Ma indubbiamente occorre attirare l'attenzione sul fatto che il termine *doxa* non ha il senso tendenzialmente svalutativo che ha in Platone, dal momento che in Husserl esso indica in generale il piano della *costituzione esperienziale* del mondo. Adottiamo dunque senz'altro questo termine per una tematica ben nota. Il piano della *doxa* è il piano della certezza "ingenua" che può essere modalmente modificato.

67. Questo problema della distinzione tra attività e passività ha una particolare pregnanza dopo aver esposto la problematica del dubbio e della possibilità. Il dubbio viene prima o poi deciso. Questa "decisione" può intervenire come un accadere interno alla percezione stessa – ed in tal caso si tratterà di un fenomeno della passività. Ma vi sono anche le decisioni che appartengono all'io stesso, che sono propriamente *prese di posizione*, che sono *risposte attive* di fronte al problema che la percezione stessa pone.

Peraltro secondo l'impostazione che abbiamo fatto valere fin qui, non dobbiamo intendere questa distinzione come se si trattasse di una sorta di parallelismo, come se *decisioni passive* – per chiamarle provvisoriamente in questo modo – e *prese di posizione* fossero l'una accanto all'altra. Sembra invece coerente con il nostro modo di procedere il proporre le decisioni passive come una sorta di presupposto delle prese di posizione, esattamente come nel caso del rapporto tra precognizioni e cognizioni di cui parlavamo poco fa. Si tratta dunque di un sorta di ripercorrimiento della situazione del dubbio di cui tuttavia questa volta *io stesso mi assumo la responsabilità*, io stesso *prendo posizione*.

«Nelle proprie prese di posizione l'io esprime infatti il suo giudizio, si decide per o contro qualcosa» [p. 92].

Per o contro: il decidersi è un decidersi tra alternative; *una* presa di posizione non è mai un atto per così dire semplice: una presa di posizione a favore di... implica almeno una presa di posizione contro, eventualmente più prese di posizioni contro. Tutte queste prese di posizione, avverte Husserl,

«sono del tutto non-indipendenti dal punto di vista intenzionale, poiché presuppongono gli eventi della doxa passiva» [p. 92].

Si tratta di una frase che non la si comprende subito, ma che diventa subito più chiara se parliamo, piuttosto che di non-indipendenza (traduzione del resto letterale), di *interdipendenza* (traduzione meno letterale, ma più chiara). E questa interdipendenza risulta dal riferimento al terreno della doxa nel quale si dà appunto un ventaglio di possibilità (pensiamo naturalmente qui soprattutto alla possibilità problematica) [pp. 93–94].

Questo terreno della doxa, dice ancora Husserl, rappresenta la “base motivazionale” per la decisione attiva – questa espressione viene ripetuta più di una volta e il suo senso mi sembra chiaro: non vi sarebbe motivo per una decisione attiva se non vi fosse quella scissione interna al processo che genera il dubbio. Questa scissione effettua per così dire una chiamata verso l’io – l’io è chiamato a prendere posizione.

«Se si percepisce semplicemente, notando ed afferrando meramente ciò che c’è e si manifesta da sé nell’esperienza, allora – se non si dà altro – non vi è alcun motivo per una presa di posizione... Il giudicare è sempre un decidersi così e così, ed è quindi decisione per o decisione contro, assenso o dissenso, rifiuto... Il giudicare in senso specifico è quindi l’atto con il quale l’io compie la *positio*, la posizione nella sua possibile doppia forma: quella della decisione concordante dell’io o quella del dissenso o del rifiuto» [p. 93].

68. Nel corso di questa ripresa e ricapitolazione vengono ribaditi

te tesi già in precedenza enunciate, e che riguardano in modo più diretto il livello di una possibile teoria del giudizio: in particolare si avverte che tutte queste considerazioni suggeriscono che sia sbagliato porre l'idea di un contenuto per così dire *neutrale* rispetto alla validità e non validità, rispetto all'affermazione e alla negazione che verrebbe poi rivestito da carattere affermativo o negativo come *qualificazione* di questo contenuto. Piuttosto dobbiamo considerare il problema dinamicamente: la negazione *nega un contenuto che è stato posto*, o a livello della certezza primaria o nella decisione della situazione dubitativa, e ciò chiarisce che la negazione deve avere un "carattere intenzionale secondario":

«Diviene così chiaro che la presa di posizione affermativa e quella negativa non sono semplicemente due "qualità" equivalenti, come per esempio nella sfera cromatica il rosso e il blu, e che non è quindi in generale opportuno parlare a questo proposito di *qualità*. L'atto di negazione compiuto dall'io è un porre fuori validità, e già questa espressione indica che si tratta di un carattere intenzionale secondario» [p. 96].

Una volta che ciò sia stato chiarito possiamo poi riconoscere che la differenza non ha bisogno affatto di essere mantenuta in questa forma, ma che anzi si può portare il *non* interamente all'interno della proposizione, in modo tale da poter sostenere che ci troviamo comunque di fronte ad accertamenti che le cose stanno così o che le cose non stanno così: dal punto di vista logico questa operazione è interamente legittima: *le posizioni negative sono posizioni tanto quanto le posizioni affermative*. Accerto che la tal cosa è rossa – accerto che la tal cosa non è rossa. Due accertamenti – due posizioni.

«Il "no", e corrispettivamente, il "non valido" entrano allora nel contenuto della constatazione. Di conseguenza il concetto di giudizio può anche essere concepito in modo che esso racchiuda esclusivamente l'agire rivolto a constatare l'essere

e che accolga in sé la non validità solo in quanto momento contenutistico, in quanto non essere esistente, per così dire. Di fatto la logica e la scienza riducono tutto a giudizi constattivi, e giustamente. Per quante siano le cose che vengono negate, negli enunciati teoretici non si trova alcun negare, ma essi constatano ora un essere-così e ora un non-essere così. Di conseguenza il concetto di giudizio per eccellenza conosce solamente una “qualità”: la constatazione di ciò che è valido» [p. 96].

È appena il caso di notare che in questa obbiettivazione conclusiva del problema va interamente obliato il rapporto con il problema della modalizzazione, e così viene semplicemente cancellato il rapporto con la “scissione”, con la condizione del dubbio nella processualità dell’esperienza. E se da un lato è perfettamente legittimo, come sottolinea espressamente Husserl, pervenire a questo risultato conclusivo, dall’altro nessun chiarimento *radicale* sulla natura della negazione può essere ottenuto interrogandoci sul *non* concepito in questo modo come un fatto puramente interno alla proposizione. In vista di questo chiarimento dobbiamo proprio risalire al di là di questo oblio ritrovando *la negazione come un fenomeno interno alla dinamica dei processi esperienziali*.

69. In questa stessa direzione va intesa l’osservazione di Husserl sull’idea di un contenuto neutro a cui prima abbiamo accennato. Se si vuole parlare di un contenuto neutrale dovremmo pensare piuttosto alla *domanda idealmente presupposta dal giudizio*, cioè la domanda a cui il giudizio può essere proposto come una risposta. Anche questo rilievo mostra l’inclinazione di tutto il discorso ad evitare una classificazione meramente concettuale ed a impostare il problema dinamicamente. Il concetto formulato oscuramente parlando di neutralità si chiarisce mostrando la presenza e l’importanza di questa correlazione: domanda – risposta.

Nella domanda «vi è naturalmente un giudizio che non è

ancora effettivo che pure è già preso in considerazione, un giudizio meramente rappresentato (neutrale), che in quanto contenuto della domanda è aperto al sì e al no» [p. 101].

La rivendicazione conseguente che la proposizione interrogativa appartenga ad una teoria del giudizio [§ 15] ci richiama poi al tema della vuotezza e della pienezza ed alla sua centralità per tutto il discorso husserliano.

13. Estensioni in direzione di una teoria della soggettività

70. Ma proprio in questi paragrafi conclusivi del *Capitolo quarto* della *Prima sezione* viene più vivacemente in luce l'altra direzione di queste analisi. Qui non è in questione solo una teoria del giudizio. A me sembra che diventi sempre più sensibile l'idea di operare il trasferimento di una problematica come questa sul terreno di una teoria della soggettività, di una teoria dei vissuti di esperienza in un'accezione del tutto generale.

Proprio la situazione del dubbio, che è dominante in tutta la problematica della modalizzazione, è da questo punto di vista esemplare: certezza e dubbio, che sembrano valere essenzialmente come titoli problematici interni di una teoria della logica o di una teoria della conoscenza in senso ampio, e come tali vengono per lo più in questione nel testo di Husserl, possono nello stesso tempo esprimere due *condizioni esistenziali fondamentali*, tanto più se li si intende in senso processuale. L'essere-nella-certezza esprime allora la *concordanza della soggettività con se stessa*, quindi una condizione vorremmo quasi dire di *solidità* della soggettività e di *sicura apertura* al mondo: la soggettività procede nel suo cammino di sintesi progressive, di progressive conferme, ed ogni conferma ha il carattere di una vera e propria *autoconferma*.

Diversamente stanno le cose nel caso del dubbio: la certezza si è incrinata, dunque si è incrinato l'essere-nella-certezza, e

di fronte a questa condizione esistenziale si profila la possibilità della *scissione*, non solo – per usare la terminologia di Husserl – sul lato noematico, ma anche su quello noetico: la scissione all'interno dell'unità dell'io. Ma la scissione nell'unità dell'io contiene anche la *minaccia della perdita dell'io stesso*, contiene un pericolo fondamentale, una minaccia, e l'angoscia di fronte ad essa. Conseguentemente il problema del ristabilimento dell'unità che si presenta nelle considerazioni precedenti come ritorno ad una "unità priva di incrinature" [p. 94] si arricchisce a sua volta, a mio avviso, di un nuovo senso che modifica l'inclinazione complessiva del discorso che abbiamo fin qui condotto. In particolare la stessa parola *decisione* inclina ora verso un'accezione tale da poter richiamare il problema della *volontà* e i temi, potremmo esprimerci così, della *ragione pratica*.

71. Vorrei cercare di documentare questa possibile inclinazione del discorso, per mostrare che essa non dipende da una mia interpretazione arbitraria. La scissione del processo nel dubbio – sottolinea qui Husserl molto più accentuatamente che nelle discussioni precedenti – è anche una scissione interna dell'io. La vicenda che dalla certezza conduce alla scissione e poi, attraverso la decisione, al suo superamento in una nuova certezza è una vicenda che può essere descritta anche in rapporto alla soggettività stessa:

L'io «entra, a modo suo, in conflitto con se stesso, diviene dapprima scisso e infine concorde. Era incline a porsi sul terreno di un'unica apprensione, cioè a compiere soprattutto le tendenze d'attesa di questa apprensione, a farle diventare – in un processo che si origina dal centro dell'io – attese attive; l'io però si vede qui nuovamente ostacolato, viene trascinato all'interno di opposte tendenze di attesa e inclina verso l'apprensione opposta» [p. 94].

Rispetto a tutto ciò Husserl non esita a parlare in rapporto a

tutto ciò di quei “tormenti delle modalizzazioni” [p. 100], che è che è espressione certamente troppo carica dal punto di vista emotivo per adattarsi ad una pura vicenda epistemologica che può per di più essere illustrata in termini tanto elementari come abbiamo affatto nel corso della nostra esposizione precedente. Sono questi tormenti che debbono essere superati per ritornare a quell’“unità priva di incrinature” che rappresenta anche il ritorno ad una condizione in cui “l’interno contrasto dell’io con se stesso è risolto” [p. 94]. L’“interna armonia dell’io con se stesso” può peraltro sempre di nuovo andare perduta e l’io tende ad assicurarsi rispetto a questa possibile perdita [p. 99].

Parlare di “armonia dell’io” è un’espressione particolarmente pregnante che ha un’inclinazione esistenziale, e questa inclinazione è presente anche nelle “pure tendenze alla conferma” che si originano dal centro stesso dell’io e che vengono variamente ostacolate e impedito.

Non vi è, secondo questa inclinazione, alcun diretto legame con la teoria del giudizio in senso stretto e proprio, eppure vi è un legame lontano e l’interesse di queste pagine sta certamente anche nel fatto di mostrarne l’esistenza e di accorciare in certo senso le distanze.

Peraltro la centralità del problema epistemologico non subisce alcuno spostamento, ma soltanto una diversa colorazione, dentro la quale la questione della certezza sul *terreno conoscitivo*, la certezza in senso epistemologico, si mostra rilevante anche sul terreno esistenziale: la condizione *esemplare* del dubbio e del conflitto rimane *il dubbio interno alla ragione teoretica*: solo che esso tende a rivestire un carattere di intollerabilità anche sotto il profilo emotivo e della ragione pratica. E in questo io credo si riveli un tratto fondamentale della personalità filosofica di Husserl che impregna l’intera sua filosofia.

72. È interessante sotto questo riguardo notare che questa tematica è intrecciata con un motivo a cui finora non abbiamo nem-

meno accennato. Nella certezza ripristinata attraverso la decisione si acquisisce una conoscenza che viene effettuata all'interno del processo temporale, e dunque in un momento determinato del tempo: tuttavia essa non è affatto legata a questo momento, non è una certezza ed una conoscenza momentanea, ma avviene una sorta di "appropriazione": ciò che è conosciuto diventa mia "proprietà", e ciò implica naturalmente che ciò che è conosciuto lo è ormai, in via di principio, stabilmente.

«Si presenta qui un momento importante e caratteristico del decidere giudicativo. Non è qui in questione soltanto il compiersi di un processo nel presente..., ma un'appropriazione attraverso la quale l'io attivo, l'io agente, sforzandosi, acquisisce una conoscenza permanente, se ne appropria» [p. 95].

Naturalmente quando affermiamo ciò siamo già in prossimità del terreno del giudizio, nel quale la conoscenza acquisita può essere verbalizzata, e dunque anche oggettivata: qui non sono allora più in questione gli atti soggettivi del conoscere, le percezioni in quanto effettuate da una soggettività particolare in un qui ed ora, ma gli accertamenti hanno carattere di accertamenti che riguardano puramente l'essere o il non essere della cosa stessa.

Il tema della permanenza viene integrato con una ulteriore notazione che si richiama, con un riferimento esemplificativo minimo, ad una problematica ben più ampia.

Il riferimento minimo è quello relativo *a due tipi di domande* [p. 100]: *vi è la domanda semplicemente diretta ad accertare come stanno le cose*. Husserl la formula dicendo: «è A?». Meno freddamente, noi ci rivolgeremo ad un amico chiedendo: «C'è una penna rossa in quel cassetto?»; e l'amico aprirà gentilmente il cassetto, andrà a vedere se c'è una penna rossa e risponderà: «Sì, c'è una penna rossa nel cassetto».

«Ma è veramente A?» [p. 103]. Ovvero: «Ma c'è veramente una penna rossa nel cassetto?». Ebbene, questa potrebbe sembrare un'insistenza inutile e fastidiosa, e meriterebbe una dura

risposta da parte del nostro amico (non te lo ho appena detto? Che cosa vuoi sapere di più?). Ed invece – e questo è realmente un po' stupefacente (è stupefacente questo modo di introdurre un problema in realtà di grandi proporzioni) – si tratta di un vero e proprio secondo tipo di domanda, di natura completamente diversa dalla precedente.

La prima domanda presupponeva la possibilità problematica, il dubbio in senso vero e proprio e chiedeva che esso fosse deciso. La seconda domanda invece non muove affatto da una situazione di dubbio autentico ed attuale, ma proietta in ogni caso la risposta or ora ricevuta in un orizzonte di possibilità aperta. La seconda domanda mette in questione la permanenza e la stabilità della conoscenza acquisita, vuole dunque assicurarsi rispetto ad ogni futura possibile problematizzazione. È *in generale possibile* che una conoscenza ritenuta acquisita sia invece rimessa nuovamente in dubbio.

La prima domanda chiede un giudizio sicuro; la seconda domanda prende le mosse da un *giudizio sicuro* per pervenire ad un giudizio *definitivamente sicuro*. Con una esemplificazione estremamente elementare, si allude a due mosse fondamentali del processo del conoscere: la prima mossa consiste nell'acquisizione di una conoscenza, la seconda mossa nella giustificazione e nella conferma che consolidi questa conoscenza, in se stessa per il momento non minacciata, in modo da metterla al riparo da ogni dubbio possibile.

È inutile sottolineare che qui si avanza una nozione di conoscenza particolarmente forte. Ma questo tema è proponibile anche in una versione più debole, nella quale potremmo parlare, per la seconda mossa, di un puro e semplice *consolidamento della conoscenza precedentemente acquisita*, che ha l'idea della messa al riparo da ogni dubbio possibile soltanto come proprio limite teorico. In questa versione più debole, non mi sembra che vi siano serie obiezioni nell'affermare che queste sono le due mosse fondamentali del processo del conoscere. Credo anche, benché possa

talvolta apparire il contrario, che l'impronta teleologica presente in Husserl faccia ritenere più che probabile che anche per Husserl valga la nozione debole.

È proprio in questo contesto, fortemente impregnato di istanze epistemologiche, che troviamo le espressioni che abbiamo citato poco fa:

«... l'esigenza frequente del fatto che quella concordanza che è stata ristabilita e che ha permesso di riguadagnare l'interna armonia dell'io con se stesso può andare di nuovo perduta, può portare con sé un'ulteriore motivazione, può cioè ridestare l'impulso a superare di nuovo il disagio dell'insicurezza. In questo caso l'io non si appaga, come nel caso precedente, nel tendere verso una decisione giudicativa, verso l'appropriazione e la constatazione del giudizio già pronunciato: la tendenza si orienta ora verso un giudizio definitivamente sicuro, che l'io possa fondare in maniera legittima e di cui possa essere quindi soggettivamente sicuro senza ricadere nei tormenti delle modalizzazioni» [p. 100].

14. Teoria fenomenologica dell'associazione

73. La problematica della sintesi passiva si può ricollegare direttamente a quella dell'associazione, e per questo, mentre in precedenza abbiamo fatto il massimo sforzo per realizzare un commento sequenziale, ora passiamo senz'altro alla *Terza sezione*, dedicata ad una teoria fenomenologica dell'associazione che rappresenta invece il centro ed anche il punto di arrivo del problema della sintesi passiva. Va anche detto che mentre la sezione sulla modalizzazione è caratterizzata da una relativa unità interna, la sezione sull'associazione è molto più tormentata, vi sono continue corse in avanti e altrettanto frequenti rimandi all'indietro – cosicché ci sembra opportuno riordinare il materiale a modo

nostro organizzandolo in maniera del tutto libera rispetto al testo e stabilendo un preciso e convincente ordine di esposizione. Daremo allora evidenza a concetti e problemi la cui discussione si trova dispersa all'interno dell'esposizione husserliana, e cercheremo per essi un'esemplificazione il più possibile adeguata, talvolta ricollegandoci ai rari esempi proposti da Husserl, talaltra cercando invece di escogitarne altri che ci possano sembrare efficaci.

Da un lato, dunque il testo stesso di Husserl ci obbliga ad essere un poco più creativi di pedissequi commentatori, dall'altro proprio esercitando una maggior creatività – così almeno spero di mostrare – si potrà effettuare una migliore lettura e interpretazione del testo.

74. La tematica dell'associazione ha ricevuto un peso particolare nella tradizione filosofica a partire da Hume, nel quale si prospetta l'idea delle regole associative come regole per la costituzione della realtà stessa in quanto sono anzitutto regole fondamentali della vita psichica in genere. In quest'ultima forma il problema è passato all'interno della psicologia, che può vedere del resto in Hume uno dei propri padri ed in particolare il padre della linea di tendenza dominante della psicologia nella seconda metà del secolo scorso, alla quale ci si rivolge anche parlando di *psicologia associazionista*.

Di fatto la tematica dell'associazione nella sua originaria impronta humeana era caratterizzata da un assunto particolarmente forte che potrebbe essere formulato molto semplicemente in questo modo: non vi è alcuna necessità interna dell'esperienza. Ogni formazione stabile, ogni formazione oggettiva è il risultato di un processo di stabilizzazione che comincia da materiali fluidi che ricevono un consolidamento attraverso l'iterazione di nessi di eventi. Tale iterazione dà luogo ad *abitualità*, termine che deve essere inteso in un'accezione molto ampia, tanto da comprendere gli abiti mentali, le abitualità percettive, le abitualità com-

portamentali, ecc. Quest'idea dell'assenza di necessità interne è passata nella cosiddetta *psicologia associazionista*, così come sono passati in essa i presupposti di base di una *filosofia empiristica dell'esperienza*.

75. Se caratterizziamo il punto di vista associazionista secondo la formula elementare che abbiamo or ora usata, il punto di vista kantiano, che prende invece le mosse dall'idea che vi siano forme a priori dell'intuizione e categorie dell'intelletto altrettanto aprioriche, qualunque cosa significhi in concreto una simile assunzione, essa può essere altrettanto elementarmente caratterizzato dalla formula almeno parzialmente opposta secondo la quale "ci sono necessità dell'esperienza". Secondo la terminologia kantiana: vi sono condizioni che debbono essere necessariamente soddisfatte affinché l'esperienza sia possibile. A dir la verità, senza sentirci obbligati a spiegazioni che qui sarebbero fuori luogo, l'effettivo problema kantiano non è quello di una filosofia dell'esperienza, o lo è in modo del tutto subordinato al problema della conoscenza e della sua possibilità. Dopo l'intervento kantiano la parola "associazione" tende quasi ad implicare nel suo senso la negazione del problema stesso delle condizioni di possibilità. Associazionismo e trascendentalismo si contrappongono così l'uno all'altro.

76. All'interno degli sviluppi del pensiero psicologico, la reazione alla psicologia associazionista, che viene condotta in particolare dalla *psicologia della forma*, ha fatto sì che quest'ultima venga considerata come un indirizzo kantianeggiante. Questo problema lo si ritrova naturalmente anche in rapporto alla nozione di fenomenologia proposta da Husserl: del resto egli si trova molto vicino alla psicologia della forma, anzi per alcuni versi ne precorre alcuni punti di vista fondamentali fin dalla sua prima opera filosoficamente importante (*Filosofia dell'aritmetica*, 1891). Più tardi poi, pochi anni dopo la pubblicazione delle *Ricerche logiche*

(1900–1901), caratterizza la propria idea di fenomenologia con l'aggettivo di *trascendentale*. Sembra giusto dunque dare per scontato un *definitivo distacco* dal punto di vista associazionista.

77. Ma in realtà qui siamo in presenza di un dannoso equivoco. L'impiego della parola *trascendentale* e il *distacco dal punto di vista associazionista*, e quindi anche da una filosofia empiristica dell'esperienza, implica certamente l'*idea dell'esistenza di condizioni di possibilità dell'esperienza*, ma il vero problema è quello di stabilire in che modo abbiamo *accesso* a queste condizioni di possibilità e quale sia, per così dire, il *carattere* di queste condizioni. Proprio su questi due punti strettamente collegati tra loro – il modo dell'accesso e la natura delle condizioni – il rapporto Husserl–Kant–Hume potrebbe essere rimesso in gioco.

78. Per arrivare al punto di nodale della questione basterà osservare che per Husserl il modo di accesso alle condizioni di possibilità è una descrizione delle forme di unificazione concreta che sono date in un'esperienza attuale, e di conseguenza il loro carattere è quello di una *legalità interna alle strutture dell'esperienza stessa*. Un simile modo di accesso è del tutto estraneo al problema kantiano delle categorie: il problema kantiano è quello di una *analisi delle forme del giudizio*, quindi di un'*analisi logica* in un senso peculiare, che avrebbe lo scopo di cogliere quelle forme di organizzazione che Kant chiama *categorie* che sarebbero, secondo la sua prospettiva filosofica, proiettate dentro il materiale informe offerto dalle sensazioni. Proprio perché è presente questa idea della proiezione, le condizioni di possibilità non sono interne al materiale sensoriale, ma alla soggettività stessa, che è una soggettività "legiferante" che impone al materiale sensoriale le proprie leggi di organizzazione. La nozione di trascendentale in Kant – e dunque quella di condizioni di possibilità – è legata a fil doppio a questa concezione della soggettività.

Per fissare questa differenza in una formula potremmo dire

semplicemente che il modo d'accesso husserliano al problema della condizioni di possibilità è dato dalla stessa *analisi fenomenologica*; in Kant invece da una speciale forma di *analisi logica*. Il termine *trascendentale* in Kant implica già la concezione di una soggettività legiferante e nello stesso tempo rimanda ad un insieme di condizioni intellettuali; in Husserl lo stesso termine non ha queste implicazioni e si richiama in primo luogo al problema dell'esistenza di condizioni di possibilità dell'esperienza come *condizioni esplicitabili all'interno della ricerca fenomenologica*.

79. Torniamo ora al nostro problema delle sintesi. Sappiamo ormai molte cose sull'atteggiamento fenomenologico e sappiamo che abbiamo ovunque a che fare con sintesi, con operazioni di unificazione e di organizzazione. Abbiamo anche parlato del prospettivismo della percezione, della molteplicità delle scene percettive attraverso cui un determinato ambiente mi appare e che debbono seguire una regola di sviluppo coerente, riconfluendo l'una nell'altra.

Questo problema si rinnova, naturalmente in modi diversi, per ogni oggettività che si proponga nella sua identità, in generale per ogni evento che si presenti come una singolarità identificabile.

Si pensi al movimento di una danzatrice o di un danzatore – e alla molteplicità di strati che sono implicati nella sua ricezione. Il movimento è in questo caso soprattutto una successione di forme, di figure che vengono colte in stretta relazione da un lato alla musica al cui ritmo la danza si regola, dall'altro alla costruzione narrativa che il danzatore sta mimando – e tutto ciò avviene all'interno di uno spazio scenico che a sua volta può subire delle variazioni, che è immerso in un alternarsi di luci e di colori che mantengono l'identità della scena e che alludono eventualmente a loro volta alle sfere emotivo-affettive messe in campo dalla narrazione evocata dalla mimica del danzatore.

Vi sono evidentemente qui associazioni, vi sono sintesi che

potremmo dire di grado superiore fittamente intrecciate tra loro. Che cosa vuol dire sintesi di grado superiore? Vuol dire che esse hanno bisogno di altre formazioni sintetiche che rappresentano lo strato su cui poggiano. Secondo il nostro esempio: affinché io possa spingermi sino al punto di poter apprezzare il simbolismo implicato nell'azione mimica del danzatore, debbo essere in grado di seguire il suo movimento come un movimento unitario; e così prima di poter apprezzare l'unità che collega il campo visivo a quello uditivo – il movimento del danzatore con l'andamento del brano musicale – debbo essere in grado di cogliere come un'unità in sviluppo questo stesso andamento come puro fatto acustico. Supponiamo che una persona abbia una sorta di sordità rispetto ad un brano musicale, nel senso che non sappia cogliere in esso, per ragioni culturali o anche per ragioni fisiologiche, uno sviluppo unitario, ad esempio, non sappia cogliere l'andamento ritmico – questa persona non saprà nemmeno cogliere la coesione tra il movimento del danzatore, tra il suo «ritmo», e l'andamento musicale: nel caso migliore coglierà due situazioni percettivamente molto differenti, un tale che si muove sulla scena e che fa dei gesti, e un complesso di fatti sonori che accadono simultaneamente, ma che non hanno niente a che fare con i movimenti del danzatore, esattamente come il movimento delle mie mani sulla tastiera della macchina da scrivere non ha niente a che fare con i rumori della strada che entrano nella mia camera dalla finestra aperta. Naturalmente né sul movimento musicale né su quello del danzatore potrò poi innestare l'andamento narrativo che poggia in effetti sull'uno e sull'altro. L'unità superiore della formazione di senso è andata così perduta.

80. Ma naturalmente possiamo procedere ancora più in *profondità negli strati sintetici* di una formazione così complessa. Ad esempio il danzatore stesso deve essere colto come tale, come un uomo che si muove all'interno di uno spazio – e ciò richiede appunto che sia per me accessibile una formazione di senso più elemen-

tare, potremmo dire la formazione di senso “cosa che si muove” – anche una simile formazione richiede l’effettuazione di sintesi peculiari, dal momento che si distingue tipicamente da una “cosa in quiete”, e la “cosa che si muove” si muove presumibilmente tra “cose in quiete”, ad esempio, le cose che fanno parte dell’arredamento dello spazio scenico. A sua volta lo spazio scenico pone vari problemi per ciò che riguarda la sua identificazione, il suo isolamento, la sua separazione dallo spazio degli spettatori – affinché possa poi essere colto come uno spazio immaginario nel quale si sviluppa la storia narrata gestualmente dal danzatore.

Questo esempio illustra intanto questa idea della stratificazione dei sensi e l’idea non meno importante di sintesi che poggiano su altre sintesi, di sintesi inferiori che sono condizioni per sintesi di grado superiore, che rappresentano per esse una sorta di presupposto necessario.

81. A partire di qui si comprende come si possa porre un primo problema di carattere molto generale: esiste uno strato infimo delle sintesi, uno strato inferiore che non abbia bisogno di poggiare su alcun altro sottostrato e che faccia da presupposto per ogni sintesi possibile?

In realtà attraverso questa domanda si può agevolmente proporre, come primo grande problema che incontriamo sulla nostra via: la discussione della relazione tra tematica temporale e tematica delle sintesi o delle associazioni.

Il punto essenziale della concezione husserliana della temporalità sta essenzialmente in due punti: da un lato nella chiara distinzione tra temporalità oggettiva e temporalità soggettiva o immanente; dall’altro nella concezione del presente come presente “esteso”, un’espressione che Husserl non usa ma che mi sembra opportuna, sia pure accompagnata con qualche parola di commento. Io ne ho fatto uso nei miei *Elementi di una dottrina dell’esperienza*.

La temporalità oggettiva è la temporalità concepita come la

totalità dei luoghi temporali per eventi possibili. A rigore nella temporalità concepita così non dovremmo parlare di presente, passato e futuro per il fatto che queste determinazioni richiamano già un riferimento soggettivo. Tuttavia potremo in certo senso ridurre queste determinazioni a puri contrassegni relazionali che indicano unicamente, fissato un certo luogo temporale come presente, i luoghi temporali anteriori e posteriori. La temporalità oggettiva è dunque rappresentabile come una retta infinita da entrambi i lati.

La temporalità oggettiva, intesa in questo modo, potrebbe essere chiamata anche “trascendente” poiché sta al di là della soggettività stessa, è la temporalità che “contiene” la soggettività, e la contiene come ogni altro evento della natura.

Supponiamo ora di mettere tra parentesi questa temporalità oggettiva – cioè di fare *come se* di questa temporalità oggettiva che ci contiene non ne sapessimo nulla: in questa messa tra parentesi non accade affatto che qualunque “senso del tempo” venga meno. Al contrario: questa messa in parentesi porta in primo piano la *temporalità immanente*, cioè l'*esperienza che abbiamo originariamente della temporalità*, o anche, come Husserl spesso si esprime, la *coscienza originaria della temporalità*.

Perché originaria? Perché essa *c'è per noi* prima che noi sappiamo alcunché dell'accadere oggettivo degli eventi, prima che noi sappiamo alcunché della nozione di natura come concatenazione infinita di eventi, quindi prima che noi sappiamo alcunché della temporalità oggettiva.

Detto questo, non bisogna esasperare questo tema più del necessario dal momento che parlare della temporalità immanente significa parlare di null'altro che dell'esperienza della temporalità nella quale siamo quotidianamente immersi. Ci chiediamo allora: che caratteristica generale ha la temporalità data nella nostra esperienza? Questa caratteristica, apparentemente ovvia, che tuttavia può presentarsi alla riflessione come densa di problemi e di enigmi, è data dal fatto noi viviamo *permanentemente* nella di-

mensione del presente – nella dimensione che viene colta dalla paroletta “ora”, “adesso”. Noi siamo *sempre* nell’“ora”.

82. In queste formulazioni verbali c’è qualcosa di singolare. Se dico *sempre* in rapporto tempo oggettivo, questo avverbio si riferisce certamente alla totalità dei luoghi temporali; e questo riferimento rimane anche negli usi quotidiani. Quando dico *sempre* la dimensione del presente è in certo senso la meno importante: questa parola si estende al passato ed al futuro, o almeno al futuro: d’ora in avanti, sempre così.

Se invece per caratterizzare la nostra esperienza temporale diciamo che noi siamo *sempre* nell’ora, questo *sempre* non può essere inteso come lo intendevamo in precedenza – altrimenti ne risulterebbe un vero e proprio groviglio concettuale. Esso vuole piuttosto indicare questa *permanenza della dimensione dell’ora* come la dimensione temporale autentica ed effettiva della nostra stessa esistenza.

Ma questa dimensione dell’ora è una dimensione *scorrente* – il presente è appunto *un presente che si estende*. Con *presente esteso* intendiamo infatti un presente che si muove, che dilaga di fronte a sé e anche dietro di sé. Abbiamo qui il tema della ritenzione e della protenzione. E fa parte dell’esperienza della temporalità, della coscienza originaria del tempo, non solo l’essere nell’ora, ma anche lo *scorrere* stesso.

Lo scorrere a sua volta ha una struttura relativamente complessa – il passare dell’ora va concepito sia come un mantenersi ancora nella coscienza sia come un graduale oscuramento. Ciò significa che un certo contenuto che era presente non scompare di colpo dalla coscienza, non si dissolve non appena esce dal centro dell’attenzione ma si avvia lentamente verso i bordi di questo campo. Analogamente, sul versante opposto, vi sono anticipazioni di contenuti non ancora presenti, e ciò significa che un contenuto non mi si para dinanzi del tutto all’improvviso. O più precisamente: degli eventi inattesi possono ben presentar-

si, ma questo carattere dell'*essere improvviso* non è un essere improvviso *assoluto, assolutamente radicale*. Anche in assenza di attese determinate che possono o non possono essere soddisfatte, vi è comunque sempre un'attesa vuota – l'*inatteso assoluto* comporterebbe una negazione della stessa nozione di protenzione così come un assoluto sprofondamento comporterebbe la negazione della ritenzione e quindi in generale dell'ora inteso come *ora fluente*.

83. Proprio queste ultime considerazioni ci consentono di ricollegarci abbastanza agevolmente al problema da cui avevamo preso le mosse. In effetti la descrizione dell'ora fluente è anzitutto la descrizione di un'unità interna in movimento, di una unità si costituisce attraverso il fluire. Ciò significa: una parte trapassa nell'altra *continuamente*, senza fratture, *gradualmente*. Il presente si estende verso passato e verso il futuro – intendendo naturalmente queste espressioni in un'accezione coerente con il nostro discorso precedente, e dunque come passato e futuro prossimi, direttamente innestati nel processo del presente.

Ma se la descrizione dell'ora fluente è la descrizione di una unità interna in movimento possiamo anche affermare che ci troviamo già qui in presenza di sintesi, più precisamente che la stessa temporalità in quanto temporalità immanente si costituisce sinteticamente, possiamo parlare in altri termini delle *sintesi della coscienza originaria del tempo*. Queste sintesi sono appunto quelle che *si producono nella forma stesso dello scorrere* – sono le sintesi della temporalità stessa in quanto essa è data in una *continuità* processuale.

84. Riflettiamo ora su questo punto. Il danzatore è là, sul palcoscenico, con i suoi movimenti, in uno spazio oggettivo. Sono qui intrecciati insieme momenti temporali (il movimento stesso del danzatore, la musica che sta alla base della sua danza); e momenti che invece non chiamano in causa direttamente la temporalità

(lo spazio scenico, le cose che arredano lo scenario ecc.). Ma in rapporto a *tutte le oggettività* – sia che chiamino in causa la temporalità come una loro caratteristica interna come nel caso del brano musicale, sia che invece non abbiano la temporalità come loro caratteristica interna, come nel caso di una cosa materiale – il problema della temporalità viene sempre e comunque messo in questione sul lato soggettivo (*noetico*). Infatti tutti i processi entro cui si realizzano le sintesi sono processi temporali.

Assumiamo ad esempio che la struttura della percezione sia temporalmente discontinua, e ciò in senso forte, alla quale abbiamo alluso in precedenza parlando di uno *sprofondamento assoluto* in luogo della ritenzione e della comparsa di eventi *assolutamente inattesi*, in luogo della protenzione.

Si tratta di un'assunzione molto astratta di cui in certo senso, e non a caso, stentiamo a farci un'idea. Potremmo approssimarla un poco dicendo che in questa assunzione *l'appena trascorso è subito dimenticato* e che *ogni evento che accade per la coscienza non è mai accompagnato nemmeno dalla coscienza vuota del "qualcosa sta per accadere"*. Non è difficile allora rendersi conto che in queste condizioni nessuna sintesi in generale può essere possibile – né sintesi di oggetti che hanno la temporalità come caratteristica interna, né sintesi di oggetti che non hanno questa caratteristica.

85. Argomentiamo sull'assenza di ritenzione – dal momento che l'assenza di protenzione pone lo stesso problema. Se l'appena trascorso è subito dimenticato non posso certamente cogliere *l'unità interna di uno sviluppo melodico*; ma debbo dire di più: non posso nemmeno cogliere un'*unico suono che dura come tale*, perché naturalmente anche nel caso di un unico suono agisce la dinamica della ritenzione e della protenzione, sia pure in forma elementare. Ma non posso nemmeno cogliere *l'unità interna delle prospettive che mi porgono un'oggetto identico*. Non appena l'aspetto successivo mi si presenta, e mi si presenta come un *evento assoluto*, l'aspetto precedente è già scomparso e non possiamo effettuare tra l'uno

e l'altro alcun collegamento.

Vi è da chiedersi non solo se in queste condizioni possa darsi una formazione oggettiva, ma se possa persistere una nozione di polarità soggettiva unitaria. Evidentemente non lo può. L'esperienza che stiamo astrattamente prospettando è in realtà un'*esperienza esplosa sia sul lato soggettivo che su quello oggettivo*, di un'esperienza compiuta rimangono soltanto degli sprazzi che illuminano precariamente un'oscurità che subito ridiventa oscura.

15. Il problema degli elementi

86. Quando si parla di unificazioni e di collegamenti sembra ovvio, e persino logico, interrogarsi sugli *elementi primi* (potremmo dire anche *elementi ultimi!*) che sono in sé privi di collegamenti e vengono poi sottoposti ad operazioni di unificazione. Questo problema degli elementi si trascina in tutta la tradizione filosofica. Esso fornisce indubbiamente numerosi spunti di riflessione nel quadro di un atteggiamento fenomenologico, e persino può ricevere in questo ambito nuove formulazioni. Tuttavia si potrebbe egualmente sostenere che, per quanto riguarda l'impianto filosofico fondamentale, questo problema è *caratteristicamente assente dall'intera tematica fenomenologica*, e questa assenza corrisponde ad un chiarimento fondamentale. Non appena ci si pone la questione delle sintesi non ci si chiede per nulla quali siano gli "elementi primi" da unificare: ciò su cui ci si interroga è esclusivamente, data una certa unità fenomenologica, quali siano le regole che danno luogo ad un risultato unitario e quali condizioni debbono essere soddisfatte affinché queste regole possano essere operanti.

87. Nel porci questa domanda, noi abbiamo cominciato con il rispondere: una qualunque regola fenomenologica della sintesi può agire intanto nel presupposto della *continuità temporale*. Que-

sto presupposto è anche un ottimo esempio di *condizione di possibilità dell'esperienza*, una *condizione trascendentale* nel nuovo senso che da Husserl viene attribuito a questo termine, e quindi un buon esempio di necessità a priori. Se questa condizione non è soddisfatta nessuna esperienza è possibile.

Ma ora dobbiamo valutare meglio il peso di questa prima affermazione, e quindi chiarire meglio il suo significato effettivo. Anche su questo punto si giocano possibili diverse interpretazioni della portata della temporalità all'interno del discorso complessivo condotto da Husserl.

Fin qui abbiamo spiegato in che senso debba essere intesa l'affermazione secondo cui la "sintesi della coscienza originaria del tempo" rappresenta la condizione e il presupposto di ogni sintesi. Quell'affermazione mette l'accento soprattutto sulla continuità della temporalità immanente – *nessuna forza sintetica può agire ed essere efficace se il materiale dell'esperienza è frantumato fin dall'inizio*. Si tratta dunque di una prima affermazione di particolare importanza. Tuttavia potremmo correre il rischio di non dare di essa un'interpretazione realmente corretta. La temporalità è condizione di ogni sintesi – ma ciò significa forse che essa è per così dire *responsabile* di ogni sintesi?

Prendiamo come esempio una sequenza di suoni. Per ragioni abbastanza comprensibili l'esemplificazione musicale tende ad affiorare nei discorsi sulla temporalità. Ciò accade già in Hume, nel suo *Trattato sulla natura umana*; e naturalmente in Husserl stesso; oppure in Bergson. Le ragioni per cui questa esemplificazione è comprensibile stanno nella circostanza che abbiamo già precedentemente enunciata secondo cui la temporalità è una caratteristica interna alla melodia. Perciò noi possiamo prendere una melodia come base esemplificativa per un'analisi dell'esperienza della temporalità e possiamo illustrare sulla sua base l'idea di ritenzione e di protenzione e quindi in particolare l'idea dell'ora fluente.

Ma proprio qui si annida la *possibilità di un equivoco*. La melo-

dia è una sequenza organizzata di suoni. È opportuno qui pensare alla parola melodia in senso del tutto tradizionale, al motivo di una canzone, ad un tema sufficientemente compiuto. Sulla base della sua organizzazione interna si generano attese più o meno determinate, ad esempio può esservi un andamento verso un punto culminante e poi un procedere verso una conclusione. Può accadere che una melodia descriva una *curva unitaria*.

88. Su questo esempio ripetiamo la domanda: dell'unità dinamica della melodia è forse responsabile la continuità temporale? A questa domanda noi dobbiamo rispondere negativamente. Infatti ciò che importa, ai fini del risultato percettivo, è la disposizione dei suoni nella successione: non solo il fatto il fatto che ad un suono ne segua un altro, ma anche che ad un suono *di una determinata altezza* ne segua un altro più acuto ed un altro ancora più acuto prospettando una tendenza ascendente a cui farà seguito, ad esempio, una tendenza discendente. La continuità temporale non fa altro che rendere possibile l'afferramento delle relazioni tra i suoni, relazioni che sono tuttavia fondate nelle qualità particolari dei suoni stessi, qualità che non hanno nulla a che vedere con la struttura temporale. In realtà questo esempio della melodia si ripresenta spesso come se esso riguardasse la sola componente temporale, e ciò lo rende equivoco. Si pretende che esso parli solo della struttura temporale – mentre esso parla di tutt'altro. Accade anche che mentre noi abbiamo richiamato appositamente ed esplicitamente una melodia nel senso tradizionale del termine, questo richiamo è spesso solo implicito, anche se esso è strettamente necessario.

La stessa cosa si può dire per l'esempio degli adombramenti prospettici. Se volgendo lo sguardo intorno mi si presentano delle scene coerenti, questa coerenza riguarda il *contenuto visivo particolare di queste scene*, e non invece il puro e semplice fatto che le scene mi si danno successivamente, all'interno di un flusso temporale continuo. Ciò che si afferma è dunque soltanto che

la coerenza contenutistica delle singole scene può manifestarsi solo alla condizione che si dia un flusso temporale continuo – ma essa non dipende in alcun modo da questo flusso.

89. Il punto effettivo della questione sta soprattutto in questo: noi non abbiamo mai a che fare con la temporalità come tale, con il flusso temporale vuoto. Abbiamo invece sempre a che fare con processi esperienziali pieni e completi, quindi con formazioni unitarie che si fondano sulle caratteristiche qualitative dei contenuti esperiti e proposti in questi processi. Questi contenuti riempiono il continuo temporale come tale, che sarà pertanto in se stesso una *forma vuota* di cui possiamo parlare soltanto facendo astrazione dai suoi riempimenti. In questo senso, mentre esiste un'esperienza della cosa materiale, non esiste *un'esperienza vera e propria della temporalità*. È strano che sia difficile trovare nella letteratura fenomenologica o comunque nei testi attinenti all'esperienza interna del tempo, una simile affermazione enunciata *apertis verbis*. Sembra quasi che si voglia dare ad intendere che vi sia un'esperienza molto speciale, nella quale noi sentiamo, come in un lontano brusio, *il puro scorrere del tempo*, senza che in questo scorrere scorra qualcosa.

Tutto ciò naturalmente precisa in che senso parliamo della continuità del tempo immanente come condizione di ogni sintesi: si tratta infatti di una *condizione puramente formale*, e che si può applicare ad ogni formazione sintetica proprio perché ha rispetto ad essa il carattere di pura forma, che può essere riempita da un qualunque contenuto. Inversamente, non appena ci accingiamo a considerare l'esperienza nella sua concreta pienezza, e quindi come esperienza di una determinata configurazione visiva, di una determinata sequenza di suoni, come esperienza di viluppi più o meno complessamente stratificati ciò che importa sono le sintesi che si effettuano in ed attraverso i contenuti, in forza dunque di regole che non sono puramente temporali anche se possono variamente intrecciarsi con la problematica temporale.

90. Se ricerchiamo gli *elementi primi* che stanno alla base di ogni associazione dobbiamo in ogni caso presupporre una condizione primaria, che è rappresentata “dalla sintesi che di continuo si realizza nella coscienza originaria del tempo”, quella sintesi che vede la dimensione del presente già originariamente unificata con la dimensione dell'*appena passato* e, se è consentita l'espressione, dell'*appena futuro*. Naturalmente, dobbiamo tener conto che vi è una nozione più ampia di passato e di futuro, ma il presente fluente rappresenta in ogni caso l'inizio a partire dal quale non potrebbe esservi alcuno sviluppo. Dice anzi Husserl: esso rappresenta l'inizio dell'inizio, “la lettera A nell'ABC della costituzione di ogni oggettività” [p. 177].

Questo inizio tuttavia propone una condizione trascendentale *puramente formale dell'esperienza* – questo tema è subito annunciato all'inizio del § 27, e viene ripreso più volte nel suo corso e ribadito con particolare chiarezza al suo termine.

Particolarmente chiare e significative sono le affermazioni seguenti.

Parlando della sintesi trascendentale del tempo ci muoviamo in un “ambito formale universale”. Ma in realtà non vi è soltanto la sintesi trascendentale del tempo, ma vi sono “altri tipi di sintesi” che meritano anch'esse di essere chiamate trascendentali. «Si tratta di sintesi che... decorrono insieme alla sintesi che costituisce la forma temporale di tutti gli oggetti e quindi debbono concernere anche il contenuto temporale, il contenuto oggettuale messo in forma temporale». Poco oltre si parla di «sintesi contenutistiche che vanno oltre la sintesi trascendentale del tempo» e che proprio la ricerca intorno a queste sintesi contenutistiche costituirà in seguito il compito che ci proponiamo di svolgere [p. 179]. Con particolare chiarezza il problema della astrattezza delle considerazioni sulla forma temporale e la distinzione tra la continuità come condizione formale delle sintesi e le sintesi contenutistiche viene formulata al termine del paragrafo. «Se la coscienza del tempo è il luogo originario della costituzione sia dell'unità

che dell'identità e cioè dell'oggettualità, sia delle forme di collegamento della coesistenza e della successione di tutte le oggettualità che divengono coscienti, essa è tuttavia *solo* una coscienza che produce una forma generale. La mera forma è senza dubbio un'astrazione: l'analisi intenzionale della coscienza del tempo e del suo operare è dunque sin da principio un'analisi astrattiva [p. 179]... L'analisi temporale da sola non può tuttavia dirci che cosa dia unità contenutistica a ogni singolo oggetto, che cosa costituisca contenutisticamente per la coscienza, ed a partire dal suo fare costitutivo, le differenze dell'uno e dell'altro oggetto, che cosa renda coscientemente possibile la partizione e il rapporto tra le parti... Essa astrae proprio dal momento contenutistico. Cosicché essa non permette nemmeno di farci un'idea di quelle necessarie strutture sintetiche del presente fluente e della corrente unitaria dei presenti che in qualche modo concernono la particolarità del contenuto» [p. 180].

16. Emergenze

91. Dalla problematica generale della temporalità immanente siamo passati alla sottolineatura dell'importanza delle *sintesi contenutistiche*, cioè delle sintesi che avvengono sulla base dei dati fenomenologici considerati sulla base della loro specificità qualitativa. Dobbiamo cercare ora di delineare le nozioni che stabiliscono un modo approccio a questo nuovo campo di problemi.

Intanto dobbiamo introdurre una nuova significativa differenza illustrandola con un semplice esempio. Durante la visita di un museo o di una mostra noi ci soffermiamo di fronte ad un quadro: la visione di un quadro non è meno complessamente stratificata, dal punto di vista delle operazioni sintetiche che debbono essere effettuate, che nel caso del danzatore. Vi sono i colori e le forme del quadro che debbono essere comprese, e ciò significa – prima ancora che evocare strati culturali superiori

– che è necessario che quelle macchie di colore sulla tela assumano per me il senso, ad esempio, di *paesaggio marino*. Andranno dunque operate le corrette distinzioni percettive – ad esempio, si dovranno *distinguere* le regioni diversamente colorate, che poi potranno assumere il senso di *mare, spiaggia, pineta ai bordi della spiaggia*. Le distinzioni presuppongono naturalmente delle associazioni, e precisamente delle sintesi contenutistiche. I contenuti in questione sono sia i fattori cromatici che quelli grafico-formali. La mia visione peraltro è un processo temporale, che avviene interamente nel presente fluente. Ora è chiaro che la temporalità del processo visivo non interviene in alcun modo nella determinazione delle sintesi effettuate, ma la sua continuità si limita a renderle possibili.

Supponiamo ora che la visione del dipinto, senz'altro colto come raffigurante un paesaggio marino, agisca per un qualche suo dettaglio interno, ad esempio una casa bianca arrampicata sulla collina, facendo affiorare alla mia memoria un altro paesaggio marino: mi faccia *ricordare l'estate scorsa*, quando io ho abitato per qualche giorno in una casa bianca affacciata ad un paesaggio marino.

Questo è naturalmente un altro possibile esempio di sintesi contenutistica: è il contenuto del quadro che sollecita il mio ricordo in una determinata direzione. Si tratta di un esempio che è forse più vicino al senso tradizionale della parola *associazione* – proprio perché qui vi è l'esplicita struttura relazionale “questo mi richiama alla mente quest'altro”. La sintesi va qui da un contenuto ad un altro contenuto, ma anche naturalmente dal presente al passato. In questo caso, a differenza del precedente, la temporalità è *partecipe della stessa struttura relazionale* e dunque entra di pieno diritto all'interno delle dinamiche sintetiche.

92. Possiamo ora caratterizzare meglio il nostro modo di approccio introducendo una prima nozione fondamentale che ricorre di continuo in queste pagine. Si tratta della nozione di *emergenza*.

Ogni formazione di senso è normalmente una formazione complessa, e talvolta estremamente complessa. Questa complessità dipende da ciò che io chiamerei *stratificazione dei piani sintetici*. Abbiamo visto anche che è possibile distinguere tra piani sovraordinati e sottordinati, anche se occorre prestare attenzione a non rappresentarsi il problema troppo schematicamente, secondo il rapporto semplice del sopra e del sotto. Secondo l'esempio del dipinto, le macchie di colore rappresentano uno strato inferiore rispetto al senso paesaggio marino, e questo a sua volta uno strato inferiore rispetto ad eventuali investimenti simbolici o affettivi che il paesaggio può ricevere. Ma sfortunatamente un simile modo di esprimersi evoca l'idea di un edificio fatto di piani l'uno sull'altro: e quando mi trovo al piano di sopra il piano di sotto non c'è realmente più nella sua configurazione ambientale, ma funge come mero sostegno di cui io mi posso benissimo completamente dimenticare. Chi vive in un appartamento condominiale rammenterà il piano di sotto o il piano di sopra solo quando di lì viene qualche disturbo, qualche interferenza. Nel nostro caso invece le macchie di colore interferiscono sempre in ogni caso in tutti gli strati di senso del dipinto, perché sono in fin dei conti proprio esse a ricevere nuovi arricchimenti di senso. Potremmo forse dire che l'intero ambiente del primo piano è presente nell'ultimo in forme variamente modificate. In certo modo la stratificazione orizzontale convive con una stratificazione verticale o trasversale – e questo sarebbe certamente un edificio difficile da immaginare.

Precisato questo punto, è in ogni caso vero che possiamo *analizzare* la complessità di una formazione sintetica risalendo a *piani sintetici* sempre più semplici. In realtà stiamo riproponendo in una nuova forma la questione tradizionale degli “elementi” – che abbiamo già toccato nella discussione sulla tematica temporale. Quando si parla di composizione, di sintesi, di associazione si è sempre pensato che uno dei problemi fondamentali fosse quello di decidere quali fossero quei dati che non fossero a loro

volta già risultati di operazioni di composizione e che fornissero appunto il materiale ultimo o primo – l'un termine vale l'altro, secondo la direzione che decidiamo di percorrere. Il cosiddetto atomismo di Hume e della psicologia associazionistica si muovono proprio entro questo quadro; ma occorre anche rammentare che Kant, su questo punto, non è da meno, dal momento che i dati sensoriali disparati che attendono la messa in forma categoriale – dati che egli chiama con pudicizia trascendentale il “molteplice dell'esperienza” – altro non sono che gli atomi di Hume e della psicologia associazionista.

Ora il modo in cui qui viene affrontato questo stesso problema è radicalmente diverso. Debbo tuttavia avvertire che nel testo non si trova esattamente questa sistemazione concettuale, e di essa dunque io mi assumo la responsabilità.

Secondo la nostra impostazione ha senso l'idea di un regresso verso strati sintetici più elementari. Ma che ora potremmo chiamare *elemento* non è affatto il non-composto, ciò che non ha parti e per questo è l'elemento ultimo di una composizione possibile – nozione che non è mai riuscita ad uscire dalla sua astrattezza teorica. La nozione di elemento si riporta se mai all'idea del *piano sintetico elementare*, potremmo dire piano sintetico più elementare di tutti. A questo punto possiamo introdurre la nozione di *emergenza* rendendo chiare anche le ragioni della sua introduzione.

La parola tedesca di cui *emergenza* – *Abgehobenheit* – è una possibile traduzione è una parola con una desinenza astratta, e di uso certamente raro nel discorso corrente, che rinvia al carattere dell'essere distinto, differenziato, del prendere rilievo rispetto ad uno sfondo indifferenziato. La nozione di *emergenza* dunque può certamente essere applicata a qualunque cosa dell'ambiente circostante, in quanto essa è una unità singola ben definita, che viene colta e individuata come tale, beninteso, all'interno di un campo percettivo; ma quel che più interessa, ai fini del nostro discorso, è che questa nozione può essere applicata a una *qua-*

lunque configurazione che rompa l'omogeneità di un campo percettivo, una qualunque sua differenza interna.

93. Cerchiamo di spiegarci meglio. La nozione ha una sua ovvietà, ma anche qualche complicazione. Anzitutto spieghiamo che cosa intendiamo con *omogeneo* fornendo qualche esempio: omogeneo – s'intende, *sommariamente* omogeneo – è il foglio di carta bianca che ci sta di fronte sulla scrivania: ma omogenea, sempre sommariamente omogenea, può essere considerata la scrivania stessa se il suo colore è uniforme, se essa non ha increspature, tagli, fessure. Il foglio di carta bianco considerato sulla superficie marrone della scrivania è di contro, rispetto ad essa, una configurazione che rompe quella omogeneità, quindi, come noi diremmo, esso ha carattere di emergenza, è un "oggetto che si distingue" dove la parola oggetto in fin dei conti fa tutt'uno "qualcosa che si distingue".

Vi è dunque una certa reciproca implicazione nella nozione di emergenza e in quella di omogeneità. Una emergenza è data solo all'interno di un campo. E inversamente l'idea che *possiamo formarci su questa base di un campo percettivo perfettamente omogeneo e totalmente privo di differenze interne* è una idea-limite, nulla che potremmo in qualche modo concretamente esemplificare; in certo senso potremmo dire che in presenza di un simile campo non vi sarebbe nulla da percepire, in un'accezione quasi letterale, non vi sarebbe da percepire qualcosa, non un dato distinto perché non vi è nulla di distinto, ma nemmeno – questo è più notevole ed occorre su questo punto riflettere un poco – la stessa omogeneità del campo perché questa omogeneità viene posta in risalto da una frattura interna, per quanto minima.

94. Un foglio di carta bianco con un semplice punto su di esso, una tela di colore uniforme con un taglio in mezzo, una superficie liscia con un graffio, un suono che rompe il silenzio, e così via. Questi sono buoni *esempi di emergenze*. All'interno del con-

testo teorico che abbiamo illustrato, essi assumono il carattere di forme di unità, che sono anche elementi per costruzioni sintetiche di ordine superiore. In quel regresso di cui prima abbiamo parlato non giungiamo affatto a qualcosa di simile ai dati sensoriali o alle impressioni di cui parlava Hume, ma al concetto più elementare dell'unità che consiste nella semplice distinzione rispetto ad uno sfondo omogeneo: non raggiungiamo dunque una molteplicità disparata di dati, ma una forma primitiva di organizzazione. Con ciò si nega anche che vi sia qualcosa come un *molteplice dell'esperienza* nel senso di Kant. Nello stesso tempo questa nozione introdotta in questo modo ci consente di stabilire un *inizio per un percorso* fenomenologico tendente a stabilire un quadro, sia pure molto sommario, di sintesi possibili.

95. Ma giunti a questo punto si potrebbe chiedere: perché mai l'emergenza concepita in questo modo può essere considerata come una primitiva forma di organizzazione, perché riteniamo di poter cogliere già nel concetto di emergenza come tale l'applicabilità dell'idea della sintesi? Non si possono forse sollevare dei dubbi significativi? Ad esempio: qui vi è appunto un solo "oggetto" – l'emergenza – e il parlare di sintesi, di collegamento sembra richiedere almeno due oggetti da collegare insieme. Inoltre, proprio nel proporre la nozione di emergenza, non sottolineiamo piuttosto il tema della differenza, della distinzione, della frattura? E come si può allora parlare di sintesi in rapporto a una nozione che è essenzialmente istituita su questa base?

96. Si tratta di osservazioni che hanno una loro apparente evidenza e che hanno il merito di consentirci di fornire le ultime essenziali precisazioni. In esse si mostra come possa essere tenace il modello dell'unificazione inteso come pura aggregazione tra entità individuali. Vi è l'individuo A e l'individuo B ed una qualche forma di collegamento e di relazione tra essi. Dunque, per avere un collegamento, ci debbono essere almeno due individui.

Cosa invece noi stiamo propriamente sostenendo? Stiamo sostenendo che non vi è alcun individuo A o B isolatamente preso, che un individuo è tale solo all'interno di un campo. È la stessa nozione di emergenza che fa tutt'uno con quella di individualità, e non vi è emergenza senza qualcosa da cui essa emerga.

97. Con ciò abbiamo cominciato con il dare una prima importante risposta. Ma essa va completata nel senso della seconda parte dell'obiezione avanzata. Certamente, un'emergenza è data dalla differenza e dalla frattura, il termine stesso, come abbiamo spiegato allude all'essere distinto. Un'emergenza sorge necessariamente da un *contrasto* – anche questo è un termine di cui potremmo fare uso a questo proposito. Ora, è solo ancora una volta un modello puramente aggregativo della sintesi che ci può impedire di cogliere nel contrasto l'azione di un'*operazione unificante*. Non solo perché in generale il *contrasto* può essere annoverato tra le regole dell'associazione delle idee nel senso consueto del termine, cosa che non era certo sfuggita alla psicologia associazionista (un nano può richiamare alla mia mente un gigante); ma soprattutto per una ragione più specificamente attinente alla nozione di emergenza. Non abbiamo forse detto poco fa che *non vi è emergenza senza qualcosa da cui emerga*? Questa frase richiama l'attenzione sul fatto che un'emergenza *ha bisogno* di una omogeneità da cui si staglia per contrasto; e inversamente l'omogeneità, che come omogeneità assoluta è solo un'idea limite, *ha bisogno* di una emergenza per manifestarsi come sfondo omogeneo. Vi potrebbe essere *sintesi* più forte di questa?

98. Vi è naturalmente una profonda affinità ed addirittura una parziale coincidenza tra la nozione fenomenologica di emergenza e il problema ghehaltico figura-sfondo. Lo stesso materiale gestaltico può essere utilizzato sia illustrativamente sia per arricchire la tipologia fenomenologica del problema dell'emergenza. Tuttavia sarebbe un errore ignorare le differenze che poi si ri-

ducono, ma non è poco, proprio alla presenza di una piuttosto impegnativa cornice filosofica. La psicologia della *Gestalt* considera il problema figura-sfondo come uno delle tante tipologie dell'organizzazione percettiva e lo studia a questo titolo. Mentre nel nostro contesto di discorso esso riceve una inclinazione filosofica – di fronte alla quale è possibilissimo che lo psicologo della forma scuota la testa. Del resto la psicologia della forma ha anche sempre teorizzato il ricorso a figurazioni elementari come motivato praticamente – esse sono più agevoli da manipolare, trattare sperimentalmente, ecc., mentre noi tenderemmo a dare a questo ricorso una precisa giustificazione teorica.

99. Nonostante il suo evidente disordine, nel testo di Husserl, si prospetta una ricerca orientata verso l'individuazione di “fenomeni originari” delle sintesi passive che *segua una sorta di filo conduttore interno*. Una volta introdotta la nozione di emergenza nella sua forma più elementare, come unità singolare che si contraddistingue da uno sfondo, sembra si possa avviare una esposizione ordinata verso casi sempre più complessi.

17. Sintesi tra emergenze

100. La nostra esposizione potrebbe così passare al caso della *molteplicità di emergenze su uno sfondo unitario*, considerando diversi casi esemplari e tipicamente differenziati.

La ricerca si dovrebbe poi articolare in certo senso in due sezioni – una riguardante una problematica sintetica che riguarda una molteplicità di emergenze puramente coesistenti, un'altra una molteplicità di emergenze che si succedono l'un l'altra temporalmente, in una successione che è da intendersi comunque come una successione che si verifica nel presente fluente, nel presente esteso. Rappresentano tipicamente emergenze del primo tipo i dati visivi, con le loro proprietà di forma e di colore; i

dati acustici, i suoni in genere, possono rappresentare tipicamente emergenze del secondo tipo.

Naturalmente non può essere nostra intenzione fornire una ricerca interamente dispiegata (cosa che Husserl è in ogni caso lontano dal fare), ma mostrare il senso e la direzione di una simile ricerca. Abbiamo parlato di *molteplicità di emergenze su uno sfondo unitario* e occupiamoci per il momento di fenomeni visivi. Ora dobbiamo subito osservare che questa formulazione potrebbe essere illustrata in modi molto diversi.

Forniamo alcuni esempi: siano le nostre emergenze delle piccole macchie, di forme molto varie e irregolari, dello stesso colore e distribuite in modo relativamente uniforme sullo sfondo ed eventualmente con la tendenza a non riempire l'intera scena percettiva ma a diradarsi verso i bordi.

Dovendo illustrare in parole una simile situazione percettiva parleremo di una *molteplicità disordinata* di macchie, forse anche di un *complesso caotico*. Queste espressioni non debbono affatto essere ricondotte ad una pura e semplice assenza di legami, ma esse stesse sono indicative di un *risultato* che viene ottenuto solo soddisfacendo *determinate condizioni*. Più precisamente: quando parliamo di condizioni che debbono essere soddisfatte affinché si pervenga ad un'unità, parliamo anche del caso opposto – il non soddisfacimento di una condizione comporta l'allentamento del nesso fino alla sua soppressione. Il campo percettivo è *sempre* il risultato di un gioco di *tendenze sintetiche* che vengono variamente ostacolate o promosse – ciò vale tanto nei casi in qui parleremmo prevalentemente di un ordine, di simmetrie, e nessi relazionali, così come nei casi in cui parleremmo inversamente di disordine, di assenza di nessi relazionali di dissimmetrie, di caoticità, ecc.

101. Questa circostanza è del resto ben presente anche nella descrizione del nostro esempio. In essa ho parlato di piccole macchie, di forma irregolare e distribuite in modo relativamente

uniforme sull'intero sfondo. Questa è di fatto una descrizione di condizioni che tendono intanto ad impedire una gerarchizzazione delle varie parti del complesso. Ad esempio, il fatto che le macchie siano tutte abbastanza piccole e di forma irregolare – e quindi fundamentalmente simili tra loro, benché nessuna forma sia eguale all'altra e di conseguenza nessuna dimensione sia visibilmente eguale all'altra, impedisce che qualcuna di essa prenda rilievo rispetto a tutte le altre.

Se invece una sola forma fosse molto più grande delle altre passeremmo ad una molteplicità di nuovo tipo, nella quale una figura sarebbe dominante e le altre avrebbero un carattere subordinato ad essa, esattamente come nella visione di una continente e delle sue isole, o di una grande isola rispetto alle isole più piccole che la circondano. Da un punto di vista percettivo, queste isole più piccole sono effettivamente gravitanti intorno all'isola più grande – vi è in certo modo *una forza gravitazionale puramente percettivo-visiva* che entra qui in azione. Vi sarebbe dunque una emergenza dominante rispetto ad una molteplicità di emergenze subordinate – la struttura sintetica del campo percettivo sarebbe dunque interamente diversa.

Qualcosa di analogo accadrebbe naturalmente anche qualora vi fosse anche un sola di forma perfettamente regolare tra queste forme irregolari – questa regolarità stabilirebbe appunto un contrasto, e dunque l'emergenza della molteplicità di macchie come pura molteplicità sarebbe in qualche modo disturbata da quella figura regolare che sarebbe a sua volta una emergenza all'interno della molteplicità stessa.

Particolarmente importante è la richiesta che le macchie siano distribuite uniformemente rispetto allo sfondo – ciò significa: la distanza tra ciascuna macchia e l'altra deve essere approssimativamente simile, o anche le macchie debbono essere approssimativamente egualmente vicine ed egualmente lontane tra loro affinché a sua volta la maggiore distanza non stabilisca delle forme di raggruppamento che istituisca qualche “emergenza”

interna dovuta a questa circostanza. È in ogni caso chiaro che una piccola macchia che fosse *isolata* all'interno della molteplicità assumerebbe a sua volta carattere di emergenza, e nuovamente l'intera configurazione cambierebbe il suo senso.

Abbiamo anche posto come possibile condizione aggiuntiva che le macchie si diradino verso i bordi. In effetti, per ciò che riguarda la distribuzione delle macchie, che le cose starebbero diversamente 1. se la molteplicità fosse effettivamente distribuita sull'intero sfondo oppure se 2. essa, verso i bordi, tendesse a diradarsi e poi a cessare in modo da prospettare qualcosa di simile ad un contorno.

Nel primo caso la molteplicità tenderebbe a non apparire come un raggruppamento vero e proprio su uno sfondo omogeneo, ma piuttosto come una caratteristica della superficie, – di una superficie che ha ovunque delle macchie. Mentre nel secondo caso apparirebbe più netta la formazione di un raggruppamento complessivo delle macchie.

Vi sono dunque delle *condizioni* o anche come si potrebbe dire (ed io forse preferirei dire) delle *regole* che sottostanno al risultato percettivo “molteplicità di macchie su fondo bianco”. Modificando queste regole si modifica il senso globale della situazione percettiva – ed anzi la ricerca in realtà può procedere proprio operando una variazione delle regole e considerando ciò che risulta da questa variazione. Queste regole giocano a loro volta su due fattori – come tutta la nostra esposizione dimostra. In primo luogo sul fattore della *somiglianza*, e quindi ovviamente anche della *dissimiglianza*: questo fattore viene richiamato, ad esempio, per la forma delle macchie, che sono tutte diverse tra loro, ma anche dello stesso tipo, per la loro dimensione; mentre il fattore della dissimiglianza per i colori che potrebbero essere molto vari.

Ma vi è anche un altro fattore, che è quello che abbiamo richiamato parlando della distribuzione spaziale delle macchie e quindi della loro distanza reciproca. È del tutto naturale parla-

re di *contiguità* a proposito di questo fattore: ci siamo richiamati infatti alla *distanza* delle macchie tra loro, ed alle variazioni che interverrebbero nel complesso o in parti del complesso qualora si variasse questo fattore. Il termine tuttavia non è impiegato nella sua accezione comune, caratteristica del linguaggio ordinario, nel quale esso indica una stretta prossimità, un contatto, ma in un'accezione più lata – indicando la vicinanza in genere; e quindi nell'accezione che esso ha già in Hume e nella teoria associazionistica.

102. Le vecchie regole dell'associazionismo ritornano qui ma in un senso interamente rinnovato: infatti esse non sono formulate anzitutto in rapporto a contenuti in generale che si associano nella nostra mente, e quindi come regole che riguardano anzitutto le *idee* nell'accezione humanea. Parlando di somiglianza alludiamo proprio alla somiglianza di colore – percepita in una percezione attuale – come ciò che sta a fondamento di una possibile formazione sintetica. Analogamente parlando di *contiguità* alludiamo, in quanto restiamo vincolati al nostro esempio, non tanto ad una nozione generale di contiguità, e tanto meno ad una nozione di contiguità in rapporto alla quale è destinata a prevalere la componente meramente temporale come accade nella teoria associazionista, ma come vicinanza spaziale in quanto tale vicinanza è un fattore di *collegamento* e rispettivamente di *differenziazione* tra le emergenze del campo percettivo.

Il problema mantiene qui indubbiamente un'affinità, ma anche una profonda differenza. Ed è certo che sia nel caso della somiglianza che in quello della contiguità puntiamo in una direzione esattamente opposta a quella della psicologia humanea e della psicologia associazionista. Per quest'ultima il richiamo all'associazione in genere aveva essenzialmente il carattere di un richiamo alle accidentalità della vita di coscienza. Così si sarebbe osservato: un conto è un legame reale, che vincola di fatto un certo stato di cose ad un altro stato di cose e un altro è il legame

provocato dalla somiglianza: un legame di parentela è un legame effettivo, la somiglianza del naso di Pietro con il naso di Paolo non è certo in grado di rendere Pietro e Paolo parenti tra loro. Come già sappiamo, ciò vale a maggior ragione per la contiguità, e soprattutto per la contiguità in senso temporale – in rapporto alla quale possiamo dire che qualunque contenuto può precedere o succedere ad un altro contenuto qualunque.

Il nostro punto di vista è ora interamente mutato. Quello che stiamo notando è che se vogliamo rendere conto del darsi di una formazione unitaria il rimando alle regole della somiglianza e della somiglianza assolve una funzione determinante. Esse agiscono come fattori che istituiscono, non già un legame reale nel senso precedentemente illustrato del rapporto di parentela, ma un *legame fenomenologico*, e questo legame ha una sua precisa realtà fenomenologica. Esso non sta fuori dalla situazione percettiva – ad esempio nella soggettività stessa come nella prospettiva humanea ed anche in quella kantiana – ma sta nella *situazione percettiva*, naturalmente considerata come tale e quindi nella sua correlazione essenziale con la soggettività. Questo legame forma una unità “coscienziale”, ovvero *per la coscienza*, ma per rendere conto di questa unità noi dobbiamo rimandare alla *struttura della situazione percettiva*, in certo modo puntando il dito su di essa.

Tutto ciò è naturalmente strettamente collegato con l’idea della passività della sintesi. Supponiamo che mi vengano presentati due quadrati rossi e due cerchi blu: vi è già qui una duplice forza che unisce insieme i quadrati da un lato e i cerchi dall’altro – una forza proveniente dalla somiglianza, anzi dall’eguaglianza delle forme e dall’eguaglianza dei colori; e naturalmente queste stesse forze tendono segregare l’una coppia dall’altra. Questa tendenza potrebbe essere ulteriormente rafforzata dall’azione della contiguità, attraverso opportuni distanziamenti ed approssimazioni. Il risultato conclusivo – una molteplicità di dati emergenti suddiviso in due coppie di emergenze – è colto dalla soggettività percettiva appunto con questo senso indipenden-

temente da qualunque *confronto esplicito*, da qualunque *attività del paragonare*.

103. Una condizione essenziale perché si possa parlare di un'attività, è che l'atto sia preceduto da un'intenzione esplicitamente diretta ad un determinato scopo: il confronto c'è solo se nell'osservazione c'è l'*intenzione del confronto*. Ciò richiede una situazione fenomenologica peculiare. Supponiamo che io abbia richiesto una copia esatta di un disegno d'autore ad un pittore. Quando questi mi consegna il suo prodotto io lo vado esaminando con l'originale alla mano in tutti i suoi dettagli per vedere se si tratta di una copia realmente fedele. Ecco un caso di confronto attivo. Ma la situazione fenomenologica è del tutto diversa nel nostro caso. Quando mi viene presentata la doppia coppia non paragoniamo il primo al secondo quadrato, ma la loro somiglianza si impone percettivamente e con essa la struttura di "coppia di quadrati rossi e coppia di cerchi blu".

Annotazione

Ecco alcune citazioni che si prestano a realizzare un breve riassunto. Esse sono tratte dal § 28. Intanto il titolo di questo paragrafo è forse diventato più chiaro alla luce della nostra discussione. Esso parla di "sintesi dell'omogeneità nell'unità del presente fluente" – e l'espressione compare nuovamente proprio all'inizio del paragrafo: "soffermiamoci sull'unità sintetica continua di un presente fluente..." [p. 181]. Sintesi dell'omogeneità non sono altro che le sintesi fondate sulla somiglianza. La parola omogeneità (*Homogenität*) non è qui che un'altra parola per indicare la somiglianza ed il riferimento all'"unità di un presente fluente" delimita l'indagine a quelle formazioni sintetiche che si danno nella continuità del presente, delimitazione che sottintende la temporanea esclusione delle sintesi dal presente al passato. Cosicché potremmo riformulare questo titolo in modo più semplice parlando delle formazioni unitarie fondate nella somiglianza che si danno in una percezione attuale (mettendo da parte il caso della rimemorazione). L'apertura del paragrafo dice in effetti questo: accingiamoci ad un esame più ravvicinato

delle formazioni unitarie che si dànno in una percezione attuale, escludendo dunque sia le funzioni rimemorative, sia «le attese che si spingono al di là della protenzione continua» – ritenzione e protenzione appartengono al presente. Lasciamo anche da parte «ogni fantasticare, ogni atto del pensiero, ogni attività valutativa senza pregiudicare nulla rispetto al loro essere o non essere indispensabili per una soggettività». Detto ciò ci veniamo a trovare direttamente sul terreno del concetto di emergenza come fenomeno elementare ed originario. «Noi possiamo infatti vedere ed afferrare direttamente solo dove abbiamo qualcosa che emerge per sé» [p. 175]. In realtà l'emergenza è una riformulazione stessa della nozione di dato fenomenologico, una riformulazione che si trova già all'interno della problematica della sintesi. A questo punto dobbiamo considerare i «collegamenti contenutisticamente determinati più generali» che sussistono tra le emergenze, e questi collegamenti sono «la somiglianza (o l'eguaglianza) e la non somiglianza, oppure, in termini più pregnanti: i collegamenti dell'omogeneità e dell'eterogeneità». Il collegamento così effettuato è «un'operazione delle sintesi coscienziali», un'operazione che istituisce un legame fenomenologico tra gli oggetti affini. In particolare, si osserva: «Possono sicuramente esservi buone ragioni quando diciamo che la mera somiglianza non genera tra gli oggetti reali alcun collegamento di natura reale. Che due uomini siano reciprocamente simili, perché per esempio hanno simile il naso, è cosa che non produce tra loro alcun legame reale. Noi però parliamo di dati immanenti [non di puri contenuti mentali, non di idee e di associazione delle idee nel senso di Hume], per esempio di concreti dati cromatici nell'unità di un presente fluente, di dati quindi che sono coscienti in una coesistenza immanente, per una qualsivoglia durata costituente». E questi dati hanno un'unità per la coscienza che è un'unità intrinseca: «moltiplici dati cromatici separati si raggruppano nel campo visivo e, grazie alla loro somiglianza, sono uniti in modo peculiare» [p. 182]. È importante poi che si possano distinguere dei gradi di somiglianza, e che si possa parlare di eguaglianza come massima somiglianza. Corrispondentemente aumenta la forza della sintesi e del collegamento così costituito. Se noi prendiamo un complesso di singolarità eguali, ogni singolarità «non resta priva di contatti con le altre singolarità, ma si unisce a formare un

gruppo particolare che diviene così una molteplicità unitaria, un intero (nel senso ampio del termine) le cui singolarità sono collegate soltanto dall'affinità». Qualora si attenui la somiglianza si attenua anche la forza del legame che connette l'intero. [p. 182]

18. Continuità e discretezza

104. Attraverso le ricerche di Husserl e l'apparato concettuale che egli va via via proponendo si intravede un progetto tendente ad individuare una vera e propria *tipologia delle molteplicità possibili*, delle possibili *formazioni sintetiche* e delle *regole che presiedono alla loro costituzione*. Questo progetto non ha naturalmente bisogno di essere ora materialmente realizzato, mentre è importante avere chiarezza sui suoi lineamenti così come sulla sua portata. Come abbiamo visto, somiglianza e contiguità assolvono un ruolo di particolare importanza e conviene cercare di sviluppare almeno un poco la discussione.

In primo luogo, riprendendo il tema della somiglianza, dobbiamo sottolineare che la sintesi che ha luogo su questa base può essere anche una *sintesi a distanza*. Somiglianza e contiguità possono operare un rafforzamento dell'unità oppure operare l'uno contro l'altra. Parlando di una sintesi a distanza ci si richiama evidentemente ad una tendenza della somiglianza a contrastare l'effetto segregante della distanza. La somiglianza stabilisce un legame tra dati che sono "lontani tra loro".

Potremmo in proposito addurre più di una situazione esemplificativa.

Un esempio potrebbe essere un insieme di figure dal quale "si stagliano" due di esse per via dell'identità del loro colore. Un altro potrebbe essere una doppia coppia in cui l'effetto di coppia è prodotto dalla vicinanza spaziale, mentre il colore differente potrebbe proporre *a distanza* una differente modalità di accoppiamento.

Quando ciò accade possiamo dire che i due dati lontani formano una emergenza unitaria. In luogo di sintesi a distanza, Husserl parla anche, e più spesso, di *fusione a distanza* (*Fernverschmelzung*), e questa espressione può forse generare una certa meraviglia dal momento che la parola fusione allude ad un rapporto molto stretto: un contenuto *si fonde* nell'altro quando *trapassa* nell'altro senza che sia poi possibile operare alcuna distinzione netta tra l'uno e l'altro. Si parlerà in tal caso di *continuità* tra i contenuti, e ciò significa appunto: un dato trapassa nell'altro senza lacune, senza intervalli, senza interruzioni, senza confini chiaramente contrassegnati. Si tratta dunque di una scelta terminologica non troppo felice e del resto non necessaria, che io penso sia motivata dall'intento di correlare questa situazione alla sua opposta.

Alla fusione a distanza si potrà contrapporre la *fusione da vicino* , che altro non è che il *trapassare interno di un contenuto nell'altro contenuto* . [cfr. p. 193]. Tra i due casi vi è naturalmente una relazione che è data dal problema della somiglianza. Solo che nel caso della fusione a distanza «i dati emersi separatamente vengono unificati in maniera discontinua» [p. 193] – fra l'uno e l'altro vi è una lacuna, in questo caso un intervallo spaziale. In luogo di *discontinuità* potremmo anche parlare di *discretezza* – ed anche, adottando l'espressione di cui si serve Husserl in questo testo, di *discrezione* . I dati emergenti unitariamente sono in ogni caso dati discreti. Ma se togliamo la distanza, se approssimiamo questi dati discreti al punto da eliminare ogni distanza, se togliamo di mezzo anche le demarcazioni di confine, l'un dato trapassa nell'altro per ciò concerne l'aspetto cromatico. Ed abbiamo in questo modo la cosiddetta *fusione da vicino* – che è la fusione vera e propria.

Alla *discrezione* contrapponiamo la *concrezione* , e questo termine è impiegato da Husserl in quanto allude al *concretere in quanto crescere insieme* , in quanto l'una *germina per così dire dall'altro* . Il termine di *discrezione* è in effetti scelto proprio per poterlo confron-

tare con *concrezione* – e si presti attenzione che quando si parla di *dati concreti* in questo contesto, concreto ha un senso del tutto diverso da quello comune significando invece concresciuto, cresciuto insieme, ed allude dunque ad una *unità della continuità*, alla fusione di dati da vicino.

«Noi potremmo anche contrapporre la concrezione e la discrezione, intendendo ora concrezione in un senso quasi letterale. In un certo senso, l'eguale e il molto simile concreiscono» [p. 192].

Poco dopo, si parla anche di contrasto e di “fusione concreta”, e così anche si dice che

«in ogni contrasto... è implicito... qualcosa della fusione, qualcosa che unifica omogeneamente i dati concreti e contemporaneamente disturba la loro concrezione interrompendone la continuità» [p. 192]. I *dati concreti* sono qui i *dati concrescanti* in forza di una qualche somiglianza, che non arrivano tuttavia a fondersi realmente in una *unità della concrezione*.

19. Sfumature cromatiche e suoni glissanti

105. Un ottimo esempio di *unità della concrezione* (fusione da vicino) è dato indubbiamente da una *sequenza di sfumature cromatiche* nella quale le nostre espressioni del germinare dell'un colore dall'altro, del concrescere cessano di essere espressioni vuote, ed assumono un significato esemplificativamente ben determinato.

Vi è in questo caso una variazione del contenuto cromatico, ma questa variazione è appunto graduale e, per regioni abbastanza vicine della sequenza, potremmo dire che vi è somiglianza se non identità. Si tratta di un esempio particolarmente significativo per il fatto che attraverso di esso si allude ad una possibile *teoria dei colori* come *teoria fenomenologica*. In una simile teoria la sfumatura cromatica, i problemi della fusione e del contrasto,

delle possibili relazioni strutturali tra i colori dovrebbero avere una trattazione estremamente ampia e diffusa.

Un altro buon esempio di *fusione da vicino* lo possiamo trarre – finalmente – dal campo temporale (sempre peraltro inteso come campo del presente esteso). Si tratta del suono cosiddetti glissante – cioè di un suono che varia gradualmente di altezza senza interruzioni e senza salti. Anche questo esempio naturalmente non è fine a se stesso ma fa sospettare che esso possa essere sottoposto ad un’elaborazione ricca di senso all’interno di una teoria fenomenologica dei suoni.

Il quadro generale ci interessa tuttavia più delle sue possibili diramazioni ed arricchimenti. Da questo punto di vista ci interessa notare che il *tema della fusione da vicino ha una sua applicazione anche nel caso della pura continuità priva di variazioni interne* – e ciò significa non solo per una sequenza di sfumature cromatiche che varia gradualmente, ma anche per una superficie ricoperta in modo omogeneo di un unico colore, dove non vi è alcuna variazione graduale. Analogamente, per il nostro esempio sonoro, non solo nel di un glissando la cui altezza varia di grado in grado ma anche per un suono tenuto, la cui altezza non varia.

Ciò evidentemente potrebbe non essere del tutto ovvio. Infatti ciò che si chiede qui è che una superficie cromaticamente omogenea non venga considerata soltanto come tale, ma come consistente di momenti, di fasi cromatiche che concregono l’una nell’altra diventando così un caso particolare di una sequenza. Analogamente un suono tenuto viene interpretato come una fusione di fasi di identico contenuto sonoro che trapassano l’una nell’altra.

In realtà in questa estensione del problema si noterà che l’idea di descrizione fenomenologica non è affatto una descrizione cieca, in certo senso, non guidata da alcun pensiero. Uno stesso suono che perdura non è descrivibile in modo ovvio come una successione di fasi che germinano l’una dall’altra e così anche una superficie omogenea. Per proporre questa descrizione è in-

vece necessario che la condizione descrittiva del glissando o della sfumatura cromatica venga proiettata sul suono tenuto o sulla superficie cromaticamente omogenea. Questa proiezione a sua volta è motivata dall'intento di riportare entrambi i casi sotto il titolo della fusione "concreta" – nel primo caso della fusione fondata sulla somiglianza, nel secondo sull'eguaglianza contenuti.

Quest'ultimo problema è toccato al termine del §29 dove si dice che «ogni continuità contenutistica, per esempio quella di un suono di violino, è unità di *una fusione continua di fase in fase*; ed è solo nel divenire continuo, nell'ordinamento temporale che il contenuto può fondersi in forma continua» [p. 195]. E poco oltre: «L'unità del suono è *idealmente* risolvibile in fasi sonore. L'unità di queste fasi deriva, conformemente alla continuità temporale, dalla fusione della successione; questa fusione nella sua unitarietà può divenire possibile nel flusso del divenire temporale continuo solo se i dati si fondono senza differenze, se si fondono continuamente di fase in fase. In nessun luogo può quindi verificarsi una frattura, cioè una differenza contenutistica che emerga bruscamente» [p. 195].

106. Il problema della fusione, ed in particolare la relazione tra continuità e discontinuità ha in realtà una posizione centrale in tutta la tematica della sintesi – ed è già presente nel concetto stesso di emergenza in cui continuità e discretezza si implicano reciprocamente. A partire da questa prima evidenziazione dell'importanza di questo problema si prenderanno poi le mosse verso una ricerca tendente a mostrare i vari modi e i vari livelli in cui continuo e discreto possono intrecciarsi tra loro e possono variamente stratificarsi *le varie possibilità strutturali che giocano su queste due polarità*.

107. Elaboriamo brevemente, ampliandolo un poco, l'esempio che Husserl propone alla fine del § 29.

Un suono tenuto può distinguersi – e quindi proporsi come emergenza – da «uno sfondo sonoro generale», da un insieme di rumori indistinti che salgono dalla mia finestra che dà sulla strada. Questi rumori fanno da sfondo – e quindi rappresentano anche quell'omogeneità rispetto alla quale il suono tenuto contrasta e si differenzia. Si tratta tuttavia di una omogeneità non assoluta, perché è finemente spezzata dal rumoreggiare; non si tratta di uno sfondo per così dire liscio, ma increspato. Il suono tenuto è a sua volta caratterizzato dalla “fusione da vicino” e precisamente, dalla fusione fondata sulla sintesi di eguaglianza. L'eguaglianza tuttavia può riguardare solo la nota – non ad esempio l'intensità del suono, che può variare.

«Non in tutti i momenti contenutistici deve dominare la continuità. Per esempio, anche se si mantiene la continuità di una qualità sonora, per esempio come continua eguaglianza per ciò che concerne la qualità do, può egualmente aver luogo una frattura sul piano dell'intensità, un cambiamento improvviso dal forte al piano» [p. 195].

Se il mutamento di intensità è improvviso, avremo una rottura della continuità; ma il mutamento di intensità potrebbe a sua volta essere graduale: la nota tenuta che aumenta gradualmente di intensità può essere l'inizio di una melodia, che rappresenta a sua volta un'unità, che ha i propri richiami interni, in essa si effettuano sintesi a distanza, in essa agiscono, questa volta nell'ordine temporale, sia la somiglianza che la contiguità. Nella melodia il succedersi dei suoni può essere caratterizzato da varie forme di staccato o di legato, da pause – cioè da interruzioni – cosicché si ripropone a livelli sempre nuovi, e secondo i vari parametri, ovvero le varie qualità caratteristiche del suono, il gioco della continuità e della discretezza. Non sarebbe infine difficile riproporre i problemi posti da questo esempio in rapporto a scene percettive

di carattere visivo.

Un altro esempio di sintesi a distanza si trova alla fine del § 28 ed apre in realtà alcuni nuovi problemi. In precedenza la sintesi a distanza era stata concepita come formazione di una emergenza unitaria all'interno di un intero. Abbiamo citato due figure che hanno la stessa forma e lo stesso colore tra figure irregolari di colore differente. L'azione della sintesi a distanza può essere anche più complessa ed in luogo di dare luogo ad una formazione unitaria agire come fattore per mettere in rilievo una *parte interna ad un intero*.

L'esempio di Husserl è quello di un suono piuttosto breve che viene seguito a breve distanza dallo stesso suono – cioè da un suono di eguale altezza e timbro – ma di più lunga durata. In questo caso si avrebbe – osserva Husserl – un rafforzamento della *prima parte* del suono che risuona successivamente, e precisamente di quella parte che ha la stessa durata del suono precedente.

«Un esempio di partizione nella passività ci è dato dalla successione unitaria di un suono che dura per poco e di un suono che dura a lungo. In questo caso, una parte del suono che dura più a lungo emerge, se pur non nettamente, e guadagna attraverso la coincidenza, una posizione privilegiata rispetto al resto» [p. 186].

Si tratta a mio avviso di un esempio un poco faticoso che non lascia affatto trasparire il vero problema che si ha di mira e che è quello delle evidenziazione sintetica di una parte dell'intero attraverso un'emergenza che si trova al di fuori di esso. Sostituiamo allora questo esempio con quest'altro: Sia dato il suono A e poi, dopo una breve pausa, i suoni BCADE (che formano una unità temporale, un intero distinto dalla singolarità sonora A). Allora è chiaro che quando in questa seconda successione risuona il suono A esso viene vissuto con il senso della ripetizione e quindi riceve una evidenziazione e una distinzione rispetto alle

altre parti.

È interessante notare che possiamo dare di quest'esempio una variante che riguarda invece il piano visivo: sia dato un reticolo le cui parti non abbiano ragioni di prevalere particolarmente l'una sull'altra per forma o per colore. Ma sia dato accanto a questo reticolo una figura che ha esattamente la forma e il colore di una parte del reticolo. In tal caso avviene una sintesi di coincidenza, che rafforza e mette in rilievo la parte corrispondente all'interno del reticolo.

Questo secondo esempio è del tutto analogo a quello precedente e illustra la distinzione di una parte all'interno dell'intero dovuta all'azione di una sintesi a distanza.

20. Sintesi di coincidenza e ripetizione

108. L'intera esposizione di Husserl tende, ogni volta che è possibile, a proporre i temi della struttura del campo percettivo *secondo un orientamento dinamico*. Ciò risulta chiaro nella trattazione proposta del tema dell'eguaglianza e della somiglianza nel § 28 e nella trattazione del problema degli ordinamenti percettivi che forma invece il contenuto principale del § 29.

In rapporto alla sintesi fondata sull'eguaglianza si parla in particolare di *sintesi di coincidenza* (*Deckung*). Questo termine va inteso come se, nell'apprensione dell'eguaglianza vi fosse una *sorta di movimento* dall'uno all'altro elemento, in modo tale che si realizzi, *per la coscienza*, una sorta di sovrapposizione ed in questa sovrapposizione i contenuti in questione si rivelassero appunto coincidenti. In effetti la stessa parola di *coincidenza* allude, in tedesco, all'operazione del *ricoprire* [*Decken*] – ed essa viene impiegata in stretta connessione con la parola *congruenza* e con una parola di difficile traduzione che si è deciso di tradurre con *sovrapposizione* [*Ueberschiebung*]. *Congruenza* (*Kongruenz*) è termine che Husserl impiega indubbiamente rammentando il suo senso

all'interno della geometria elementare: due triangoli, ad esempio, si definiscono congruenti quando, in una sovrapposizione ideale, senza effettuare rotazioni, coincidono punto a punto. Ed il termine letteralmente significa qualcosa come «scivolare sopra» o «slittare l'uno sull'altro» (*Überschieben, Überschiebung*) va certamente interpretato in rapporto a questo richiamo geometrico. Potremmo dire che nella sintesi fondata sull'eguaglianza vi è coscienza della congruenza delle emergenze e questa congruenza è appunto rappresentata da una *tensione reciproca alla sovrapposizione*, allo slittamento dell'una nell'altra.

Avviene qui come se – ma si tratta evidentemente di un *come se* particolarmente accentuato – due figure eguali nella forma e nel colore, poniamo due quadrati rossi, fossero disegnati ciascuno su un foglio di carta semitrasparente e un foglio venisse fatto scorrere sull'altro fino alla piena coincidenza.

109. Questa concezione della sintesi di eguaglianza come coincidenza nel senso di sovrapposizione si comprende forse meglio pensando al caso della *ripetizione* – che in effetti è un tema particolarmente presente nel § 28. Il tema della ripetizione a sua volta va affrontato in primo luogo in rapporto alla dimensione temporale, piuttosto che a quella spaziale.

Ad esempio, parleremmo senz'altro di ripetizione in rapporto ad un suono di eguale altezza che appunto risuona più volte, parleremmo anzi in questo caso dello *stesso suono che viene ripetuto più volte e non di molti suoni che risuonano successivamente* – e si tratta di una circostanza che viene da Husserl specificamente notata [p. 184].

D'altra parte di fronte a più quadrati tutti eguali e disposti l'uno accanto all'altro tenderemmo a parlare di una molteplicità di quadrati eguali piuttosto che dello stesso quadrato ripetuto più volte. Più precisamente: parleremmo dello stesso quadrato ripetuto più volte, se in qualche modo si proiettasse sul complesso percettivo l'immagine temporale della successione, come se i

quadrati si succedessero l'un l'altro nello stesso modo in cui si succedono i suoni. Così quando ad esempio diciamo in rapporto ad una tappezzeria o a un disegno ornamentale che si tratta dello stesso motivo ripetuto più volte in realtà prospettiamo un modo di guardarlo: non in un colpo solo, ma come se lo percorressimo con lo sguardo passando successivamente da una configurazione all'altra.

In ogni caso, il tema della coincidenza e della sovrapposizione ha una sua particolare chiarezza proprio nella ripetizione considerata nell'ordine temporale – e quindi ad esempio in rapporto ad uno stesso suono che viene ripetuto. Potremmo dire semplicemente che affinché vi sia “coscienza della ripetizione” è necessario che il suono attuale riattivi il suono appena trascorso, che è ancora presente ritenzionalmente, e venga avvertito come un suono che *lo ripresenta* e che per questo *coincide* con esso. Mentre la parola coincidenza può apparire un po' forzata nel caso di due figure visive eguali che rimangono due, nel caso dei suoni ripetuti, in cui noi abbiamo comunque a che fare con suoni che hanno la stessa altezza, quella espressione si mostra indubbiamente più pertinente.

110. La tendenza a trattare i problemi della sintesi nel campo percettivo in termini di movimenti e quindi anche di tensioni dinamiche risulta ancora più evidente nelle considerazioni sulla somiglianza, che contengono degli spunti interessanti benché solo abbozzati e qui e là non troppo chiari. Chiaro è invece il nucleo del problema.

Mentre con eguaglianza intendiamo due contenuti che sono simili in tutto e per tutto (l'eguaglianza diventa così un caso particolare della somiglianza), quando parliamo di somiglianza soltanto ci riferiamo ad una coincidenza solo parziale, i contenuti in questione avranno momenti simili ma saranno anche caratterizzati da momenti di dissimiglianza.

Husserl suggerisce più volte che la presenza di questi mo-

menti di dissimiglianza siano da considerare come un elemento di vera e propria *conflittualità*. Si tratta di uno spunto interessante ma che, a mio avviso, non viene sviluppato adeguatamente e resta di conseguenza esemplificativamente poco chiaro. In effetti possiamo affermare in generale che, seguendo l'esempio semplice di Husserl che mette sulla scena percettiva un *quadrato rosso* ed *uno blu*, le due emergenze coincidono per quanto riguarda la forma, ma si trovano in contrasto per quanto riguarda il colore cosicché questo elemento agisce da controtendenza all'unificazione a distanza. Fin qui non ci sono problemi. Ma si dice anche che in caso di coincidenza parziale i contenuti dissimili tendono a *nascondersi* l'un l'altro. Si gioca qui sottilmente su un'ambiguità che è propria della radice della parola tedesca, che indica da un lato la coincidenza per sovrapposizione (*Deckung*), dall'altro alla sovrapposizione come copertura e nascondimento (*Verdeckung*). Le parti dissimili tenderebbero così a elidersi reciprocamente oppure ad entrare in un conflitto reciproco: Husserl parla anzi [cfr. p. 183] di *rimozione* [*Verdrängung*] di un contenuto da parte dell'altro.

«Se confrontiamo cose simili [in luogo che eguali] troviamo invece due momenti emergenti: da un lato la coincidenza sintetica in un elemento comune [nell'esempio la forma quadrata], quindi un momento identico, dall'altro il conflitto sintetico delle particolarità [=differenze particolari] di questo elemento comune, le quali nella sovrapposizione si rimuovono reciprocamente. Parliamo di rimozione perché una particolarità copre l'altra e ciò che è coperto tende a sua volta a scoprirsi e, apertosi un varco, a coprire ciò che prima era allo scoperto. Così avviene quando portiamo a sovrapposizione un quadrato rosso e un quadrato blu» [183].

Qui, a meno un fraintendimento da parte mia, vi è evidentemente l'affiorare di una problematica che è *molto mal sostenuta dall'esemplificazione elementare proposta*. Come abbiamo già detto è perfettamente sostenibile che la differenza cromatica faccia da

controtendenza all'unificazione sintetica dipendente dalla forma – e in questo senso si può parlare di conflitto. Mentre sembra evidente che l'esempio del quadrato rosso e del quadrato blu concepiti come dati nella presenza attuale non possa realmente sostenere il tema della coincidenza parziale e del conflitto così come viene proposto nel testo.

111. Tuttavia possiamo interpretare l'esempio per così dire grossolanamente – ed allora in parte i conti tornano. Se un quadrato blu disegnato su un foglio di carta non trasparente viene fatto scorrere su un quadrato rosso, allora effettivamente il blu copre e nasconde il rosso, “rimuovendolo”, e inversamente. Il fatto che si parli poi di conflitto e addirittura di tendenza della proprietà coperta a ritornare allo scoperto a mio avviso ha la sua giustificazione nell'ipotesi interpretativa che ho avanzato in precedenza secondo la quale Husserl ritenesse che queste analisi sulle dinamiche della percezione potessero servire da modello per analisi dirette sulla vita soggettiva in genere. Infatti in un campo più ampio di considerazioni, è perfettamente possibile pensare che un'associazione parziale nell'accezione illustrata, possa comportare delle coperture o scambi di senso.

Ad esempio, una situazione vissuta in passato *simile ma non identica* ad una situazione che mi si ripresenta attualmente può investire del suo senso la situazione attuale, impedendo od ostacolando (ed in questo senso, rimuovendo) quell'aspetto del senso della situazione *attuale* che la differenzia dalla precedente. Un caso come questo, benché richiami la problematica del rapporto presente-passato che abbiamo provvisoriamente messo da parte, potrebbe tuttavia illustrare assai bene il problema e rendere conto del modo in cui viene proposto in questo contesto il problema della dissimiglianza.

Potremmo schematizzare parlando di un evento vissuto E1 composto di momenti rilevanti A, B e C e di un altro evento vissuto E2, composto di momenti rilevanti A, B e D: e si può per-

fettamente immaginare che i due eventi possano fondersi l'uno nell'altro nel ricordo, ma che solo C oppure D si presenti in esso, e che quindi o C o D risulti "coperto". E si comprende anche che l'evento coperto tenda ad aprirsi un varco verso il proprio scoprimento.

21. Fenomenologia dei campi sensoriali

112. Di fatto si è ormai perfettamente compreso che la direzione nella quale ci muoviamo è quella di una realizzazione di una *fenomenologia dei campi sensibili* o *campi sensoriali* (peraltro, come abbiamo osservato or ora, con una sottintesa apertura verso le dinamiche conflittuali della vita soggettiva in genere).

Con la nozione di *campo sensoriale* intendiamo in primo luogo gli eventi fenomenologici relativi ad un determinato organo sensoriale.

«... ogni dominio sensibile è un dominio unitario per sé: ogni elemento visivo è collegato dall'omogeneità visiva, ogni elemento tattile dall'omogeneità tattile, ogni elemento acustico dall'omogeneità acustica, ecc. In un senso amplissimo possiamo parlare di campi sensibili unitari. L'uno è eterogeneo all'altro: sono dunque associati solo grazie alla temporalità del presente vivente. Accanto a questa unitarietà formale ogni campo possiede in sé una unitarietà di contenuti, una unità, che è appunto quella dell'omogeneità contenutistica» [p. 191].

Naturalmente a partire da questa nozione lata di campo sensoriale si potrà aprire una discussione tendente ad operare una delimitazione più precisa. Ci si può chiedere infatti: è realmente giusto parlare di campo sia per gli eventi visivi che per gli eventi olfattivi o gustativi? Le differenze sembrano così rilevanti da rendere sensata una possibile *restrizione* della nozione di *campo*, o

almeno la distinzione tra un *impiego proprio* dell'espressione ed un *impiego improprio*. Tutta la tradizione filosofica del resto – anche là dove non ha esplicitamente discusso la questione – ha sempre prestato una particolare attenzione soprattutto alla vista e alla tattilità, separando piuttosto nettamente questi due organi sensoriali dall'udito, il gusto e l'odorato.

Si comprende che la ragione di ciò sta nella centralità che assume il corpo – sia inteso come cosa materiale sia come corpo soggettivo (il “mio corpo”) – per la costituzione della realtà stessa. Per questa costituzione ciò che conta è soprattutto la *res*, il mondo è in primo luogo un mondo di cose. Ogni livello costitutivo di indagine deve convergere nel tentativo di rendere conto della posizione della *cosa* come cosa materiale, che rappresenta una sorta di sostegno della realtà stessa. Anche le nostre indagini tutte gravitanti sulla nozione di emergenza sarebbero subordinate a questo scopo finale.

113. All'interno di questa discussione non vogliamo peraltro addentrarci. Vanno solo segnalate senza metterle in discussione almeno due circostanze interessanti: per Husserl si parlerà di campo in senso improprio già in rapporto campo *acustico* – e tanto più dunque per il campo dell'odorato e dell'olfatto; inoltre sempre per Husserl la nozione di campo è rigorosamente delimitata, nel senso che essa è strettamente definita dall'omogeneità dei contenuti tra loro all'interno di un campo e quindi dall'eterogeneità di un campo rispetto all'altro. Ciò significa in particolare che il *livello delle sintesi* qui considerate non potrà mai riguardare ad esempio dati sonori e dati cromatici, oppure dati sonori e dati tattili.

Questo è a mio avviso un punto critico dell'intera impostazione husserliana. È vero infatti che una sintesi *attraverso* i campi sensoriali non può essere sostenuta come una sintesi che si muove soltanto sul piano dell'esperienza percettiva e memorativa. Ma occorre richiamare vivacemente l'attenzione sul fatto

che ogni percezione contiene indubbiamente *componenti di ordine immaginativo*. Ed io ritengo che sia ben difficile contenere la descrizione fenomenologica di una situazione percettiva senza prendere in considerazione proprio i suoi sconfinamenti immaginativi. Questo sconfinare verso l'immaginario è anzi, io credo, una caratteristica interna della struttura della percezione in genere. Quando ad esempio io qualifico un suono come ruvido oppure come morbido queste espressioni hanno *una precisa valenza descrittiva e nello stesso tempo immaginativa*. Vorrei quasi sostenere, stando a questo esempio, che la valenza descrittiva di cui quegli aggettivi non sono affatto privi si appoggia su quella immaginativa, e dire questo ha un significato interamente diverso che l'assumere queste espressioni come metafore aggiunte alla cosa stessa da una pura facoltà immaginativa estranea alla cosa stessa. Mi sembra giusto dunque sottolineare l'importanza di quelle che si possono chiamare *sintesi immaginative* anche ai fini di una fenomenologia della percezione, e segnalare come un limite della posizione di Husserl l'aver interamente eluso una simile problematica. Husserl tuttavia ha fornito elementi preziosi per una filosofia fenomenologica dell'immaginazione che io ho cercato di elaborare anzitutto nei miei *Elementi per una dottrina dell'esperienza* e nei saggi compresi nel volume *Le regole dell'immaginazione*, oltre che nell'ambito della filosofia della musica.

114. I compiti che ci si propone ponendo il problema di una fenomenologia dei campi sensoriali è quello di elaborare le caratteristiche relative ad ogni singolo campo, i principi essenziali, le legalità, le regole, ecc. H. parla addirittura di una «geometria, di una topologia di questi campi» pensando soprattutto al campo visivo: non si tratta certo della geometria nel senso comune (benché si parli di assiomi) ma di una geometria fenomenologica, che probabilmente ha degli importanti legami con la geometria come scienza astratta, ma che è in ogni caso distinta da essa in via di principio.

Le domande che ci porremo all'interno di uno sviluppo di una fenomenologia dei campi sensoriali sono ad esempio: che tipo di oggetti possono essere costituiti nel campo visivo ovvero nel campo acustico? Che tipi di configurazioni unitarie? Che tipi di modificazioni, di relazioni, di forme di ordinamento? Ovvero di contrasti, di sintesi in generale? In che modo è possibile operare suddivisioni all'interno di un campo sensoriale? In quali modi si pongono i rapporti tra intero e parte?

22. Progressioni

115. Dentro questo quadro è il caso di discutere il tema delle *forme di ordinamento* e quello del fenomeno della *localizzazione* facendo un passo indietro al § 29.

Finora abbiamo citato esempi di molteplicità unitarie di vario genere, ma non abbiamo esplicitamente parlato di un complesso ordinato, di una molteplicità ordinata e di forme possibili di ordinamento percettivo, anche se in realtà non abbiamo affatto potuto evitare di proporre esempi che contenevano già delle forme di ordinamento. Ad esempio abbiamo parlato già di sfumature cromatiche. Una sfumatura cromatica, proprio in quanto è una sfumatura, non può che presupporre un ordine, è precisamente un ordine di tipo particolare.

A questa unità di ordinamento «non appartiene soltanto in generale la formazione della coppia per somiglianza, ma una somiglianza particolare che qui si chiama incremento» [p. 187]

Pensiamo una sfumatura chiaroscurale nell'ambito dello stesso colore, oppure una sequenza di gradazioni che va dall'arancione al giallo.

Si tratta di una sequenza che, rispetto ai nostri problemi

precedenti, ha certamente una particolare caratteristica: ad ogni suo passo si registra un *incremento*, ad esempio: considerando un certo punto della sequenza il punto successivo sarà più chiaro o più scuro, nel caso della sequenza chiaroscurale; oppure, nel caso della sequenza dall'arancione al giallo il colore diventa sempre più giallo. Il termine tedesco che Husserl usa per indicare successioni come queste è *Steigerung* che si può tradurre con *incremento* o *accrescimento*. Forse si potrebbe anche tradurre con *progressione*.

Esempi analoghi tratti dal terreno della forma piuttosto che da quello del colore potrebbe essere una successione di triangoli disposti in ordine di grandezza crescente.

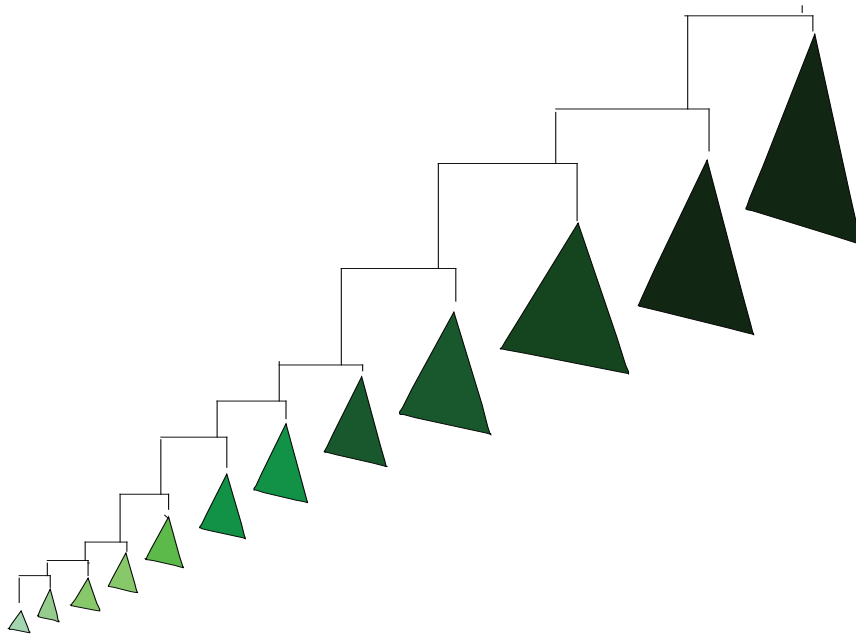
Occorre soffermarsi un poco su questo esempio, perché esso ci consente di chiarire meglio che nei casi precedenti il senso effettivo del discorso che andiamo facendo. Intanto proprio a proposito delle progressioni Husserl ribadisce più volte il termine di *fenomeno originario*. Ciò significa, in particolare, che si tratta di un fenomeno irriducibile ad altri, di una sintesi di tipo peculiare che non è ad esempio riconducibile all'apprensione di una coppia. Si noti in particolare che, benché la forma sia eguale, le dimensioni cambiano – se i triangoli fossero solo *due* potremmo realmente parlare di progressione? Qui si ha un interessante esempio di che cosa significhi ricercare una regola fenomenologica e quindi anche di che cosa sia in concreto una simile regola.

La ricerca di una regola fenomenologica si realizza in concreto variando la situazione percettiva in modo da constatare quali variazioni vengono indotte nel senso della situazione percettiva stessa.

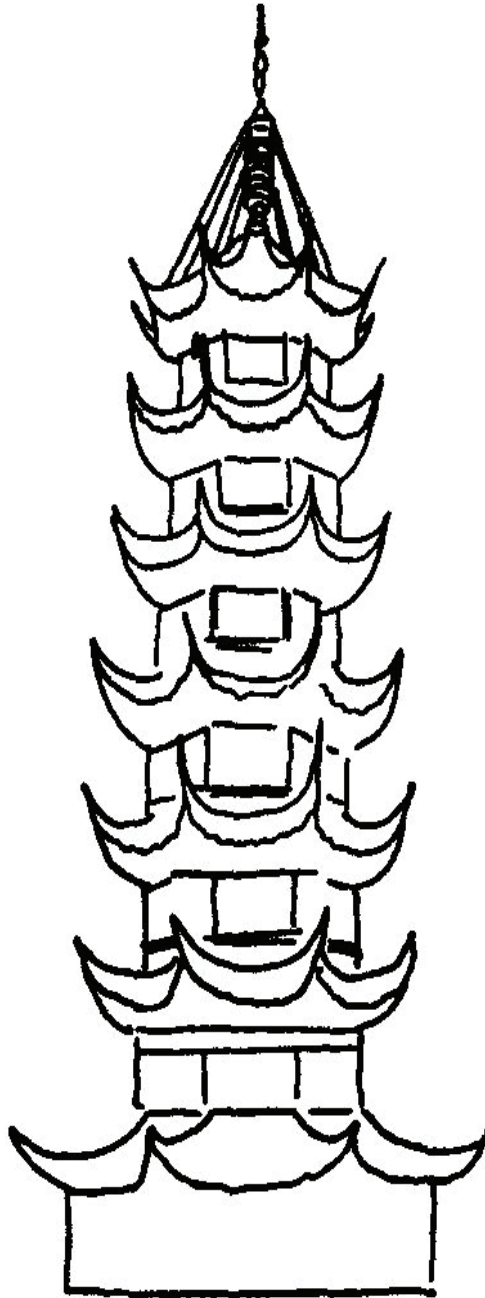
Dati due triangoli di diverse dimensioni non è affatto detto che l'uno venga appreso come un incremento dell'altro. Potrebbero essere appresi semplicemente come due triangoli che sono soltanto di dimensioni diverse. In realtà la peculiarità di questo tipo di sintesi sta nel fatto che la dissimiglianza viene integrata per così dire in una sintesi di identità: il senso effettivo dell'ac-

crescimento sta nell'espressione "lo stesso ma più grande", esattamente come nel caso della sfumatura cromatica io parlo dello stesso colore, ma più chiaro o più giallo.

«Si può notare che la coincidenza in un incremento [in una progressione], sebbene non sia un'eguaglianza, è tuttavia particolarmente stretta. Ciò che è minore non si ripete certo semplicemente in ciò che è incrementato: eppure, quest'ultimo è ancora lo stesso, ma è anche di più» [p. 175].



L'esempio puramente visivo di una sequenza di triangoli che diventano sempre più grandi in realtà riceve il suo senso di progressione dall'idea di uno *stesso* triangolo che cresce – idea che si imporrebbe indubbiamente se supponessimo che ci venisse proposto un triangolo alla volta in una successione temporale. E questo è un punto che Husserl non manca di notare [p. 187]. Ciò significa che quando si produce un'apprensione di progressione un sorta di senso temporale si proietta sulla sequenza, come se essa avesse il carattere di uno sviluppo.



Ma allora affinché si produca una simile apprensione debbono essere soddisfatte alcune *regole*: ad esempio sembra giusto affermare che i triangoli debbono essere più di due, e questo perché nel senso dell'apprensione percettiva deve sedimentarsi passivamente il senso del *sempre più*. In certo modo la progressione deve spingersi sempre un *poco oltre* quello che di fatto vediamo prospettando la possibilità di una prosecuzione; oppure deve essere fatta in modo tale da proporsi come una progressione chiusa, come nel caso di una progressione dal bianco al nero.

Un'altra condizione che può essere formulata in termini di regola è che la progressione si muova per passi *abbastanza piccoli* – cioè la differenza di dimensioni rispetto al triangolo successivo non deve essere troppo grande. Se il passo è invece molto ampio si indebolisce la possibilità di cogliere un elemento come accrescimento del precedente, o addirittura di cogliere l'intera successione come uno sviluppo di un unico elemento che si accresce. Si comprende anche, da questa regola, che una sequenza continua ha carattere fondamentale rispetto all'intero problema delle progressioni.

Naturalmente il tema della progressione può essere sviluppato in varie direzioni, pensiamo soltanto all'importanza che esso riceve nel campo dei fenomeni sonori, anzi nel campo della musica stessa. Ma non va trascurato che attirando l'attenzione sul tema della progressione Husserl pensa anche certamente a problemi che riguardano le forme fondamentali del pensiero astratto. È interessante notare ad esempio che l'idea della prosecuzione illimitata possa essere proposta direttamente da una situazione percettiva, cioè che *essa si imponga appunto passivamente all'interno di un modello percettivo*.



23. Luoghi e sistemi di luoghi

116. Nel § 29 viene introdotta anche la *nozione di localizzazione*. Come abbiamo già osservato un campo percettivo privo di emergenze è una pura nozione limite, ma che è lecito per noi esemplificarlo con un foglio bianco che sia il più possibile omogeneo. In esso – potremmo dire – non sono presenti *luoghi*. Invece, non appena si presentano delle emergenze esse assumono subito una *disposizione locale* [*Lokalität*], fanno apparire un *luogo*.

Ciò significa che un'emergenza verrà caratterizzata come localizzata a destra, a sinistra, in alto in basso, al centro dello spazio percettivo considerato. Si tratta del riconoscimento di coordinate fenomenologiche che saranno indubbiamente soggettive, e quindi in questo senso relative, ma questa soggettività e questa relatività non toglie che la presenza di queste determinazioni contribuisca in modo determinante alla strutturazione del campo percettivo. Occorre anche notare che questa relatività è qui puramente sottintesa e su di essa non bisogna attirare l'attenzione più di tanto altrimenti si corrono diversi equivoci. Parlare del centro del campo percettivo o affermare che una emergenza si trova a destra o a sinistra significa fornire delle indicazioni locali ben determinate, e non caratterizzabili o rovesciabili a piacere.

È opportuno sottolineare che la localizzazione è naturalmente del tutto indipendente dai contenuti percettivi che vengono localizzati, e quindi appartiene agli elementi formali che sono in certo senso precostituiti anche se, come ho notato in precedenza, le emergenze sono necessarie per fare apparire le località.

«Consideriamo il campo visivo e i dati particolari che in esso si fanno avanti. Essi hanno l'unità dell'omogeneità, ma ciò non è ancora sufficiente a costituire un ordine. Tuttavia troviamo anche qui ordinamenti e, come nel tempo, già indipendentemente dall'elemento contenutistico che qui si ordina. Nel

campo visivo, preso in senso puramente immanente [=fenomenologico], abbiamo possibili serie che possiamo designare linguisticamente solo avvalendoci di apprensione oggettive. Così un ordinamento della coesistenza di macchie di colore qualsiasi o di figure nettamente delimitate si trova nell'ordinamento destra-sinistra e nell'ordinamento sopra-sotto o in una determinata direzione verso destra in alto, ecc.» [p. 189].

In questa citazione si parla anche di direzioni. La possibilità di un'articolazione fondamentale della spazialità percepita fa sì che possano essere operanti non solo delle sintesi che si riferiscono all'identità del luogo, ma anche che possa darsi una unità-di-direzione che è definita dall'apparire di emergenze che sono per così dire orientate verso uno stesso luogo. Gli elementi di un complesso possono essere colti unitariamente in forza del fatto che essi hanno tutti una unità di direzione caratterizzata, ad esempio, verso destra in basso.

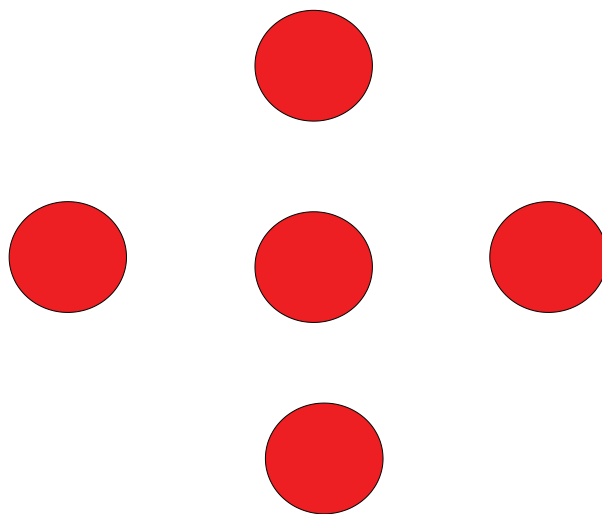
Inoltre – e qui abbiamo una relatività in certo senso di secondo grado – una emergenza B può essere sopra o sotto, a destra o a sinistra di un'emergenza A, e ciò significa naturalmente assumere come riferimento centrale l'emergenza A, e quindi costruire un *sistema di luoghi* relativamente ad A.

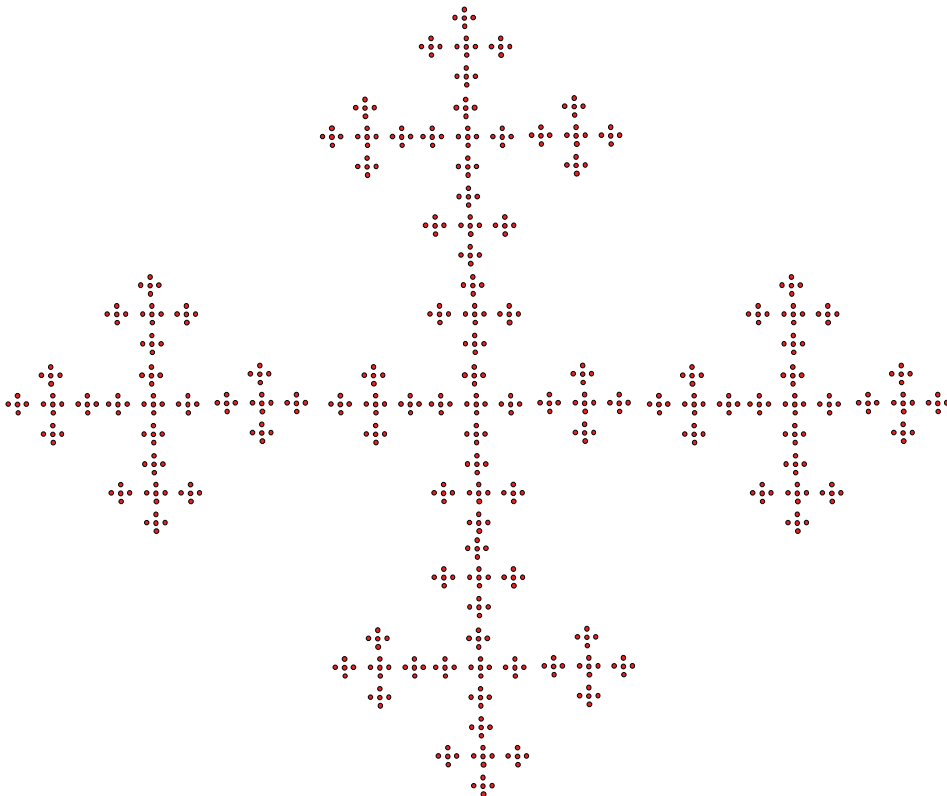
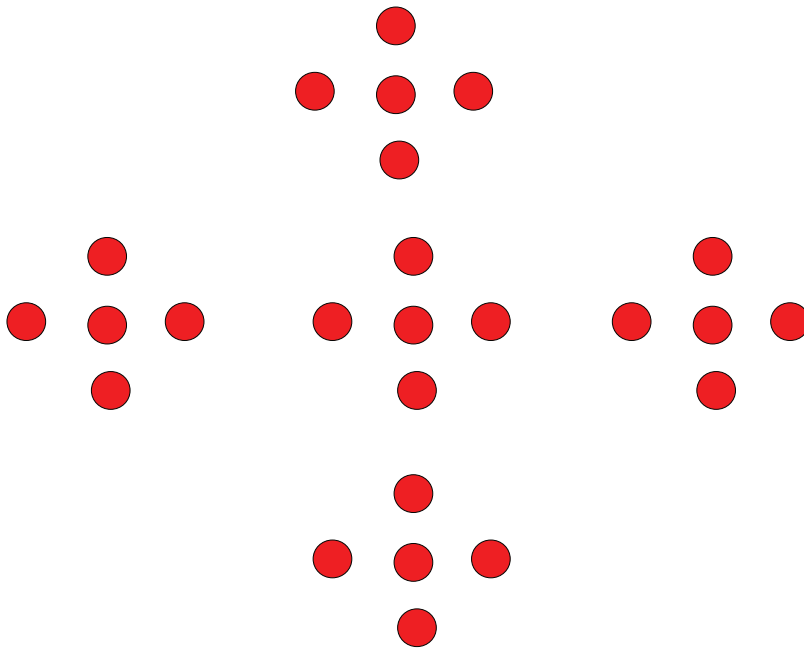
La nozione di sistema di luoghi o anche, come dice esattamente Husserl, di sistema di posizioni (*Stellensystem*), che può riguardare in generale sia l'intera situazione percettiva sia una sua parte, si riferisce naturalmente ai possibili ordinamenti realizzati sulla base della localizzazione. Le posizioni formano un sistema in quanto sono tra loro *concatenate* – questo concetto di *concatenazione* (*Verkettung*) è dominante in tutta la tematica delle forme d'ordine. Ed in effetti il problema di un ordine fondato sulla localizzazione ha qualche analogia con i casi discussi in precedenza. Ciò spiega anche il frequente uso del termine *serie* (*Reihe*) anche in questo contesto.

Ad esempio: un caso elementare di relazione di ordine fondata sulla località è l'essere-a-destra-di. Ora non evidentemen-

te la stessa cosa l'apprendere quattro rettangoli semplicemente come *una pura molteplicità*, dunque come quattro rettangoli, ed invece come quattro rettangoli che sono ordinati secondo questa relazione. In questo secondo caso è presente in primo luogo l'iterazione della relazione e la struttura della concatenazione. Si può anche dubitare che un ordinamento come questo sia realmente colto come tale e che non abbia bisogno invece di una condizione temporale aggiuntiva, in cui una figura si aggiunge via via alla destra dell'altra. Questa idea di un movimento di cui la struttura percettiva è un risultato va tenuto presente in questo genere di considerazioni, perché la struttura assume spesso il senso che essa ha proprio sulla base di un simile riferimento implicito che può essere naturalmente del tutto ideale.

Sotto il titolo di *sistema di posizioni* rientra ogni problema che riguarda la forma che una determinata configurazione riceve in forza di sintesi fondate sulla località. A questo proposito è interessante l'espressione di *linee degli ordinamenti locali* che sono le linee che formano il *tracciato di questi sistemi*. Ad esempio, le emergenze di una situazione percettiva potrebbero essere *disposte a croce*, e ciò significa appunto che se tracciassimo delle linee tra i luoghi occupati otterremmo il *tracciato di una croce*.





Otteniamo in questo modo un'interpretazione molto chiara dell'idea, che spesso viene formulata nella tradizione filosofica, dello spazio come ciò che istituisce un ordine tra entità coesistenti. Questa idea significa ora che vi sono articolazioni possibili della spazialità fenomenologica sulle quali si fondano sintesi della localizzazione. Il tracciato a croce risulta dall'intersezione di due *serie* – l'una nella direzione sinistra-destra, l'altra nella direzione *sopra-sotto*. Questo è un caso di concatenazione complessa – per quanto elementare. In certo modo nello spazio le concatenazioni possono espandersi in ogni direzione, ed anche stratificarsi in modo molto vario – saremmo tentati di dire “a rete”, espressione che non copre probabilmente ciò che vogliamo dire, ma che si contrappone abbastanza efficacemente alla *concatenazione lineare* che è tipica invece dell'ordinamento temporale.

«...analogamente al campo della successione, in quanto campo originario dell'ordinamento con posizioni temporali variabili, vi è anche qui un campo di posizioni dell'ordinamento che nella coesistenza predelineano un concatenamento. Anche qui si separano, e in modo nuovo, forma e contenuto: da una parte la forma dell'ordinamento locale e dall'altra come contenuto, ciò che viene ordinato, ciò che... sta in questo e quel luogo (*Lokalität*) visivo occupandolo. Ma per il vero vi è qui una considerevole differenza: la successione è una concatenazione unica, lineare, sempre di nuovo eguale. Nel campo visivo invece i dati non si danno tutti e sempre in un concatenamento, in un ordinamento identico e lineare, ma possono originariamente formarsi diversi concatenamenti seriali, e diversi contemporaneamente, cosicché nel campo sono racchiuse molte linee in quanto sistemi delle posizioni della località» [p. 189-190].

Vi è dunque un parallelismo problematico tra spazio e tempo sotto questo profilo degli ordinamenti come attinenti unicamente alla forma spaziale ed alla forma temporale. Ma la forma temporale consente una unica forma di ordinamento possibile –

quello della successione – mentre la forma spaziale contiene una potenzialità di ordinamenti possibili.

E' chiaro infine che anche in questa problematica Husserl tiene d'occhio problematiche «matematico–formali». Ad esempio, la distinzione tra concatenazioni (*Verkettungen*) e meri insiemi (*blosse Mengen*), e in generale l'*individuazione di pattern intuitivi* relativi a possibili forme di concatenazione potrebbero avere un rilievo per l'apprestamento di nozioni formali.

24. Affezione

117. Parlando di *impressioni* Hume aveva proposto un termine polivalente che tocca a noi dipanare nei suoi vari sensi. Fra questi vi è quello dell'*essere colpiti* ed è proprio in questa accezione che va assunta l'espressione impiegata da Husserl di *affezione* (Terza sezione, cap. II). Peraltro si tratta di un termine kantiano, e da Kant, non da Hume, la trae Husserl. L'origine è latina, e rimanda al verbo *afficere* e al sostantivo *affectio*. Il significato primario di *afficere* e dunque di *affectio* è quello dell'*influire*, proprio nel senso dell'essere colpiti, dell'essere impressionati, di subire le conseguenze di un'impressione. L'*affectio* indica poi per estensione uno stato d'animo, una disposizione del sentire; infine indica la passione – in corrispondenza al greco *pathos*.

118. Si tratta ora di rendere conto del senso di questa nozione e in particolare della sua relazione e differenza con la nozione di *emergenza*, ma anche per quale motivo Husserl ritenga che questo tema solleghi un *riesame fenomenologico della nozione di inconscio*. Nello stesso tempo esso ci introduce all'interno della problematica vera e propria dell'*associazione*: infatti, benché sia vero che possiamo usare il termine di associazione in un'accezione generale come equivalente a quello di sintesi, è altrettanto vero che in Husserl esso ha anche un significato più particolare, riguardando

propriamente le sintesi che potremmo chiamare di *ridestamento* – cioè le sintesi che operano in modo da portare alla luce un contenuto nascosto o in ogni caso un contenuto non attualmente presente (anche: *che non si trova al centro della presenza attuale, ma ai suoi margini*).

119. L'ottenere chiarezza su questi tre problemi, e quindi sui *rapporti tra affezione ed emergenza, tra affezione e inconscio e tra affezione e l'associazione intesa come ridestamento* è il nostro compito più importante, anche se non potremo seguire passo passo il testo che manifesta qualche incertezza sulla strada da seguire.

120. Il primo chiarimento sembra il più semplice da ottenere. L'emergenza è una formazione unitaria dovuta a diversi fattori, ed in ultima analisi a fenomeni di fusione (concrescenza) e di contrasto. La considerazione delle emergenze richiede in realtà una pure considerazione "noematica", cioè volta al lato oggettivo. Ma un conto è che un dato sia emergente rispetto ad un contesto, ed un altro è che questa emergenza sia colta come tale, che essa *ci colpisca*. Nulla ci garantisce che la dinamica del colpire – quindi delle affezioni – ricalchi la dinamica delle emergenze come tali. Vi sono emergenze che non ci colpiscono, o vi sono emergenze che ci colpiscono solo in certe circostanze. È ciò che Husserl chiama il *relativismo delle affezioni* – relativismo che evidentemente rimanda ad un fattore soggettivo che in via di principio inerente alla nozione di affezione.

Tutte i nostri cenni analitici precedenti sono stati condotti senza implicare il fenomeno dell'affezione, ovvero, che è lo stesso, sono stati condotti neutralizzando il fenomeno dell'affezione con la tacita intesa che tutto ciò che aveva carattere di emergenza aveva anche carattere affettivo – ciò era in grado di colpirci.

 25. Il ridestamento dell'io e le affezioni latenti

121. Ma vogliamo muoverci intanto per piccoli passi: all'inizio del § 32 Husserl ci gratifica con una definizione della nozione di affezione:

«Con affezione intendiamo lo stimolo coscienziale, l'impulso [Zug] peculiare che un oggetto cosciente [=dato alla coscienza] esercita sull'io. Si tratta di un impulso che trova soddisfazione [=si compie, si realizza, arriva a compimento] nel *volgersi dell'io* e che da qui si dispiega nella tendenza verso l'intuizione originalmente offerente che disvela sempre più il se stesso oggettuale [=ciò che l'oggetto è in se stesso], nella tendenza quindi verso la presa d'atto, verso l'osservazione più dettagliata dell'oggetto» [p. 205].

A questa definizione conviene subito associare la distinzione che segue poco dopo tra l'*affezione* che si realizza effettivamente e la *tendenza affettiva* (potremmo anche parlare di *affezioni latenti*) che viene descritta invece come una potenzialità dell'affezione.

«I dati sensibili (e quindi i dati in generale) indirizzano verso l'io-polo dei raggi [frece] dotati di forza affettiva che non sono tuttavia sufficientemente forti per raggiungerlo e non si trasformano quindi effettivamente in uno stimolo ridestante per la soggettività» [p. 206].

Notiamo subito che anche nell'ambito problematico che ci accingiamo ad esplorare e che sembra esigere un allargamento della riflessione alla vita del sentimento in genere – e proprio parlando dell'affezione che ha in sé una scossa emotiva e che contiene in ogni caso l'idea di un turbamento – *la ricerca di Husserl è sempre unilateralmente e, diciamo pure, intellettualisticamente spostata verso il lato conoscitivo*. L'affezione stimola l'io ad ulteriori passi nell'approfondimento della conoscenza dell'oggetto. Si tratta peraltro

di un limite che può essere in via di principio superato e che queste ricerche possono avere un significato entro un ambito più vasto di considerazioni.

122. In esse si prospetta un nuovo modo di concepire il campo dell'esperienza. L'io è un io che viene ridestato dall'affezione – dunque l'io è posto anzitutto come un *io dormiente, un io che è dimentico del mondo così come è dimentico di sé*. Il campo percettivo invece è proposto come un campo di *latenze affettive* attraversato da *forze* che si dirigono verso l'io, come un campo fatto di “raggi dotati di forza affettiva” – in luogo di raggi potremmo parlare di frecce scoccate in direzione dell'io, alcune di queste non raggiungono il bersaglio. Quando una freccia raggiunge l'io e dunque lo ridesta, comincia il processo inverso: l'io ridestato *si rivolge verso l'oggetto manifestando il proprio interesse*.

26. La metafora del sonno, il passato, l'inconscio

123. In questa singolare descrizione cominciamo a scorgere alcuni problemi ed alcune connessioni. L'affezione può agire soltanto con la collaborazione dell'io, cioè vi è un campo di motivazioni soggettive che la rendono possibile. E vi è già un problema nel capire come possa un io dormiente essere tuttavia esposto alla presa dell'affezione – il problema cioè di come qualcosa che è caratterizzato come *assente* possa essere riportato alla *presenza*. Se lo può, si trattava allora di un'*assenza relativa*, di qualcosa che non c'è e tuttavia in qualche modo c'è, di uno «zero che tuttavia non è nulla», come si ripete più volte in questo capitolo. In effetti già qui si annuncia il tema dell'inconscio, così, come quello del ridestamento e della tematica dell'associazione nel senso stretto in cui la abbiamo precedentemente definita. *La metafora del sonno, a ben vedere, riguarda infatti anche la nozione del passato, la nozione di inconscio, più in generale la distinzione tra livelli di coscienza – anzi è proprio*

quest'ultima idea, l'idea di diversi livelli di coscienza e di un movimento tra questi livelli che qui comincia ad affiorare.

L'assenza dell'io – l'io dormiente – può essere intesa unicamente come sospensione dell'interesse verso le cose che mi circondano – così come quando siamo assorti nei nostri pensieri. Il mondo circostante brulica di cose – di emergenze – che mirano attrarre su di sé la mia attenzione.

È opportuno sottolineare che, benché si parli ora dell'attività delle cose e dell'inattività dell'io, tuttavia questa assenza dell'io – nel disinteresse – va intesa come una latenza, un *avvertire inavvertitamente*. Questa è la situazione enigmatica a cui più volte allude Husserl in questo capitolo. E di fatto più che nel caso del sonno una simile espressione apparentemente contraddittoria è invece particolarmente adatta per esprimere la condizione dell'io *immerso nei suoi pensieri*. Per caratterizzare questa condizione non diremmo che l'io semplicemente non percepisce: invece percepisce tutto ciò che gli accade intorno, vede le cose che lo circondano, ma con uno *sguardo assente*, e così sente i rumori, i passi nella stanza accanto, i rumori che vengono dal di fuori. Solo che ad essi non *vi fa caso*, ad essi non presta attenzione. Non è ad essi interessato. Poi accade che una emergenza abbia, una forza impulsionale maggiore – una maggiore forza affettiva: l'io viene sottratto dai suoi pensieri e si rivolge verso ciò che lo colpisce. Vi è prima un campo di latenze – poi una latenza che viene attualizzata. (Il termine di forza impulsionale come equivalente a quella di forza affettiva mi sembra appropriato).

Si vede subito che la nozione di affezione e di forza affettiva è qualcosa di profondamente diverso da quella di emergenza, ma nello stesso tempo essa è legata ad essa in modo piuttosto stretto. In taluni casi anzi sembra abbastanza difficile districare l'una dall'altra.

124. La limitazione imposta che toglie di mezzo ogni forma per così dire evoluta e complessa della vita emotiva arriva ad ammet-

tere come differenza significativa la differenza elementarissima del gradevole e dello sgradevole:

«Dalla sfera del sentimento possiamo poi solo prendere i sentimenti originariamente congiunti con i dati sensibili» [p. 207].

Questa limitazione è peraltro dovuta alla scelta analitica di iniziare a cogliere il problema al suo stadio più elementare, e quindi escludendo i fattori temporali del passato e del futuro che sono portatori della ricchezza di senso:

«Analizzando il livello genetico più basso noi poniamo il problema di quell'astrazione che è necessaria in vista di una genesi sistematica: facciamo quindi come se il mondo dell'io fosse costituito solo dal presente impressionale e come se non vi fosse alcuna appercezione che oltrepassi questa cerchia e che tragga la sua origine da legalità soggettive che si spingono più in là di essa, come se non vi fosse alcuna conoscenza acquisita nella vita mondana, alcun interesse estetico e pratico, alcuna valutazione, ecc.» [207].

Ma non vi è dubbio che questa limitazione non soltanto *impoverisca* enormemente la trattazione della problematica dell'affezione, ma anche che *renda difficoltosa una chiara distinzione della stessa nozione di emergenza rispetto a quella di affezione*. Il lettore può avere nel corso della lettura spesso la sensazione che i due concetti siano differenti, ma nello stesso troppo vicini, e si tratta a mio avviso di una *sensazione del tutto giustificata*.

27. Emergenza e forza affettiva

125. Tentiamo allora di vederci un po' più chiaro su questa distinzione. Intanto il contrasto fa parte delle condizioni dell'affezione – nessun dato che non prenda rilievo da uno sfondo può

sviluppare una forza affettiva – ma ciò è quanto dire che «l'affezione presuppone anzitutto l'emergenza» [p. 206]: ma anche che *all'emergenza come tale va attribuita in linea di principio una forza affettiva latente* e la stessa gradualità del contrasto comporterà una gradualità nell'intensità della forza affettiva sempre intesa come pura latenza. Vi saranno poi *contrastanti concorrenti* che a loro volta staranno alla base di *forze affettive concorrenti*. La differenza sta nel fatto che il contrasto rappresenta una condizione necessaria ma non sufficiente per l'affezione.

“Uno stesso contrasto può effettivamente esercitare uno stimolo sull'io ed in un'altra occasione può accadere che l'io non venga raggiunto dalla tendenza affettiva” [p. 206].

Le ragioni dell'attualizzazione di una forza affettiva non sono dunque solo nel contrasto e nell'emergenza, ma nel lato propriamente soggettivo. Come abbiamo già osservato, tuttavia la riduzione operata dell'ambito emotivo al gradevole e allo sgradevole ci lascia assai poco spazio per l'esemplificazione e quindi per l'elaborazione di questo problema.

Ecco in ogni caso l'esempio di Husserl di cui dobbiamo far tesoro:

“Per esempio, ci colpiscono singole figure colorate che emergono e contemporaneamente, vi sono rumori come il trambusto delle carrozze, le note di una canzone, così come odori che emergono, ecc. Tutto ciò si dà simultaneamente, e tra queste cose è la canzone che si afferma in quanto noi, nell'ascolto, siamo rivolti ad essa soltanto. Il resto tuttavia ci stimola. Se però sopravviene un potente boato, come quello di un'esplosione, allora esso non elimina solo le particolarità affettive del campo acustico, ma anche quelle di tutti gli altri campi. Ciò che altrimenti ci parlava, per quanto poco lo stesso a sentire, non può giungere sino a noi” [p. 206].

Questo esempio è abbastanza efficace. Intanto appare chiaro da

questo passo non solo che le emergenze sono condizioni dell'affezione, ma anche che adottando il punto di vista della problematica dell'affezione dobbiamo attribuire alle emergenze delle *forze affettive latenti* la cui intensità corrisponde all'intensità del contrasto. Come si dice alla fine: ci sono cose che ci parlano anche se non le stiamo a sentire. Così vi sono forme colorate, ad esempio dei manifesti nella strada, rumori di vario genere, la gente che chiacchiera e passeggia, rombi di motori ecc. – ma all'improvviso sono colpito dalle note di una canzone, è essa che ha la maggior forza affettiva e quindi io mi rivolgo ad essa. *E per quale motivo sono colpito?* Qui è interessante intanto che si debba cercare un motivo (problema che nell'emergenza come tale non si pone) e a quella domanda io posso rispondere: quella canzone mi è nota, ha per me un peculiare valore emotivo. Va anche notato che *sta nello spirito dell'esempio che il contrasto che caratterizza l'emergenza che mi colpisce non sia necessariamente il più intenso di tutti:* nel rumoreggiare io sono colpito da quella canzone che è magari cantata con un fil di voce, da un'emergenza piuttosto debole che tuttavia assume la massima forza affettiva. È chiaro che qui stiamo distinguendo la componente oggettiva (sia pure sempre in senso fenomenologico) da quella soggettiva.

D'altro lato può anche darsi che un contrasto sia così forte da soverchiare ogni altro: un'emergenza si impone ed assume la massima forza affettiva per motivi del tutto indipendenti da componenti di ordine soggettivo. Viene qui fatto l'esempio di un boato particolarmente forte e quindi di un contrasto estremo che toglie di mezzo ogni *concorrenza* e ci colpisce proprio per la sua forza *obbiettiva*. Esso opera una vera e propria *copertura* [*Verdeckung*] di tutte le altre tendenze – parola che abbiamo già incontrato e che in questo contesto sembra particolarmente appropriata. Potremmo dire che vi è *copertura in generale quando una o più tendenze vengono ostacolate ed impedita da una tendenza che ha una più forte tendenza affettiva*. In questa formulazione risentiamo naturalmente la possibilità di un discorso che si estenda ad un dina-

mismo psichico di carattere generale. Il dubbio che il termine di *affezione* sia stato scelto anche per la sua parentela con l'affettività in senso comune non sembra affatto infondato.

126. *Un'emergenza può essere considerata come provvista di una forza affettiva latente* – quando un'emergenza è per così dire al di fuori del campo dell'attenzione dell'io essa può essere considerata come *una forza affettiva di grado zero* [p. 212]. Talvolta si parla anche, nello stesso senso di un carattere preaffettivo che spetta alle emergenze, oppure di «*legalità preaffettive della formazione di unità*» che sono naturalmente che null'altro che le legalità sintetiche considerate come legalità che sono portatrici di una forza affettiva latente. Questa terminologia accentua l'importanza della tematica dell'affezione e la generalizza. L'affezione diventa una condizione necessaria per ogni unificazione.

«... ci si chiede se l'affezione non sia già una condizione essenziale della realizzazione di ogni sintesi costitutiva e se non vi debba essere una relazione tra questi due momenti: da un lato la peculiarità preaffettiva degli elementi, insieme ai presupposti essenziali, ad essa relativi, della formazione di unità, dall'altro l'affezione stessa. È necessario dunque prendere in considerazione da un lato la possibilità che tutte le fusioni e le separazioni attraverso le quali le unità oggettuali sorgono nel campo del presente abbiano bisogno di una vivacità affettiva per potersi in generale sviluppare, dall'altro il fatto che esse forse non potrebbero svilupparsi se le condizioni oggettive dell'unificazione fossero sì soddisfatte, ma la forza affettiva fosse nulla» [p. 223].

127. Porre l'accento su questo punto significa anche accentuare l'importanza dell'associazione intesa non più genericamente come un equivalente al termine di sintesi, ma con esplicito riferimento alla *tematica del ridestamento*. È anzi l'intera tematica della sintesi a ricadere sotto quest'ultima tematica. Ciò riceve il suo

significato più pieno dal fatto che quando si parla di ridestamento si parla anche di *differenti livelli della coscienza*. Questo concetto comincia già a proporsi nella considerazione della soggettività come diversamente attratta dalle forze che agiscono nel campo del presente.

128. In questo contesto che fa intravedere la nozione di inconscio, deve essere considerata la tematica della *propagazione dell'affezione*. La forza affettiva di un evento non resta necessariamente isolata sull'evento stesso, ma tende a trasmettersi ad altri eventi – e questo in forme diverse e con conseguenze diverse, talora promuovendo certe tendenze, talaltra ostacolando. Husserl si propone il problema di una ricerca destinata ad individuare quelle che egli chiama *le leggi della propagazione dell'affezione* (§ 33). Il testo suggerisce anche una definizione dell'affezione che vale la pena di annotare:

«Per ciò che concerne l'oggetto possiamo anche dire che l'affezione è il ridestamento di un'intenzione diretta su di esso. Possiamo allora chiederci se non vi siano leggi della propagazione del ridestamento intenzionale» [p. 202].

Per chiarire l'idea di propagazione dell'affezione, è possibile almeno inizialmente ricollegarsi ad un esempio di cui ho già commentato nel saggio intitolato “Una passeggiata sulla collina di Loreto” (ora in *Fenomenologia e psicologia della forma*, Lulu.com, 2013), che prende le mosse da un breve racconto qui riferito [p. 211].

Durante una passeggiata serale su una collina da cui si gode un bel panorama sulla valle del Reno, Husserl racconta di aver visto senza particolare attenzione una fila di luci lontano nella valle. Naturalmente si tratta di un intero strutturato – la parola “fila” allude appunto ad una forma di ordinamento ed in forza di questa forma di ordinamento questo raggruppamento ci appare in modo unitario [p. 211]; ma poiché non prestiamo attenzione

ad essa, ci appare come “caso zero del ridestamento” [p. 212]. Questa fila è dunque qualcosa che vediamo e non vediamo – appartiene a quella che Husserl chiamerà, con espressione molto significativa, “anticamera dell’io”.

Supponiamo ora che avvenga una modificazione improvvisa, ed una delle luci di questa fila cambi il proprio colore, da bianca che era diventi rossa – oppure cominci a lampeggiare o ancora diventi improvvisamente più luminosa. In forza di questa modificazione veniamo colpiti da quel punto luminoso – avviene dunque un ridestamento. L’io si rivolge ad esso. Ma poiché questa modificazione è inserita in una struttura unitaria – la fila – *la modificazione intervenuta in questo elemento della fila agisce sull’intera fila*, facendola apparire con maggior evidenza.

Ecco un buon esempio che illustra in che senso si parla di propagazione dell’affezione. La forza affettiva della luce singola che varia – e quindi introduce un elemento di contrasto – conferisce agli altri membri della configurazione ed alla configurazione stessa quello che Husserl chiama *rilievo affettivo*.

La trasmissione della forza affettiva, vogliamo notarlo, avviene qui dalla parte all’intero. E ciò naturalmente soggiace a certe condizioni. Ad esempio se la luce singola diventa troppo intensa, quindi se il contrasto è troppo forte può essere che essa assorba su di sé tutta la nostra attenzione, impedendo ed ostacolando la stessa manifestazione della fila come intero [p. 212].

La propagazione, che nell’esempio prendeva l’avvio da una parte all’intero, può peraltro verificarsi anche nella direzione inversa. Possiamo infatti supporre – senza variare l’esempio iniziale – che la fila ci abbia anzitutto colpito come tale, quindi l’intero stesso abbia la massima forza affettiva. Ma ciò significa che questa forza si propaga anche ai singoli componenti della fila che assumono rilievo ad un tempo come luci singole e come luci strutturate in una fila.

«Da questi esempi scorgiamo anche un'importante differenza relativa al modo di datità degli oggetti per il soggetto di coscienza. Talora la datità dell'intero... precede le parti, talora la datità delle parti precede invece l'intero. Ciò dipende dalle mutevoli condizioni dell'affezione, e fondamentalmente dalle condizioni che determinano oggettivamente l'unità delle cose»[p. 213].

Si spiega così in questo esempio sia la nozione di propagazione dell'affezione sia quella delle regole e delle condizioni di essa.

Un altro esempio, diversamente orientato ma significativo, è quello di un suono inizialmente forte – che prima prevale su altri suoni dell'ambiente circostante proprio per la sua intensità e che attrae su di sé il nostro interesse e che poi va spegnendosi ed indebolendosi a poco a poco. Questo suono quando passa nel pianissimo non verrebbe nemmeno avvertito se la forza affettiva iniziale non si propagasse e non sostenesse la nostra attenzione lungo tutto il decorso sonoro. Noi manteniamo ancora la nostra presa uditiva su una melodia che va spegnendosi proprio in quanto siamo stati colpiti dal suo inizio e il nostro orecchio segue il suo percorso anche se da un punto di vista obbiettivo risulta sempre più difficile districarla dal contesto sonoro globale.

Un altro esempio: se risuona una melodia che io odo appena, ma ad un certo punto sono colpito da un suono di essa particolarmente dolce, allora non è solo quel suono che assume rilievo affettivo, ma l'intera melodia:

«Questa singolarità non ci colpirà intensamente soltanto per sé, ma d'un tratto emergerà l'intera melodia nella misura in cui essa è ancora viva nel campo del presente; l'affezione si irradia quindi all'indietro nell'elemento ritenzionale, agisce anzitutto dando risalto unitario ed allo stesso tempo agisce e penetra nelle emergenze particolari, nei singoli suoni, promuovendo un'affezione particolare»[p. 213].

128. Questi ultimi esempi mostrano che il tema della propagazione vale naturalmente anche nella dimensione temporale e in particolare nella direzione delle ritenzioni e delle protenzioni. Husserl sottolinea un punto particolarmente importante: le ritenzioni implicano una modificazione, ma una *modificazione puramente temporale*, e da una modificazione temporale non può venire una modificazione del contenuto, della sua struttura e delle sue relazioni. Questa osservazione è formulata da Husserl in questi termini:

«...è implicito nell'essenza della modificazione ritenzionale che essa non modifichi le affinità contenutistiche e i contrasti nel modo in cui ha luogo la modificazione oggettiva all'interno della chiarezza» [p. 213-214].

La «nuova dimensione del confondersi delle differenze, un crescente annebbiamento, un oscuramento» [p. 214], che è una conseguenza della ritenzione, ha come conseguenza ulteriore l'attenuarsi in via di principio della forza affettiva, non nel senso della sua totale dissoluzione, ma nel suo passaggio alla latenza. Perciò è possibile la propagazione dell'affezione in direzione del passato più vicino e del passato più lontano. L'affezione può essere retroattiva [p. 214] e ciò ha naturalmente un duplice senso: da un lato un "raggio" ridestante può partire dal presente e ridestare un dato passato. Questo dato ridestato ha sua volta la capacità non solo di ridestare altri eventi passati ma anche quello di rivolgersi al campo del presente e sollecitare nuovamente la soggettività esercitando su di essa la propria forza affettiva. Vi è dunque anche una latenza affettiva del passato.

129. Escogitiamo un esempio *ad hoc*. Supponiamo che di fronte ad una frase del tutto innocua pronunciata da un mio amico io reagisca in una forma spropositata – con un comportamento che non può essere giustificato dalla lettera di quella frase e nemmeno dalla situazione reale attuale – ad esempio, con una reazione

verbale fortemente adirata mentre nulla giustificerebbe questa ira. Una spiegazione potrebbe invece trovarsi nella *forza affettiva del passato*, nel fatto ad esempio che in quella frase era contenuta anche solo una parola che ridestava un evento passato, e non in forma direttamente memorativa. Potremmo dire: viene ridestato non tanto il ricordo dell'evento passato, quanto la forza affettiva di esso, forza che si propaga al presente proiettando su di esso quel contesto che potrebbe giustificare il mio incomprensibile comportamento. Naturalmente non è affatto necessario che ciò avvenga sul piano della consapevolezza.

130. Se parliamo di ridestamento all'indietro – che riguarda sia le ritenzioni che i ricordi in senso proprio – forse ci sentiamo autorizzati a parlare anche di “ridestamento in avanti, verso il futuro”. Così almeno si esprime Husserl in realtà ricollegandosi alla problematica della protenzione e delle attese protenzionali. Si tratta propriamente di proiezioni associative rivolte al futuro – di anticipazioni e di attese fondate nel passato. Dal punto di vista terminologico Husserl parla di *associazione primaria* per l'associazione rivolta all'indietro e di *associazione secondaria* per l'associazione rivolta in avanti (che è secondaria in quanto è fondata sulla precedente che è caratterizzata anche come originaria).

28. Inconscio

131. Nelle nostre considerazioni precedenti il problema dell'inconscio affiora appena – o meglio: talvolta ci viene proposto in modo molto netto, molto deciso, ed in una forma che in certo ci coglie di sorpresa dal momento che non vi sono o almeno sembra che non ci siano né premesse né sviluppi per una simile tematica.

Ad esempio l'esempio della passeggiata sulla collina di Loreto e della fila di luci nella valle del Reno, viene proposto dopo

un richiamo molto netto proprio al problema dell'inconscio.

«L'affezione giocava ovunque un ruolo, e lo stesso può dirsi anche per la trasmissione ridestante dell'affezione e quindi per l'associazione. Sorge così il seguente problema: non sono forse soltanto l'affezione e l'associazione che – nel loro dipendere secondo una legge dalle condizioni essenziali della formazione dell'unità e nel loro essere co-determinate da nuovi tipi di leggi essenziali – rendono possibile la costituzione degli oggetti esistenti per sé? Non vi sono potenze contrapposte che, secondo una legge, indeboliscono, ostacolano e, non lasciando più affermarsi l'affezione, rendono anche impossibile il realizzarsi di unità che esistano per sé, unità che quindi senza l'affezione non si sarebbero in generale realizzate? Si tratta di problemi molto difficili da risolvere, difficili in particolare quando noi, dalla sfera del presente vivente vogliamo penetrare... nella sfera del passato e rendere comprensibile il ridestamento riproduttivo. Non ho bisogno di dire che a tutte queste considerazioni che stiamo conducendo può anche essere dato un titolo famoso: quello di "inconscio". Si tratta quindi di una fenomenologia di questo cosiddetto inconscio» [p. 211].

Il racconto della passeggiata sulla collina di Loretto avviene proprio dopo questa affermazione, al fine di cominciare con il preparare questo difficile problema, come dice Husserl:

«al fine di gettare qualche luce fenomenologica su questa notte» [p. 211].

Ma vi sono almeno due altri passi significativi in cui il problema dell'inconscio è richiamato in modo molto netto.

«Solo una teoria radicale che soddisfi allo stesso modo la costruzione concreta del presente vivente e quella delle singole concrezioni che si formano a partire dagli elementi costitutivi può risolvere l'enigma dell'associazione e con questo tutti gli enigmi dell'"inconscio" e del mutevole "divenire cosciente"» [p. 223].

Si tratta di una frase particolarmente impegnativa che connette strettamente la tematica dell'inconscio con quella dell'associazione: i chiarimenti sulle forme e sui dinamismi associativi debbono necessariamente portare chiarimenti su ciò che si può intendere, dal punto di vista fenomenologico, come inconscio. Il l'altro passo riguarda la ritenzione, e dunque quell'annebbiamento (*Vernebelung*) che caratterizza lo sprofondamento ritenzionale di tutte le cose che prima erano vivacemente presenti e che ora

«sono sprofondate in un'unica notte, che sono diventate, in senso peculiare, inconscie» [p. 230].

132. Per quanto siano brevi questi cenni non possiamo lasciarli privi di qualche commento.

Intanto va subito detto che siamo qui in presenza di puri e semplici spunti che non vanno sopravvalutati e sono lontanissimi dal configurare una elaborazione teorica vera e propria. E sarà bene anche evitare di fare un confronto troppo diretto con quelle che sono invece grandi elaborazioni teoriche come quelle che appartengono alla tradizione psicoanalitica nel senso ampio del termine. Occorre infatti stabilire in via preliminare in che modo un simile confronto – che prende le mosse da una sproporzione di elaborazione così vistosa – sia sensatamente effettuabile.

D'altra parte vi è anche un'altra ragione che suggerisce la cautela, sotto questo riguardo: l'assenza di qualunque rimando, anche molto di sbieco, a nomi come quelli di Freud e di Jung che all'epoca erano già certamente nomi altisonanti, non credo debba ritenersi casuale. Certamente non risulta che Husserl avesse di questi autori una qualche particolare conoscenza – ma il punto del problema non sta qui. In realtà, nello spirito delle considerazioni di Husserl, *il problema dell'inconscio si pone anzitutto in certo senso al livello più basso, cioè al livello di un inizio di chiarificazione del significato o dei significati possibili del termine – al livello dunque in cui si situano tutte le ricerche che stanno alla base di queste lezioni.*

In certo senso dunque si fa valere, proprio per attingere questo piano, una sorta di implicita messa in parentesi di teorie evolute – manifestando anche in questo modo quel *radicalismo* nell'impostazione problematica che viene così spesso rivendicato in queste pagine. Un'indagine radicale deve portare ad un ripensamento che implica anche una messa da parte delle elaborazioni dottrinali per quanto possano essere ricche ed anche feconde di risultati su diversi piani.

133. Mettiamo dunque tra parentesi tutto ciò che sappiamo per via diretta o indiretta dell'inconscio a partire dalle elaborazioni psicoanalitiche. E delimitiamo il nostro compito non già alla costruzione di una teorizzazione che farebbe comunque parte di una teoria della soggettività nel senso più stretto del termine, ma all'esigenza preliminare di un chiarimento sulla nozione di inconscio. Il modo poi con cui affrontiamo questo compito non differisce dal nostro metodo generale – ed è anzi proprio questo riferimento metodico che conferisce all'indagine un andamento così singolare: anche in rapporto agli “*enigmi dell'inconscio*” dobbiamo fare riferimento alle *evidenze di primo livello*” che sono quelle evidenze che appartengono alla sfera del presente, quelle evidenze cioè che sono inerenti all'esperienza stessa nella sua struttura. Indagando questa struttura cominceremo con l'apportare i nostri primi chiarimenti.

«Solo una teoria radicale che soddisfi allo stesso modo la costruzione concreta del presente vivente e quella delle singole concrezioni che si formano a partire dagli elementi costitutivi può risolvere l'enigma dell'associazione e con questo tutti gli enigmi dell'“inconscio” e del mutevole “divenir cosciente”. D'altra parte, tutti i motivi di una teoria scaturiscono dalle evidenze di primo livello, da quelle che sono per noi necessariamente il punto di partenza: le evidenze che si trovano nei fenomeni del presente vivente che è, per così dire, fino in fondo strutturato» [p. 223].

134. Vi è un modo di articolazione e di strutturazione (*Gestaltung*) del presente – ed è questa strutturazione che impone già essa stessa che si parli di inconscio. Ma impone anche che se ne parli secondo una determinata inclinazione, secondo alcune prese di posizione sufficientemente precise per quanto elementari.

La dimensione del presente è la dimensione della presenza – nel duplice senso soggettivo e oggettivo insieme – la chiara presenza dell'oggetto ad una soggettività che lo esperisce e nello stesso tempo la chiara presenza della soggettività a se stessa, l'esplicito io percepisco questo e quello, io mi muovo, ed eventualmente io voglio, io giudico, io desidero, ecc. Ma a poco a poco la descrizione della presenza diventa più complessa. E lo diventa soprattutto quando si apre la tematica dell'affezione. L'essere desto dell'io si propone allora come un essere desto relativamente ad un determinato *interesse*, e questo interesse a sua volta come un *interesse ridestato* da una forza impulsionale, da una forza affettiva.

Questo legame tra una fenomenologia dell'*affezione* e una fenomenologia dell'*interesse* è forse in queste *Lezioni* husserliane troppo poco sottolineato: e non ci si richiama mai, se non vado errato, né alla circostanza che alle spalle della nozione di interesse vi è forse il tema del desiderio e alle spalle del desiderio quello del bisogno e dell'istinto; così come non si parla mai di forze affettive che promanano per così dire dall'interno della vita soggettiva. Si tratta indubbiamente di uno dei limiti importanti della esposizione di Husserl su questo tema. Un altro limite particolarmente rilevante è la nettezza con cui viene delimitata l'azione dell'associazione all'interno di un *unico* campo sensibile – cioè vi è una condizione di omogeneità che è ovvia per ciò che concerne il dato percettivo come tale, assai meno ovvia in rapporto alle funzioni immaginative. Naturalmente non ha senso parlare sotto il profilo percettivo, di un suono giallo – lo ha invece sotto quello immaginativo. Del resto, pur dando un così largo spazio alla tematica dell'associazione e delle sintesi, nelle *Lezioni sulla sintesi*

passiva non si allude mai ad una tematica corrispondente relativa all'immaginazione ed alle relazioni tra percezione e immaginazione, che peraltro è largamente presente nell'opera inedita.

Per entrambi i limiti che ho voluto qui segnalare, va detto che in particolare nei manoscritti più tardi Husserl ha manifestato un interesse molto vivo sia per la tematica della rappresentazione immaginativa sia per quella degli istinti e quindi della vita emotiva in genere. Nam-In Lee ha pubblicato nel 1993 un volume interamente dedicato agli inediti di Husserl intolato *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte* (Kluwer, Dordrecht, 1993). La possibilità di un'analisi estesa anche ai vissuti intenzionali del desiderio e della volontà è adombrata già nella *Quinta ricerca logica* (cfr. *ivi*, p. 43). In particolare nella parte seconda, cap. II del libro di Nam-In Lee, si mostra come Husserl riprenda la tematica della sintesi passiva ed i concetti elaborati nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* proiettandoli su questo terreno (cfr. pp. 97 sgg.). Gli inediti pubblicati dalla Husserliana, XXIII, nel volume intitolato *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, a cura di E. Marbach, Nijhoff, The Hague 1980, mostrano l'ampiezza degli interessi di Husserl nei confronti dei rapporti tra le rappresentazioni percettive, immaginative e memorative. Su questo argomento si potranno in ogni caso consultare i seguenti testi: L. Di Pinto, *Nexus tra immaginazione e sintesi passive in Edmund Husserl*, Laterza, Bari, 1999; V. Ghiron, *La teoria dell'immaginazione di Edmund Husserl*, Marsilio, Bologna, 2001.

29. Gradazioni dell'affezione e livelli di consapevolezza

135. Il problema del presente si propone da una diversa angolatura quando cominciamo a proporre il problema dell'affezione. In effetti nella destità non vi è soltanto il puntuale essere rivolto

dell'io verso un oggetto, ma vi è, vorremmo quasi dire, un orizzonte della destità che è un orizzonte di forze affettive *latenti*. Il campo dell'attualità, quindi il campo della consapevolezza, non è rappresentabile come una zona interamente attraversata dalla luce, oppure come un raggio che si dirige su un unico punto, ma è fatto per così dire di *gradazioni dell'affezione* [§ 35].

Ci rendiamo conto allora che l'elemento inconsapevole fa essenzialmente parte dell'elemento consapevole, che la regione di luce è circondata da ombre. Parlare della "gradualità dell'affezione nel presente vivente" significa alludere a *presenze assenti*, a forze inattive, ma anche che sono *pronte ad attualizzarsi* – ed è anche importante notare che quella tematica del *conflitto* che è così presente già sul piano delle semplici emergenze è tutt'altro che abbandonata sul piano delle affezioni. Le forze impulsionali sono tra loro in conflitto per la loro affermazione – questa è una posizione di carattere generale che sarebbe erroneo vincolare solo agli esempi semplicissimi con cui talvolta qui sono sostenute.

Un suono particolarmente dolce urge in certo senso alle *nostre spalle*, mentre stiamo parlando con un amico o sviluppando un complesso ragionamento: esso fa parte e non fa parte della mia consapevolezza, lo sento e non lo sento – si trova appunto nell'"anticamera dell'io" [p. 224]. E naturalmente vi è una lotta, un conflitto, tra questo suono e la mia attenzione verso l'argomento che sto sviluppando, così come tra questo suono e gli altri rumori che vengono dall'esterno, che io avverto confusamente, ma che non ascolto. Potrebbe anche esservi da parte mia una tendenza a resistere all'attrazione che quel suono udito e non udito provoca su di me – a persistere sull'argomento che sto trattando, a non lasciarmi fuorviare.

Mentre l'io sta parlando, nella sala centrale che normalmente occupa o che vorrebbe occupare, nella sua anticamera avvengono molte cose, vi sono molti ospiti che premono, ospiti più o meno graditi, che talvolta si contestano tra loro, che spingono per

essere ricevuti. Ed allora non abbiamo forse ragione di sostenere che, volendo parlare di inconscio possiamo proprio cominciare di qui, che il problema dell'inconscio è un problema che si pone già a partire dalla struttura di ogni esperienza dell'attualità? Questo modo di approccio ha come iniziale filo conduttore l'idea dei *livelli della consapevolezza*, livelli che appartengono interamente alla struttura stessa della vita cosciente. Non vi è dunque la coscienza come consapevolezza da un lato, e l'inconscio dall'altro come una sorta di partizione della vita della soggettività, e tanto meno vi è l'idea di una vita autonoma dell'inconscio di cui la vita cosciente sarebbe un puro e semplice risultato.

136. Questo problema della *gradualità* riguarda anche – forse anzitutto – la dimensione temporale. Se cominciamo a porre il problema dell'inconscio in questo modo, a partire dalla struttura del presente, dobbiamo allora mettere in evidenza una sorta di legame non fattuale, ma di principio tra l'*inconscio* e il *passato*. È tempo ormai di parlare proprio del passato, non del passato puramente ritenzionale, di cui abbiamo sempre parlato fino a questo punto, ma del passato in senso pieno e proprio.

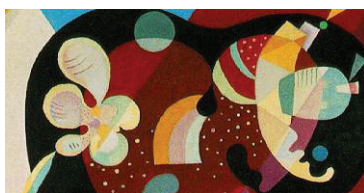
137. Se dovessimo rispondere alla domanda che chiede che cosa sia il passato nel contesto delle nostre considerazioni noi dovremmo dire che il passato è null'altro che oblio, che esso è qualcosa che è divenuto un nulla, è il risultato di un graduale annullamento, di un annebbiamento, di un progressivo oscuramento che è poi è trapassato in totale oscurità, *in unica notte*. E qui abbiamo nuovamente la possibilità di richiamarci all'inconscio, certo in un'accezione strettamente legata a questo sviluppo discorsivo.

Il tema della gradualità dell'affezione si propone naturalmente anche in rapporto al processo ritenzionale: non solo la destità ha un orizzonte di latenze affettive, ma le attualità affettive che fanno parte della destità sono destinate ad attenuarsi nella loro forza affettiva in virtù del loro graduale sprofondamento

temporale – sono destinate a loro volta a trasformarsi in pure latenze, anzi ad azzerarsi. Questo azzeramento è l'estremo margine esterno della coscienza, è l'inconscio – ma si tratta di uno zero che non è tuttavia un nulla! Questa frase risuona più di una volta nel testo e noi ne abbiamo preso nota. Così come abbiamo preso nota del fatto che questa attenuazione della forza affettiva è dovuta alla componente temporale, e quindi alla mera forma temporale dell'evento e non al suo contenuto. Perciò essa non riguarda la capacità impulsionale dell'evento in se stesso.

Un episodio della nostra vita può avere avuto per noi il significato di una bruciante sconfitta, di una delusione intollerabile, di un dolore immenso – eppure non vi è emozione tanto potente che non venga smussata, attenuata, dimenticata appunto con il “passare del tempo”, ci possiamo appropriare di questo elemento di saggezza popolare facendola diventare una sorta di apriori della temporalità; ma anche possiamo affermare che qualunque delusione o sconfitta dimenticata può improvvisamente rinascere – ridestarsi intatta in tutta la sua violenza emotiva, in tutta la sua intollerabilità, in tutta la sua immensità. Dove è stata allora in tutto questo tempo? Come è possibile il suo ripresentarsi qui ed ora sbucando appunto dalla notte del passato?

138. A questo punto stabiliamo l'ultimo nesso importante: il titolo di inconscio è connesso con il passato così come è connesso con la possibilità del suo ridestamento, quindi con la *tematica dell'associazione*. Come possiamo constatare elaborando per nostro conto la tematica proposta, si viene profilando un'impostazione coerente, che contiene la promessa di sviluppi ricchi di senso, se vi sarà chi saprà raccogliere questi primi inizi.



30. Il ricordo improvviso

139. È solo con la tematica del ricordo che il tema dell'associazione assume il suo senso più particolare (Sezione terza, cap. III), e ciò viene annunciato sin dal § 26, intitolato "Posizione e delimitazione di una teoria fenomenologica dell'associazione". Già in questo paragrafo si parla proprio del problema dell'associazione come ridestamento volto verso il passato, quindi della tematica della memoria.

Rammentiamo anzitutto che, secondo la nostra terminologia, ricordare (rimemorare) non significa ritenere: la *rimemorazione* è qualcosa di interamente diverso dalla ritenzione. Nella ritenzione l'appena passato è *ancora* presente, in essa la soggettività guarda sempre avanti, mentre alle proprie spalle scivolano via a poco a poco i contenuti trascorsi. Nella rimemorazione invece la soggettività guarda alle proprie spalle, sospende in certo senso la direzione intenzionale verso il futuro, e si sofferma su un evento passato. Come già sappiamo tuttavia gli eventi passati non sono a nostra disposizione – come se bastasse il mutamento di direzione dello sguardo per afferrarli memorativamente.

Al contrario: affinché si possa parlare di ricordo come rime-morazione è necessario che si sia costituito un passato autentico, e questa costituzione di un passato stabilisce un nesso stretto tra l'idea del passato e l'idea dell'oblio. L'*evento passato ricordato* è anzitutto un *evento dimenticato*. Il ricordo opera il movimento inverso dell'oblio, è un rendere presente un'assenza.

140. Naturalmente occorre precisare che con ricordo non intendiamo la *rappresentazione vuota di un evento*, ad esempio, il fatto che nel 1980 siamo stati in vacanza sulla costa amalfitana: il ricordo inteso così potrebbe essere qualcosa di simile ad un deposito di *cognizioni* che riguardano la nostra vita, come la nostra data di

nascita.

Ricordiamo la nostra data di nascita – ed è una data che potremmo anche dimenticare; ma questi modi di impiego di verbi come dimenticare o ricordare sono del tutto marginali rispetto alla nostra discussione, ed hanno del resto un senso interamente diverso.

Quando parliamo di attività rimemorativa intendiamo l'effettivo ripresentarsi di un evento che abbiamo vissuto, il ricordo non è qui una rappresentazione vuota, ma una rappresentazione intuitiva: non dunque la data associata ad un evento, ma il rivedere con gli occhi della memoria quell'evento, quel paesaggio marino, il risentire i momenti di un dialogo con amici, anzi il risentirne quasi la viva voce.

141. Questa precisazione ci fa comprendere meglio la natura del problema che ci accingiamo a porre: lasciando da parte tutte le questioni che potrebbero essere sollevate su che cosa significhi propriamente ricordo intuitivo e in che modo questa scena memorativa che ora rivedo si contraddistingua dalla scena percettiva, la prima domanda che vogliamo porci è: come fanno a sorgere i ricordi? E ciò è quanto dire: come fa un evento passato, che è in via di principio privo di forza affettiva o meglio che è forza affettiva meramente latente, a riemergere al livello della coscienza?

La risposta la conosciamo già: il principio che abbiamo più volte enunciato della centralità del presente non lascia dubbi in proposito. Una forza affettiva che appartiene al presente *ridesta* un evento passato, e questa peculiare forma di ridestamento è al tempo stesso una peculiare forma di sintesi, è uno sviluppo importante della tematica fenomenologica dell'associazione.

Si noti che questo problema si annuncia in Husserl già nel flusso del decadimento ritenzionale. Qualcosa di simile ad un ridestamento *improprio* avviene già, per attenerci all'esempio efficace di Husserl, nel caso elementare di una successione di colpi

di martello. Il colpo successivo richiama il colpo precedente, frenando per così dire la sua caduta ritenzionale, ed in questo modo i due colpi possono accoppiarsi percettivamente. Si tratta in certo senso di un freno posto all'annebbiamento dei contenuti ritenzionali. Su questa situazione Husserl indugia abbastanza a lungo (§ 36) ma occorre sottolineare che si tratta di un ridestamento improprio: il fenomeno del ridestamento assume la sua massima pregnanza proprio nei confronti di un evento dimenticato.

142. All'improvviso, eventualmente mentre sto parlando, mi viene in mente una casa di campagna, in collina, una piccola stalla vuota, con la vecchina sotto il fico e il cagnetto che va avanti e indietro sull'aia con la catena che scorre su un filo teso attraverso il cortile. Un frammento del passato si è *bruscamente ridestato*.

Ora la domanda che ormai ci aspettiamo a questo punto: come può il passato bruscamente ridestarsi? In effetti non ci contentiamo qui del puro dato di fatto che proprio ora mi ricordo questo e quest'altro. Non ci possiamo contentare di una simile constatazione e ci sono almeno due buoni motivi per non contentarci di essa: da un lato dovremmo ammettere che il passato abbia una forza che esso non ha; dall'altro, e questo secondo motivo ha una portata molto generale, dovremmo ammettere all'interno della vita di coscienza un evento *privo di legami* – un ricordo sbuca dal nulla, senza legame con nessun altro vissuto: ma questa circostanza comporterebbe l'ammissione di una *incoerenza interna* nel senso letterale di questa espressione.

È chiaro infatti che il tema che stiamo cercando di elaborare rimanda all'*idea della coesione interna della vita di coscienza*, quindi dell'esistenza di nessi e legami tra ogni vissuto. Ciò non significa che la vita della soggettività non possa essere segnata da fratture, da scissioni e da conflitti profondi. Ma possiamo parlare di queste scissioni e di queste fratture solo con riferimento ad una coesione sulla cui base e sul cui sfondo si agitano le scissioni e i conflitti. Questa idea della coesione interna è a sua volta una

condizione per il riconoscimento di quella che Husserl chiama «legalità della genesi che domina la vita soggettiva» (p. 170).

Parlare di una genesi che domina la vita soggettiva significa parlare di questa vita come di un processo unitario, di un divenire unitario – e il parlare di legalità della genesi allude appunto a legami strutturali che la regolano. Quindi questo evento – il ricordo improvviso – non può affatto essere ritenuto immotivato, così come qualunque altro evento della vita di coscienza, per quanto ci appaia alla superficie interamente privo di relazioni con altri vissuti.

31. L'associazione e la vita di coscienza

143. Non è difficile scorgere qui un tema di ordine generale che chiama in causa la *comprensibilità* stessa della vita di coscienza. La vita di coscienza è comprensibile solo nella misura cui si assume che in essa ogni evento abbia le proprie motivazioni in altri eventi. Questo problema si presenta già con particolare chiarezza in Schopenhauer che teorizza la necessità di estendere ciò che egli chiama principio di ragione sufficiente anche all'ambito della vita psichica: ogni evento psichico ha e deve avere le proprie motivazioni, cioè debbono esserci altri eventi che lo suscitano e rendono di esso ragione. Ed in realtà è proprio questo principio a cui si ricollega anche Freud quando si accinge ad un'analisi di quegli eventi profondamente incoerenti con la nostra normale vita di coscienza che sono i nostri sogni. Sia in Schopenhauer come in Freud tuttavia questa idea tende a confondersi con un'assunzione *deterministica*, come se l'accento dovesse cadere sul fatto che la vita di coscienza sia dominata da rapporti di causa ed effetto. Si tratta invece di nessi interni di vario tipo – in generale di *nessi associativi*, come ora stiamo sostenendo.

«Il titolo “associazione” designa per noi una forma e una legalità della genesi immanente che appartiene costantemente alla coscienza in generale» [p. 169].

L’associazione non è affatto qualcosa di analogo al nesso causale, ma è un fenomeno peculiare che organizza i dinamismi della vita di coscienza e che fa tutt’uno con l’unità temporale come fondamento della vita di coscienza.

«...appare ben presto chiaro che la fenomenologia dell’associazione è, in certo senso, una prosecuzione ad un più alto livello della teoria della costituzione originaria del tempo» [p. 170].

144. Esaminiamo il nostro semplice esempio del ricordo improvviso: alla domanda come può il passato bruscamente ridestarsi rispondiamo che qualcosa nel presente deve avere agito da elemento ridestante di quella scena memorativa passata: l’abbaiare di un cane, ad esempio: e questo suono che ci raggiunge appena ecco che fa sorgere all’improvviso quella scena remota, la casa sulla collina, la vecchina sotto il fico, ecc. Tutto ciò avviene ancora forse relativamente alle mie spalle – io continuo ancora il mio discorso, oppure potrei abbandonarmi al ricordo. E abbandonarsi al ricordo significa lasciarsi trascinare da una vera e propria *catena di ridestamenti*.

Questa catena ha inizio nel presente – e non può che avere inizio dal presente. *Il presente ricorda il passato*: Dice icasticamente Husserl [p. 170]. Non solo: il primo passo di questa catena non può che essere dovuto a una qualche somiglianza – ricordando le regole humane dell’associazione della contiguità e della somiglianza: in effetti in rapporto al primo passo della catena non avrebbe senso parlare di un ridestamento per contiguità. Se consideriamo la vicinanza temporale abbiamo al più dei ridestamenti impropri, nel senso in cui ne parlavamo prima, a proposito dell’esempio della successione dei colpi di martello. La contiguità ci fa restare nelle vicinanze del presente.

Il passato deve invece essere raggiunto di salto – quindi attraverso una sintesi a distanza, e perciò attraverso una *sintesi di somiglianza*. La catena dei ricordi può poi procedere in molte direzioni, e talvolta la regola sarà la contiguità: la scena memorativa ridestata, che ha una sua localizzazione temporale nel passato, a sua volta *mi ricorda* un evento avvenuto poco prima o poco dopo; e la nuova scena memorativa che in questo modo è stata richiamata suscita *per somiglianza* un ricordo ancora più lontano oppure inversamente un avvenimento molto più vicino al presente. Lo stesso impiego linguistico corrente non parla soltanto del ricordare questo o quell'evento, io ricordo questo e quest'altro, ma anche *questo mi ricorda quello* e addirittura *questo ricorda quello* – addirittura, perché sembra quasi, omettendo il riferimento a me stesso, che il rapporto memorativo sussista tra gli eventi stessi.

145. Si inizia così un percorso del ricordo, un itinerario che attraversa il passato: si forma una catena di ricordi che è attraversata da un'unità che è data unicamente dal rapporto di ridestamento. Nello stesso tempo questo itinerario in sé unitario non costituisce affatto un paesaggio unitario, come accade ad esempio quando seguiamo un sentiero in una passeggiata. Proprio per il fatto che questo percorso è guidato dall'associazione il paesaggio muta spesso all'improvviso. Il passato, che noi ritroviamo sotto le forze attive del presente, si ricostituisce in un'essenziale discontinuità e frammentarietà.

Il processo della rimemorazione può essere dunque distinto in tre livelli tenendo conto dell'associazione e del modo del ridestamento: il primo livello riguarda propriamente quella che abbiamo chiamato ridestamento improprio, e cioè la formazione delle sintesi di ridestamento all'interno del presente esteso secondo l'esempio della successione dei colpi di martello. Il secondo livello riguarda il ridestamento retroattivo, cioè il livello del "ridestamento delle rappresentazioni della sfera di grado

zero” – dove non si intende ancora il ricordo in senso proprio ma il puro affiorare di un contenuto dimenticato (o comunque non presente) senza essere esplicitamente rivolti ad esso e come un contenuto ancora vago, indistinto non ancora caratterizzato dall'intuitività. L'intuitività, nel senso che abbiamo spiegato, caratterizza invece il terzo livello, la rimemorazione vera e propria.

146. Nella possibile tipologia delle forme del ricordo vi è il ricordo ingannevole, il ricordo falso. In che modo è possibile che ricordiamo qualcosa che in realtà non è avvenuto? Poiché il ricordare è inteso qui anzitutto come riproduzione del passato, la risposta a questa domanda va ricercata nella possibilità che il ricordo ingannevole sia il risultato di una confusione tra ricordi, confusione che a sua volta deve essere ricondotta alla tematica dell'associazione. Questo problema, che qui non viene sviluppato, suggerisce tuttavia il pensiero che se è possibile che dai ricordi sorga una formazione immaginaria (nel senso di fittizia, illusoria), è inversamente possibile che certe formazioni immaginarie sorgano da ricordi, che vi sia una connessione tra produzione immaginativa e ricordo, senza che la formazione immaginaria abbia lo stesso significato di formazione fittizia o illusoria.

«Appartengono all'ambito di questi fatti i fenomeni, per noi di particolare interesse, della scissione delle rimemorazioni in rimemorazioni che, per utilizzare il nostro modo di esprimerci, si sono sovrapposte le une alle altre in modo tale che le immagini memorative di passati distinti si sono fuse nell'unità di un'immagine illusoria. Il problema della fusione delle rimemorazioni conduce inoltre a questo quesito: in quale misura anche le semplici fantasie ci riconducono, attraverso l'analisi intenzionale, a rimemorazioni, quindi in che misura, secondo il loro contenuto intuitivo, esse sono il prodotto della fusione di rimemorazioni?» [p. 175].

32. La concatenazione e gli anelli intermedi

147. Nel § 26 è già annunciata la tematica della catena dei ricordi – attraverso la nozione di associazione [=ridestamento] mediata e immediata. Se A ridesta B e B ridesta C l'associazione tra A e B e tra B e C è immediata, mentre è mediata l'associazione tra A e C. B fa da membro–ponte, rammentando la terminologia di cui ci eravamo già serviti nelle analisi precedenti. Dietro questa semplice indicazione dobbiamo intravedere l'importanza del problema della concatenazione così come del resto il presumibile ripresentarsi del problema dell'inconscio sotto nuove forme. È interessante notare che Husserl rammenta, a proposito delle associazioni mediate e immediate, che gli anelli intermedi possono anche passare relativamente inosservati in quanto siamo più fortemente attratti dall'elemento terminale che attraverso di essi è stato raggiunto. Gli anelli intermedi passano inosservati (avvertiti-inavvertiti) perché sono sovrastati dalla maggior peso che ha l'elemento finale della catena.

«Quando un membro finale, spesso molto mediato, ci attira particolarmente il nostro interesse sorvola sugli altri membri. Questo membro finale ci si dà allora come un lampo; l'intera connessione associativa decorre sì nella coscienza, ma non le prestiamo un'attenzione particolare. Per esempio: durante una conversazione ci viene in mente uno splendido paesaggio marino. Se riflettiamo sui motivi per cui ci è venuto in mente allora troviamo, per esempio che una piega della conversazione ce ne ricorda immediatamente una simile formulata l'estate scorsa al mare in una festa. La bella immagine del paesaggio marino si è però interamente impadronita dell'interesse» [p. 174].

Ma si comprende subito che questa non è che una possibilità elementari tra le tante e l'elaborazione di queste possibilità cer-

tamente ci dovrebbe portare di fronte ad un nuovo approfondimento del problema dell'inconscio. Si pensi ad un contenuto memorativo particolarmente sgradevole per la soggettività che pur essendo ridestato viene immediatamente viene oltrepassato verso un evento contiguo del tutto insignificante. Esso funge così da anello intermedio che viene tuttavia nascosto, benché resti attivo. Una simile situazione richiederebbe la considerazione di forme di conflittualità che sono responsabili della copertura di un contenuto memorativo. La nozione di inconscio qui in questione sarebbe più complessa dei casi considerati in precedenza così come si affaccerebbe un'idea dell'oblio che non sarebbe legata al solo fattore temporale ma ad un dinamismo interno della vita di coscienza. L'evento obliato non avrebbe solo una forza affettiva latente ma questa forza sarebbe in ogni caso attiva, anche se appunto la sua azione è, in un senso peculiare, inconscia. Questa è tuttavia una nostra digressione piuttosto che una discussione contenuta nel testo.

148. Il tema della fusione e della confusione tra i ricordi viene ripreso nella *Quarta sezione*, e precisamente nel *Capitolo primo*.

In esso si presenta un tentativo di approfondimento del problema della confusione tra i ricordi che, pur non andando molto lontano, ribadisce quella che è la tendenza principale della tematica husserliana: la tendenza ad insistere sui dinamismi interni della vita di coscienza, sugli elementi conflittuali, su quella che egli spesso chiama la "contesa" (*Wettstreit*) tra istanze diverse. In certo senso questa discussione che compare al termine del testo ci rammenta la problematica della modalizzazione, benché l'argomento sia profondamente diverso.

Un tema su cui si insiste in modo particolare è quello della somiglianza che da un lato eccita il ridestamento, ma che talora può anche frenare ed ostacolare l'affiorare del contenuto ridestato. Questo tema può essere illustrato in particolare pensando alla *somiglianza tra ricordi*. Il fatto che un certo contenuto memorativo

A sia simile ad un contenuto B, può far sì che A ridesti B, ma anche che B venga confuso con A, e quindi che A impedisca a B di manifestarsi, o almeno di manifestarsi con piena chiarezza.

Il problema generale è in ogni caso chiaro: dal punto di vista da cui ci disponiamo il problema di come possano darsi “illusioni nell’ambito della rimemorazione” non può essere posto e risolto in modo ovvio. Sembra anzi quasi contraddittorio – data la nostra caratterizzazione del ricordo. Il ricordo lo abbiamo infatti definito come “mera riproduzione”: alla sua base c’è un presente trascorso. Come possiamo allora parlare della sua falsità? Donde deriva il carattere ingannevole possibile del ricordo? Esso non può derivare dalla rimemorazione come tale, perché in tal caso essa sarebbe «stranamente produttiva» – osserva Husserl – ma deve necessariamente derivare da un gioco psichico più o meno complesso che riguarda la «compenetrazione di ricordi appartenenti a passati diversi» [p. 257]. Si tratta dunque di ricercare spiegazioni dinamiche, nelle quali quella *sovrapposizione*, quella *coincidenza* di cui abbiamo così spesso parlato in rapporto alla somiglianza tende ad assumere una funzione di ricoprimento piuttosto che di ridestamento.

149. Un altro esempio in direzione analoga. P ridesta R. Si danno allora diverse possibilità. Può essere che la scena memorativa stenti ad emergere, ma si annunci debolmente nel presente, in qualche modo il senso della scena che ho di fronte tende a mutare. Ma può anche darsi che la scena memorativa R si imponga con tanta forza da *saturare l’intero campo temporale* – in una parola: siamo immersi nel passato. Ma se solo solo frammenti del passato riescono ad aprirsi un varco verso la riproduzione memorativa sovrapponendosi a frammenti del presente decorrente, allora si creano fusioni e possibili conflitti. Si tratta di casi di conflitti che hanno la loro analogia con i conflitti all’interno di un campo sensibile. In casi come questi non si può avere la «piena intuitività» del ricordo. Un ricordo pienamente intuitivo

richiede che il presente percettivo passi sullo sfondo, e che noi siamo pienamente immersi nel passato. Ma vi sono casi intermedi in cui il passato *balugina* attraverso il presente, l'uno traspare attraverso l'altro.

33. L'associazione al futuro

150. Il tema dell'associazione non deve essere visto solo nei confronti del passato, ma anche del futuro. Non vi è solo l'associazione riproduttiva, ma anche l'associazione induttiva, cioè l'associazione che opera proiezioni e anticipazioni nel futuro.

«Per il vero, una compiuta fenomenologia del ridestamento riproduttivo concerne ed esaurisce solo un lato di questo problema, cioè quello relativo alla costituzione del proprio passato, del proprio essere-stato nell'infinità del tempo immanente. Vedremo infatti che la parte complementare, l'altra metà del problema è costituita dal dominio della fenomenologia dell'associazione induttiva, dell'associazione anticipatrice»[p. 176].

Questo è il tema del *Capitolo quarto* della *Terza sezione* che riguarda il fenomeno dell'attesa e che rappresenta forse l'effettivo capitolo culminante dell'intera opera. Come suo risultato collaterale, in esso si chiarisce nuovamente l'importanza del rapporto con Hume e lo spostamento di accento e di senso che la problematica humeana subisce in questa rielaborazione fenomenologica del problema dell'associazione.

Ciò che si tratta di fare ora è, naturalmente, riprendere la problematica della protenzione tenendo conto dei punti di vista emersi in precedenza e in particolare della problematica del ridestamento. Come abbiamo visto or ora Husserl parla di associazione induttiva, ma anche, talvolta, di ridestamento orientato verso il futuro, un'espressione che certamente può suonare sin-

golare, ma che è tuttavia giustificata per due ordini di ragioni.

La prima sta in una precisa simmetria problematica che riguarda soprattutto la necessità di distinguere l'attesa nel senso qui in questione dalla protenzione. Naturalmente questi due termini si trovano in certo senso l'uno nell'altro. Per le nostre esigenze attuali è opportuno invece distinguere un senso ristretto di attesa secondo il quale questo termine verrà distinto dalla protenzione esattamente come il ricordo dalla ritenzione.

L'attesa, in questo senso ristretto, travalica per così dire le sintesi della continuità protenzionale, e dunque ciò che è direttamente e immediatamente proposto nella protenzione, operando una vera e propria evocazione, sia pure ancora passiva, di un evento futuro. Possiamo ammettere che, a differenza della ritenzione, in cui la distinzione tra ritenzione e rimemorazione è più netta, in questo caso si tratta di una distinzione più sfumata. Volendo eludere descrizioni psicologizzanti, conviene sottolineare che, mentre condizione necessaria delle protenzioni è la continuità, l'attesa nell'accezione che vogliamo ora assumere ha come condizione la discontinuità.

Il futuro scaturisce "dalla protenzione continua [stetig] e discreta [diskret] secondo le leggi della formazione dell'attesa" [p. 246].

Ciò significa: una cosa sono le anticipazioni fondate sulle ritenzioni immediate, sul passato prossimo – queste anticipazioni fanno per così dire corpo con lo sviluppo stesso della percezione; ed un'altra sono le anticipazioni che chiamano in causa un passato più lontano.

151. Esemplicativamente: un conto è attendersi una certa evoluzione delle scene percettive nell'osservazione di un oggetto e nel mutamento del punto di vista, ed un'altra è attendersi un colpo, se sono in prossimità di un tale che si limita ad alzare un fucile. Anche in questo caso si tratta di un fenomeno della passi-

vità, nel senso che l'attesa sta qui non nello aspettare qualcuno o qualcosa, ma nel semplice fatto che subito, di fronte a quel gesto, mi tappo le orecchie. Si vede qui in che senso ci si può richiamare ad una condizione di discontinuità: non vi è nulla *nelle ritenzioni immediate* che induca l'attesa di uno sparo per il semplice fatto che esso non ha ancora avuto inizio. L'evento sonoro atteso è, considerato al presente, effettivamente qualcosa di nuovo. Ed in questo senso vi è una proiezione che supera la stessa continuità del presente.

Ma naturalmente, e qui veniamo alla seconda importante ragione che rende conto dell'espressione di ridestamento al futuro, ciò non significa per nulla che una simile attesa non abbia a che vedere con il passato. Al contrario: di essa possiamo rendere conto solo ricollegandoci alla tematica del ridestamento verso il passato. La proiezione effettuata è di fatto una proiezione che viene dal passato, è un passato che per così dire viene gettato in avanti.

Riflettiamo brevemente sull'esempio semplicissimo dello sparo. Chi non sa assolutamente che cosa sia un fucile, e dunque non è in grado di associare quello strano oggetto con uno sparo non si tapperà le orecchie di fronte a quel gesto: se si tappa le orecchie, ciò significa che per lui si è stabilito quel nesso e non può che essersi stabilito in forza dell'esperienza passata.

Ma il problema sta nel portare chiarezza sul meccanismo che è qui in gioco, sul suo senso e sulla sua portata. Nella discussione che Husserl compie si rievoca l'antico principio secondo il quale il simile richiama il simile e dunque anche: dal simile ci si aspetta il simile.

Ma come interpretare questo principio che è naturalmente alla base del nostro stesso esempio e del problema generale che da esso si intravede? Di fatto noi potremmo dare di essa un'interpretazione ontologica o una interpretazione psicologica, o anche potremmo intrecciare l'interpretazione ontologica con quella psicologica. Secondo l'interpretazione ontologica, potremmo

dire che questo principio si fonda nella natura stessa delle cose, nel principio di uniformità della natura, di cui potremmo dare varie giustificazioni oppure che potremmo assumere come una sorta di postulato metafisico o anche soltanto epistemologico. Secondo l'interpretazione psicologica, la nostra mente sarebbe fatta in modo tale da attendersi qualcosa di simile da un evento simile. L'interpretazione psicologica può poi fondersi con l'interpretazione ontologica, ed esattamente questo accade in Hume in cui il principio dell'uniformità della natura è una ipotesi empirica che si è dimostrata valida nella maggior parte dei casi, sia nelle cose della scienza che in quelle della vita pratica, e nello stesso tempo un'inclinazione psicologica della natura umana che naturalmente può trovare appoggio nell'interpretazione ontologica. La nostra mente inclina a pensare in questo modo, e questa inclinazione psicologica non ha trovato smentite particolarmente rilevanti o significative nella natura stessa. Il miracolo è appunto un evento eccezionale, mentre tutto si svolge per lo più secondo una norma interna che ci consente di aspettare ogni mattina il sole che sorge.

152. La nostra direzione interpretativa non procede invece né nell'una né nell'altra direzione, e tanto meno nel compromesso humeano tra l'una e l'altra. Per rendercene conto basta mettere in chiaro il meccanismo che qui è in gioco, meccanismo che è del tutto a portata di mano, semplice da capire e da afferrare e tuttavia evidentemente difficile da intendere nella sua dimensione più profonda.

Sia dato per la prima volta un evento A seguito da un evento B. Sia dato in un tempo successivo un evento A' simile ad A. È subito chiaro che, in forza di tutto ciò che abbiamo sostenuto in precedenza, che vi sarà a partire da A' un ridestamento di somiglianza verso A. Ma allora anche un ridestamento per contiguità di B, ridestamento che assume la forma di un'attesa di un B' simile a B.

Ecco uno schema elementarissimo in cui giocano tutti i termini della nostra problematica e che rende conto della faccenda dello sparo. A sia il gesto del cacciatore che alza il fucile, B sia lo sparo che segue immediatamente a questo gesto. Si ripeta ora come A' il gesto del cacciatore. Allora il ridestamento verso il passato dello sparo, fa tutt'uno con la proiezione di uno sparo B' in quanto sparo atteso. Il ridestamento al futuro non è altro per così dire che una immagine speculare del ridestamento al passato.

«La rappresentazione d'attesa è manifestamente caratterizzata come una rappresentazione di nuovo tipo, come una rappresentazione di secondo livello, come copia dell'originaria rappresentazione del passato» [p. 246-247].

Ora chiediamoci: abbiamo bisogno per difendere e sostenere questo schema di ricorrere all'idea dell'uniformità della natura, e quindi di giustificarlo sulla base di considerazioni fisiche o metafisiche particolarmente forti? Sembra di no. Ma non abbiamo nemmeno bisogno di postulare che vi sia nell'uomo una inclinazione psicologica a un'inclinazione a credere al principio "dal simile il simile". Parleremo piuttosto di una condizione della coerenza stessa dell'esperienza, di una condizione di possibilità dell'esperienza in generale. Avviene qui qualcosa di molto vicino a ciò che avviene quando, sul piano della semplice percezione di una configurazione percettiva, avvertiamo la presenza di una mancanza, come se la figura che vediamo disegnata alla lavagna avesse bisogno di una integrazione e noi cogliessimo percettivamente questo bisogno. Nello stesso modo la proiezione dell'evento B', l'attesa dello sparo, ha il carattere di un'integrazione necessaria di una configurazione che è stata per così dire aperta dal gesto del cacciatore.



34. Prima esperienza e ripetizione

153. È evidente che qui stiamo ripensando al problema originariamente humaneo della formazione di abitudini, ma fin dai primi passi ci troviamo di fronte ad alcune significative novità.

Intanto rimettiamo in questione, e in modo realmente più sottile, l'idea secondo la quale la ripetizione dell'esperienza rafforza l'attesa, quindi la funzione stabilizzante dell'esperienza passata. Questa idea, che ad occhio e croce ha una sua plausibilità, ha sempre fatto pensare che un'esperienza non ripetuta più volte non abbia alcuna stabilità e dunque che l'esperienza successiva ad un'ipotetica prima esperienza non possa che suscitare un'attesa del tutto vuota e indeterminata. Questa sembra essere una conseguenza logica dell'idea del rafforzamento tramite la ripetizione. Ed invece non lo è affatto, ed è addirittura un'assunzione che contrasta con i fatti più banalmente osservabili.

Non sempre una ipotetica prima esperienza è una pura astrazione. Ad esempio, un selvaggio o un bambino piccolo possono non aver mai visto un fucile e non conoscere nulla del senso del gesto di alzarlo prima dello sparo. E siamo veramente certi che avremmo bisogno di sparare almeno venti volte presso le orecchie di un bambino prima che egli si tiri le orecchie o scappi a gambe levate appena vede quell'oggetto e quel gesto? Una volta gli basta! E ci basta aver infilato una sola volta le mani in un braciere per non ripeterlo una seconda! È abbastanza singolare che circostanze così chiare possano essere nascoste da una falsa interpretazione di un principio che, come abbiamo detto, non è affatto sbagliato. Dal fatto che l'iterazione rafforzi l'attesa non consegue per nulla che una prima esperienza non sia in grado di determinare alcuna attesa. La logica vuole, mi sembra, che dal principio dell'iterazione consegua soltanto che l'attesa eventualmente determinata da quella prima esperienza sarà *rafforzata* dalla ripetizione e inversamente *indebolita* se l'evento atteso non si verifica.

154. Vogliamo esaminare più da vicino questo punto. Si dà anzitutto la coppia di eventi in successione A-B. Si dà poi A'. E si determina con ciò l'attesa di un B'. In che modo lo abbiamo spiegato. Vi è un ridestamento retroattivo per somiglianza, quindi un ridestamento per contiguità che assume forma proiettiva. Il proiettato è dunque B'. Supponiamo ora che questa attesa venga confermata più e più volte – in tal caso il nesso A-B tenderà a diventare sempre più stretto, fino ad apparire *certo* secondo quella peculiare modalità di certezza che è propria di questa struttura costitutiva.

In altri termini: la possibilità che intervenga una delusione dell'attesa resta, ma è appunto solo un caso di *possibilità aperta* – il concetto è qui un poco mutato ma se ne comprende tuttavia l'applicazione. Non vi è nessun caso che ci fa propendere per questa possibilità.

Rivediamo riassumendo e parafrasando la descrizione che Husserl dà di questa situazione.

Si assume dunque che «in una precedente situazione coscienziale del passato lontano le circostanze C si siano costituite unitariamente e sia poi subentrato un q; e se supponiamo inoltre che ora, nella nuova situazione coscienziale attualmente presente si siano ripetute le circostanze simili C', allora, nel caso che i precedenti C e il loro q siano giunti al ridestamento, anche adesso il subentrare di q' come evento prossimo sarà motivato in maniera necessaria... Possiamo qui vedere la causalità motivazionale come una necessità; possiamo dire con evidenza: *poiché* in circostanze simili ho fatto esperienza di q, *allora* attendo q', e questo *poiché–allora* è dato in maniera evidente. Correlativamente: dal fatto che qualcosa si è verificato in circostanze precedenti simili inferisco “induttivamente” in piena evidenza che qualcosa di simile si verificherà adesso. Come ogni inferenza anche questa è dotata di necessità e conduce, nella generalizzazione essenziale ad una legge inferenziale evidente» [p. 248].

«È inoltre evidente che la credenza anticipatrice dell'attesa può essere più o meno forte; vi è quindi una gradualità, e la forza cresce con il numero di "istanze" induttive, quindi con la frequenza dell'essere subentrato in circostanze simili. Allo stesso modo, ma in senso inverso, è chiaro che le tendenze motivate dell'attesa si ostacoleranno se, data la circostanza C sono subentrati ora q, ora r, ora s, che si escludono vicendevolmente. È altrettanto chiaro che gli incrementi e gli ostacoli della forza non si fanno avanti in modo meramente casuale, ma possono essere motivati in modo evidente» [p. 249].

Si possono poi dare altri casi, ad esempio l'evento atteso può variare, ma può anche accadere che uno dei vari eventi diventi dominante, ovvero si ripresenti più frequentemente, e si imponga come tale sugli altri. In tal caso nel corso del processo dell'esperienza è avvenuta quella che potremmo chiamare una *selezione delle attese*.

Il rafforzamento o l'indebolimento può anche essere presentato in altra forma, come un rafforzamento o in un indebolimento che si avvale di una concatenazione di eventi successivi.

Supponiamo che si sia sedimentata in una relativa stabilità la sequenza di eventi esperiti A B C D.

Gli estremi della catena sono A e D. Ora sia dato A' – membro iniziale della concatenazione. Allora sarà atteso anche il membro finale D' – oltre che naturalmente i membri intermedi. Tuttavia l'attesa del membro finale sarà più forte se ad A' segue un B' e se un C' segue a B', cioè l'attesa di D' diventerà tanto più forte quanto più ricevono conferma gli elementi intermedi e tanto più forte sarà la "delusione" qualora la successione di eventi non chiudesse con D'.

Potremmo esprimerci anche dicendo che la *coscienza della mancanza* di D' diventa sempre più acuta quanto più vengono riempite le attese degli elementi intermedi.

35. Il versante epistemologico della struttura delle attese

155. Tutto questo discorso è chiaramente volto su due versanti: per un versante esso guarda al problema della strutturazione dell'esperienza e in particolare, all'interno di questo problema, a quello del peso dell'esperienza passata nella determinazione delle formazioni di senso del presente e quindi anche nella determinazione delle attese future, attese che fanno parte del movimento stesso dell'esperienza.

Si tratta dunque per un verso di un profondo ripensamento della tematica humeana dell'abitudine. Questa stessa parola viene impiegata da Husserl con esplicito riferimento a Hume:

«Anche la forza di quest'attesa appercettiva cresce con il numero delle "istanze" – oppure con l'abitudine, il che è lo stesso» [p. 175].

Si tratta dunque di un tema – certo tutto da approfondire e da integrare nel quadro più ampio di una teoria della soggettività – che riguarda i processi della sintesi passiva fornendo una ulteriore esemplificazione del fatto che questi processi sono attraversate da *regole fenomenologiche* che possono essere portate alla luce:

«Nella sfera ritenzionale vuota le forze, e con esse anche le forze dell'attesa, si sommano e si ostacolano alla cieca come ogni impulso; e tuttavia la tipicità e la legalità dell'attesa sono – lo vediamo – del tutto dipendenti sia dalla tipicità e dalla legalità dell'associazione riproduttiva sia – attraverso questa mediazione – da quella legalità dell'associazione originaria che ha luogo nella sfera del presente vivente» [p. 250].

Ma vi è anche un altro versante non meno importante rispetto al quale a mio avviso questa trattazione assume una funzione realmente esemplare. Si tratta del versante propriamente episte-

mologico.

Più volte, nella nostra ripresa delle tematiche fenomenologiche, è risuonata una polemica anticonvenzionalistica, ed in particolare una critica di quell'atteggiamento ancora così diffuso che considera gli "assiomi" di una teoria per così dire senza impegno per la loro verità, per la loro *evidenza* – secondo le antiche formulazioni. Ma questa critica in realtà non intendeva riprendere queste antiche formulazioni in cui del resto si faceva valere per lo più, sotto il profilo filosofico, una concezione psicologista dell'evidenza. E nemmeno contestare le molte ragioni che rendono opportuno e interessante parlare degli assiomi anzitutto come *pure assunzioni*, al fine della stessa libera produzione di una possibile pluralità di sistemi teorici. La nostra critica riguardava piuttosto il totale abbandono del problema dell'evidenza come un problema epistemologico che non meritava di essere ridiscusso con criteri e modalità del tutto nuove.

Proprio la questione della "causalità motivazionale delle attese" ci offre una dimostrazione realmente esemplare della possibilità di questa rimessa in discussione. In essa, considerata sotto il profilo epistemologico, è certamente incluso il concetto di *probabilità*, e si apre di conseguenza il problema di una possibile teoria della probabilità. Agli "assiomi" di questa teoria potrà appartenere la seguente formulazione:

«La probabilità che si realizzi un evento B, se si è realizzato un evento A, è tanto maggiore quanto maggiore è il *numero dei casi* in cui la realizzazione di B è stata concomitante con la realizzazione di A»

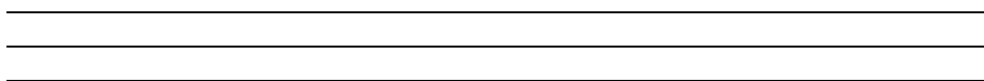
Si parlerà qui di *assioma* nel senso precedentemente indicato di mera assunzione che non ha bisogno di essere giustificata, non già perché essa sia evidentemente vera, ma perché viene posta semplicemente tra le proposizioni primitive della teoria.

Si noti ora che questa formulazione è una formulazione *ontologica* – ovvero se si preferisce: una formulazione oggettiva, essa

parla di eventi, di frequenza nell'accadere di eventi, e dunque di probabilità di questo accadere. In questa formulazione abbiamo del tutto ragione nel non insistere sul problema della sua verità o falsità, della sua evidenza o non evidenza. Ad alcuni apparirà evidente. Ad altri poco e ad altri ancora proprio per nulla. Ma vi è un fatto realmente interessante che non possiamo certo trascurare: questa *formulazione ontologica* ammette una *reformulazione fenomenologica*, e ciò significa: in luogo di eventi parliamo di esperienza di eventi, in luogo di *probabilità* e di gradi di probabilità parliamo di *attese e di gradi della forza delle attese*.

Realizziamo in altri termini una *reformulazione soggettiva* di una formulazione oggettiva e nello stesso tempo passiamo dal piano di una concettualità teoreticamente organizzata al piano dell'esperienza in cui questa concettualità ha origine. Operiamo il passaggio al terreno dell'"intuizione" – se vogliamo usare questo termine così discutibile, così abusato e incompreso.

Ora su questo piano il principio del rafforzamento della probabilità con la frequenza dei casi è tutt'altro che un principio opaco, o dato in una "vaga intuizione", ma un principio, come ripete più volte Husserl *del tutto evidente*, dove la sua evidenza fa tutt'uno con il suo carattere di una vera e propria *condizione trascendentale dell'esperienza*. Io credo che alle obiezioni più volte affiorate sulla tematica fenomenologica dell'evidenza si possa rispondere semplicemente proponendo esemplificativamente proprio la nostra precedente discussione. Ma naturalmente questa discussione è anche un esempio di una possibile epistemologia fenomenologica, un esempio di giustificazione concettuale attraverso una metodologia che potremmo definire genetico-regressiva, cioè di riconduzione dell'elemento concettuale, linguistico, predicativo, all'elemento a-concettuale, alinguistico, antepredicativo.



La percezione come luogo originario
della chiarificazione nelle lezioni husserliane
sulla sintesi passiva.



1997

Questo saggio è stato pubblicato nel volume *Ragione e storia. Studi in memoria di Giuseppe Semerari*, a cura di F. Tateo, Schena Editore, Fasano di Brindisi, 1997, pp. 187–198.

Ogni discussione sul metodo nell'ambito della fenomenologia corre in realtà il rischio di perdersi in direzioni contrapposte: se imbocchiamo fin dall'inizio la strada dell'*epoché fenomenologica*, che sembra contenere il problema del metodo in modo eminente, ci troveremo ben presto ad un'espansione progressiva che ci condurrebbe ad un quadro problematico *troppo ricco*. Si tratta di un'osservazione che potrebbe sembrare a prima vista piuttosto singolare, dal momento che la ricchezza problematica dovrebbe essere sempre lodata come un pregio piuttosto che come un difetto. E tuttavia, almeno da parte di chi è interessato all'esercizio concreto del metodo, questa ricchezza può essere giudicata eccessiva proprio perché – con l'ampiezza dei rimandi storico-filosofici e l'orientamento rivolto prevalentemente verso il problema generale della fondazione – rimangono solo sullo sfondo tutte le questioni legate alla sua effettiva praticabilità.

Se invece imbocchiamo la via che si intitola “alle cose stesse!”, che suggerisce un approccio molto più diretto ed immediato, attirando l'attenzione proprio sulla necessità di tradurre il nome di “fenomenologia” in una pratica metodica concretamente applicata, il rischio è quello di poter disporre di un'indicazione *troppo povera* che è aperta ad ogni equivocità e ad interpretazioni molto diverse, oltre che a critiche non del tutto infondate. Questa strada sfocia infatti nella “descrizione senza pregiudizi”, nel puro “vedere” a-teorico, nella “fedeltà” ai dati dell'osservazione fenomenologica: cose tutte sulle quali si può assentire o dissentire, senza che tuttavia si riesca ad intravedere in esse qualcosa di simile alla specificità di un metodo.

Di fatto si ottiene molto di più, sotto questo riguardo, esplorando i testi husserliani per andare le ricerca di quelle procedure che vengono messe in atto e che rivestono un preciso significato metodico, sia che questo venga esplicitamente teorizzato, sia che questa teorizzazione non sussista o sia ridotta al minimo.

A questo proposito vorrei soffermarmi sul tema della percezione come “luogo originario della chiarificazione” così come

viene proposto ed esercitato nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* recentemente pubblicate in un'eccellente versione italiana realizzata da Vincenzo Costa con la cura di Paolo Spinicci [1]. Naturalmente ci troviamo qui all'interno della grande tematica di *Esperienza e giudizio*, e quindi dentro il quadro del problema dell'origine antepredicativa delle forme logiche – ma l'angolatura da cui ora vorrei disporvi è piuttosto quello del richiamo “genetico” come un richiamo ad una metodologia di analisi che ha di mira la chiarezza e la distinzione concettuale.

Dice propriamente Husserl: «Il luogo originario per chiarificazioni realmente radicali è la percezione e [...] soprattutto la percezione trascendente» [2].

Vogliamo indugiare un poco sul senso effettivo e sulla portata di questa affermazione. Poiché l'avvio del problema è dato dal problema della “modalizzazione”, e dunque da una riflessione su nozioni logiche, in essa è implicito uno sfondo critico: una chiarificazione che prendesse le mosse e si attenesse unicamente al livello *linguistico*, aprendo una riflessione sull'impiego dei termini, potrebbe essere forse in grado di dissodare il terreno, liberandolo dai primi equivoci. Ma non potrebbe raggiungere veramente il nocciolo della questione, non potrebbe agire con la radicalità che qui si rende necessaria. Occorre invece cercare di produrre un *modello percettivo che ripresenti i termini della distinzione concettuale da esaminare come termini che si risolvono interamente in dinamiche processuali ed esperienziali determinatamente descrivibili*. Dalla messa in luce delle articolazioni e delle necessità interne del modello si tornerà poi alla distinzione concettuale che certamente non potrà non subire il contraccolpo di questa analisi.

Affermazione e negazione, per fornire un esempio che si trova del resto all'inizio di tutti i successivi sviluppi, sono concetti che debbono essere riferiti primariamente alle proposizioni. Ed allora ci si deve chiedere: è possibile assumere una situazione percettiva alla quale queste nozioni possano essere riferite, sia pure in una necessaria modificazione di senso?

Naturalmente che ciò sia possibile è già mostrato dal fatto che vi sono proposizioni che enunciano stati di cose accertati percettivamente. Ma se guardassimo a questo nesso come un nesso istituito unicamente attraverso il riferimento al contenuto non andremmo certo molto lontano. Ciò che importa è mettere in rilievo i rapporti logico-strutturali, che consentono di stabilire un legame tra il campo della proposizione da un lato e il campo della percezione dell'altro. Questi rapporti non sono subito a portata di mano, anzi potrebbe farsi valere un principio di netta separazione. La proposizione dice quello che dice, è per così dire ferma nell'identità del suo significato, mentre la percezione è un processo. Ciò che ci impone di ricercare una connessione è in realtà un fondamentale principio metodico.

Così, dal punto di vista logico-linguistico può apparire che l'affermazione e la negazione siano semplicemente concetti opposti, e l'idea che l'operazione che esse compiono abbia come base una rappresentazione mentale "neutra" sotto questo riguardo sembra imporsi con una certa plausibilità. Applicando il criterio metodico del rinvio a modelli percettivi non troviamo tuttavia nulla di simile ad una rappresentazione neutra e dobbiamo dunque cominciare con il prendere atto di questa circostanza. Ciò implica che l'*affermare* e il *negare* considerate alla luce del loro possibile correlato percettivo non potranno essere intese come "qualificazioni" di un "mero contenuto", di un contenuto cioè che non è né negato né affermato. Si impone invece una discussione che prende le mosse dall'idea di un processo esperienziale di sintesi concordanti, che istituisce un terreno di certezza "originaria".

L'originarietà va qui intesa naturalmente in senso strettamente fenomenologico. Richiamandoci ad essa sosteniamo soltanto che la percezione non può cominciare dal *non*. Lo esclude la stessa *logica* del processo esperienziale. Anzitutto qualcosa deve essere semplicemente dato, e precisamente come momento di un decorso ininterrotto in cui la cosa si autoconferma di con-

tinuo nel suo senso.

È possibile tuttavia che questo decorso si interrompa, ovvero che l'attesa contenutisticamente determinata che viene di continuo riproposta nella certezza originaria venga delusa, ed in rapporto ad una simile situazione possiamo parlare della negazione come una questione interna alla percezione, e nello stesso tempo come qualcosa che annuncia il *non* in quanto appartenente ad un livello *interamente diverso* della proposizione.

Questo livello viene poi più nettamente approssimato nel momento in cui si passa alla condizione del *dubbio* percettivo. Naturalmente si potrebbe fare un'analisi sull'impiego del verbo "dubitare", ovvero sul verbo "credere", ecc. – quindi mantenendosi strettamente sul terreno delle considerazioni linguistiche. Non si deve in realtà ritenere che un simile terreno sia banalmente escluso dall'ambito delle ricerche fenomenologiche – soprattutto tenendo conto del fatto il linguaggio corrente contiene spesso indizi importanti proprio per ciò che concerne la fenomenologia del mondo di esperienza. Anche la rassegna di impieghi contestuali, secondo lo stile della nozione wittgensteiniana di "gioco linguistico", può appartenere ai ferri del mestiere del fenomenologo. Ma questi eventuali riferimenti linguistici possono essere implicati in una ricerca fenomenologica solo in quanto sono elaborati in modo coerente ad un impianto filosofico del quale fa parte l'idea che la risposta "radicale" debba essere ricercata nella percezione. In altri termini deve prima o poi presentarsi la domanda intorno alla condizione percettiva nella quale con "dubitare" non intendiamo un verbo che deve essere integrato in una proposizione di una determinata forma, ma il *vissuto* corrispondente: e tale vissuto a sua volta non va inteso come uno stato mentale la cui particolarità andrebbe indagata con i mezzi di un'analisi introspettiva, ma come una specifica modalità intenzionale la cui strutturazione fenomenologica può essere portata all'evidenza.

Il rinvio al terreno percettivo comporta infatti il vantaggio

di liberare il terreno da un possibile equivoco psicologico intorno al modo di intendere il vissuto; nello stesso tempo mostra che ciò che è possibile come costruzione logico-grammaticale potrebbe non aver alcun senso [ovvero alcun riscontro] nella sua riconduzione alla percezione. Ad esempio, l'iterazione del dubbio, ad esempio, “dubito di dubitare”, “dubito di dubitare di dubitare”, ecc., è in via di principio possibile come costruzione logico-grammaticale, ma non vi è nessun riscontro fenomenologico, né dalla parte del soggetto né da quella dell'oggetto, per queste espressioni. D'altra parte, ciò viene insegnato anche dal riferimento ai contesti di impiego del linguaggio corrente, che non forniscono esempi sensati di impiego per queste iterazioni le quali andranno dunque considerate come costruzioni astratte eventualmente escogitate per interessi puramente “speculativi”.

Il tema del dubbio verrà dunque proposto anzitutto come dubbio *perceptivo*, e quindi come forma peculiare di interruzione delle sintesi di concordanza che ha ora la forma dell'oscillazione tra attese alternative di peso differente. Ed è naturalmente la decisione del dubbio, con il prevalere di un'inclinazione della credenza, a proporre il “sì” e il “no”, l'affermare e il negare in un'accezione che è in realtà ormai molto prossima al piano della “spontaneità” discorsiva.

Per illustrare il motivo metodico della percezione come luogo originario della chiarificazione è opportuno tuttavia guardare anche in altra direzione, dal momento che l'esempio dell'affermazione e della negazione e la discussione sulla certezza e sulla possibilità che viene subito implicata, sono strettamente situati nell'orizzonte problematico dell'origine antepredicativa delle forme del giudizio, cosicché questo motivo metodico sembra essere strettamente dipendente dalla natura del problema al punto da non essere forse separabile da esso.

All'interno delle stesse *Lezioni sulla sintesi passiva* si mostra che le cose non stanno così. Queste lezioni guardano infatti in più di una direzione – ed è fin dall'inizio chiaro che l'elabora-

zione della nozione di *sintesi passiva* conduce molto al di là di una delimitazione tematica al rapporto tra strutture antepredicative e categorie logiche. Questa nozione ci riconduce infatti sul terreno di una riproposizione fenomenologica della teoria humeana dell'associazione, che viene interamente riformulata, per non dire ribaltata, nei suoi termini e nel suo senso. Il problema dell'associazione viene considerato anzitutto come problema della strutturazione e dell'unificazione delle "emergenze" percettive, considerate in quanto provviste di una "forza affettiva latente", dove la nozione di *emergenza* e quella di *affezione* rappresentano indubbiamente un'elaborazione della nozione humeana di impressione.

All'interno di questo quadro si fanno avanti pochi ma significativi spunti sulla nozione di inconscio sui quali è interessante richiamare l'attenzione proprio per il fatto che ci troviamo in un ambito molto lontano da quello della genesi delle categorie logiche. Osserviamo intanto che vi è qualcosa di singolare e persino di sorprendente nel modo in cui nelle *Lezioni* si affronta il problema dell'inconscio: l'argomento sbuca fuori all'improvviso, apparentemente senza preparazione, senza la minima segnalazione dell'esistenza delle grandi elaborazioni sull'argomento di Freud o di Jung, ed anche gli sviluppi sembrano assai scarsi nonostante una certa enfasi con cui il problema viene annunciato [3].

Per venire a capo dei dubbi che l'esposizione suscita, è necessario attirare l'attenzione sul fatto che, nello spirito delle considerazioni di Husserl, il problema dell'inconscio si pone *al livello più elementare*, ci si interroga cioè sul *significato* o sui *significati possibili* del termine cosicché, manifestando anche in questo modo quel radicalismo nell'impostazione problematica che viene spesso rivendicato in queste pagine, si effettua un'implicita messa in parentesi di teorie evolute per avviare una riflessione autonoma.

L'esigenza che viene avanzata è dunque quella di un chiarimento preliminare. Ma come questa esigenza viene soddisfatta? In realtà riproponendo anche in questo caso il *motivo metodico della*

percezione come luogo originario della chiarificazione. La domanda a cui dobbiamo anzitutto rispondere è se, indagando nella struttura del rapporto percettivo, emergano circostanze in rapporto alle quali il parlare di “inconscio” possa risultare appropriato. Queste circostanze dovranno poi essere messe a fuoco per operare una delineazione dei problemi che possono essere raccolti sotto questo titolo.

Ancora più semplicemente potremmo porre la questione in questo modo: ci rivolgiamo ancora una volta alle formazioni sintetiche della percezione con i suggerimenti di cui indubbiamente il titolo di inconscio è portatore. E vogliamo accertare se assumendo questa angolatura dello sguardo fenomenologico possiamo individuare indizi significativi per l'apertura e l'impostazione di un dibattito capace di dipanare le difficoltà e le oscurità interne di quella nozione.

Peraltro, vi è un aspetto che in precedenza era stato trascurato e che ora deve invece essere reso esplicito. La riconduzione ad una situazione che faccia da modello percettivo rappresenta nello stesso tempo anche la riconduzione ad un'analisi “attuale”, cioè ad un'analisi che si riferisca alla dimensione temporale del presente. Ciò significa che il processo percettivo viene messo in questione in quanto può fornirci una base esemplificativa direttamente producibile qui ed ora: nella percezione, in quanto decorrente nel presente e al presente, dobbiamo cercare quelle che Husserl chiama le “evidenze di primo livello” a cui dobbiamo ricorrere per una delimitazione preliminare della nozione di inconscio. Questo aspetto, che probabilmente non aveva bisogno, negli esempi precedenti, di ricevere una particolare sottolineatura, assume ora un rilievo particolare per il fatto che la questione dell'inconscio affrontata in questo modo mostra subito di far corpo con la struttura del presente, con la dinamica della ritenzione e della protenzione, essa è “implicata” nella forma temporale e dunque anche nella forma del rapporto intenzionale entro cui si costituisce la soggettività stessa.

Osserva Husserl: «Solo una *teoria radicale* che soddisfi nello stesso modo la costruzione concreta del presente vivente e quella delle singole concrezioni che si formano a partire dagli elementi costitutivi può risolvere l'enigma dell'associazione e con questo tutti gli enigmi dell'“inconscio” e del mutevole “divenir cosciente”. D'altra parte tutti i motivi di una teoria scaturiscono dalle *evidenze di primo livello*, da quelle che sono per noi necessariamente il *punto di partenza*: le evidenze che si trovano nei fenomeni del presente vivente che è, per così dire, fino in fondo strutturato»[4].

Vi è un modo di articolazione e di strutturazione [*Gestaltung*] del presente, ed è proprio questa strutturazione che impone già essa stessa che si parli di inconscio. Ma impone anche che se ne parli secondo una determinata inclinazione, secondo uno stile che è strettamente conseguente ad una simile scelta metodica.

Parlare del presente e del rapporto intenzionale in esso istituito significa richiamarsi alla “presenza” in un senso duplice, oggettivo e soggettivo: si tratta della chiara presenza dell'oggetto ad una soggettività che lo esperisce, ma nello stesso tempo anche della chiara presenza della soggettività a se stessa, ciò che viene detto *l'essere desto* ovvero la *destità* dell'io, l'esplicito “io percepisco questo e quello”, “io giudico”, “io voglio”, “io desidero”, ecc. La tematica dell'*affezione* conferisce tuttavia a questa dimensione della presenza, della destità dell'io, una maggiore complessità, anche in una considerazione che ha di mira i più elementari fatti percettivi. L'essere desto dell'io si propone infatti come un essere desto relativamente ad un determinato interesse, e questo interesse a sua volta come un interesse *ridestato* da una “forza affettiva”.

Non vi è dubbio che proprio in questo campo di problemi appaiano con chiarezza i limiti in cui si muove la trattazione husserliana, almeno in quest'opera. La parola *affezione* [*Affektion*] non intende richiamarsi alla vita affettiva in senso usuale, e dunque alla vita del sentimento, ma si limita a caratterizzare la situazione

dell'“essere colpiti”, esemplificata anzitutto da fatti puramente sensoriali. Anche se qui e là non si può evitare di pensare che Husserl faccia qualche conto proprio sulla possibile ambiguità della parola, e quindi anche sulla possibilità di implicare fattori di ordine emotivo, tuttavia la messa da parte di questo lato del problema è piuttosto esplicito: “Consideriamo qui le funzioni dell'affettività che si fondano puramente sul momento impressionale. Dalla sfera del sentimento possiamo poi solo prendere i sentimenti originariamente congiunti con i dati sensibili” [5], e quindi, a quanto sembra di capire, soltanto le differenze del gradevole e dello sgradevole, in un'accezione il più possibile “epidermica”. L'intera tematica dell'affezione e dell'interesse sembra, in più di un punto, essere strettamente subordinata al tema conoscitivo: il volgersi dell'io determinato dall'affezione conduce ad una “osservazione più dettagliata dell'oggetto” [6]. Dietro al tema dell'interesse è difficile, stando alla lettera della pagina husserliana, scorgere quello del desiderio, ed ancora oltre quello del bisogno e dell'istinto. Un altro limite particolarmente rilevante, che riguarda l'intera tematica dell'associazione, è l'assenza di qualunque implicazione del versante propriamente immaginativo: in tutte le lezioni non viene affacciato nemmeno il sospetto che nelle sintesi percettive che sono costitutive del “senso” dell'oggetto possano avere una funzione rilevante tipi di sintesi che appartengono piuttosto al campo delle operazioni dell'immaginazione. Il problema del “senso” è sempre posto esclusivamente come problema di *una formazione unitaria in quanto tema di una conoscenza possibile*, e dunque in un quadro di netto predominio di un punto di vista epistemologicamente orientato.

Questi limiti che interessano l'esposizione husserliana nel suo insieme operano, in rapporto al nostro tema, in modo da accentuare un modo di approccio che era già metodicamente orientato ad evitare inizialmente un livello di discussione troppo evoluta. Il primo passo da compiere sta allora in un modificazione nella considerazione del campo del presente percettivo.

Esso deve essere inteso prima ancora che come campo di oggetti, come campo di azione delle forze “affettive” che premono l’io da ogni parte e che tentano di attrarre su di sé il suo sguardo. Infatti, nella dimensione della destità non vi è soltanto il puntuale essere rivolto dell’io verso l’oggetto, ma vi è un orizzonte della destità che è soprattutto un orizzonte di *forze affettive latenti*. Alcune di queste forze sono prossime all’io e stanno quasi per raggiungerlo, altre invece sono più lontane e si fanno sentire appena. Ancora più lontano tutto si perde in un’oscurità indistinta.

Non dovremmo allora, in riferimento a questa “gradualità dell’affezione nel presente vivente” [7], cogliere già un motivo che riguarda il nostro problema? Parlare di questa gradualità significa alludere alla presenza come una regione di luce di intensità decrescente – una regione di luce, dunque, che degrada in una regione di ombre sempre più scure. Nell’oscurità vi sono affezioni potenziali che sono pronte ad attualizzarsi e, attualizzandosi, ad agire sull’io imponendogli un nuovo orientamento del suo essere rivolto. E naturalmente vale qui, in rapporto alla nozione di affezione, ciò che vale anzitutto per quella di emergenza: i dati fenomenologici – le emergenze – debbono comporsi in una formazione unitaria, ma ciò avviene all’interno di un processo dominato da una conflittualità interna. L’associazione di cui qui si parla non è unificazione statica di contenuti, un puro e semplice “comporsi” di essi, ma contiene un motivo dinamico, in base al quale una direzione di senso unitaria si afferma in quanto può superare il conflitto con altre possibili direzioni di senso. Le forze affettive sono in conflitto tra loro, ciascuna di esse mira alla propria affermazione: ed in questo contesto ciò significa soltanto che ciascuna forza affettiva mira ad imporsi all’attenzione osservativa e conoscitiva dell’io, ma naturalmente sono certamente implicate qui altre possibili estensioni di senso.

Tutto ciò viene detto in rapporto ad un’esemplificazione che deve essere in via di principio assolutamente elementare. Se operiamo le restrizioni or ora rammentate in rapporto alla no-

zione di affezione, saranno buoni esempi di emergenze capaci di esercitare una forza affettiva cose come punti luminosi, macchie colorate, semplici formazioni figurali, rumori, suoni. Eppure la richiesta esplicita che ci viene avanzata è proprio quella di cominciare a discutere la nozione di inconscio a partire da esempi come questi. La convinzione qui sottintesa è che le distinzioni e i problemi che si cominciano ad intravedere su questo terreno potranno fornire il filo conduttore per l'espansione che il problema deve indubbiamente ricevere non appena lo si consideri nel quadro di una nozione di soggettività piena e completa.

Di fatto, l'orientamento che si va profilando è assai più preciso di quanto farebbe sospettare l'elementarità di questo inizio e delle sue possibili esemplificazioni. Appartiene all'inconscio un'affezione ancora lontana, un suono che udiamo appena, ed al quale non prestiamo attenzione, e che tuttavia in certo senso *urgesse alle nostre spalle* mentre stiamo parlando con un amico o siamo intenti a realizzare attivamente uno scopo. Di questo suono possiamo indubbiamente dire: "lo sento e non lo sento" – esso si trova nell'"anticamera dell'io" [8]. E possiamo anche parlare di un conflitto tra questo suono e gli altri rumori che vengono dall'esterno che io avverto confusamente, ma che non ascolto. Sviluppando la metafora husserliana, potremmo forse dire che mentre l'io si trova nella sala centrale della sua casa, nell'anticamera avvengono molte cose, vi sono molti ospiti, più o meno graditi, che premono per essere ricevuti per primi e che proprio per questo si contestano vivacemente l'un l'altro.

Si suggeriscono qui almeno due idee, tra loro connesse, per un'elaborazione del problema dell'inconscio: l'idea dell'esistenza di diversi *livelli di consapevolezza* e l'idea che l'inconsapevolezza possa avere il senso di un *avvertire inavvertito*, come è proposto dall'esempio del suono che udiamo e non udiamo. Non vi è dunque la coscienza come consapevolezza da un lato e l'inconscio dall'altro come una sorta di partizione della vita della soggettività e tanto meno l'idea di una vita autonoma dell'inconscio di cui

la vita cosciente sarebbe un puro e semplice risultato.

La gradualità dell'affezione, che viene proposta anzitutto sul piano del campo della presenza, suggerisce un altro passaggio che riguarda il *movimento* del presente. L'allontanamento dell'affezione, e quindi il suo indebolimento, è allora da intendere come un movimento temporale, legato alla degradazione ritenzionale del presente e infine alla formazione di un passato in senso pieno e proprio. Dal punto di vista di una fenomenologia della temporalità, il passare ha il senso di un graduale annebbiamento delle distinzioni, di un progressivo oscurarsi che trapassa in una totale oscurità, "in un'unica notte"[9]. E qui abbiamo certamente la possibilità di richiamarci all'inconscio, ovviamente in un'accezione strettamente legata a questo filo conduttore: il tema dell'inconscio si mostra qui connesso a quello del passato e dell'oblio. Non solo dunque la destità ha un orizzonte di affezioni latenti, ma le attualità affettive che fanno parte della destità sono destinate ad attenuarsi nella loro forza affettiva in virtù del loro graduale sprofondamento temporale, sono destinate ad *azzerarsi*. Il non essere presente alla coscienza assume ora semplicemente il senso dell'essere stato obliato. Si tratta di una connessione che può sembrare ovvia e nello stesso tempo improduttiva dal punto di vista teorico, ma diversamente appaiono le cose se si considera che questo tema dell'oblio è connesso al sempre possibile ridestamento del contenuto obliato e di conseguenza anche della sua forza affettiva. Il contenuto azzerato si trova all'estremo margine della coscienza e proprio per questo può essere detto "inconscio" ma, come si ripete più volte, si tratta di uno zero che non tuttavia un nulla [10]: l'attenuazione della forza affettiva è dovuta alla mera forma temporale dell'evento, e non riguarda il contenuto come tale, in ciò che esso propriamente è. Perciò questa attenuazione non arriva ad inficiare la capacità impulsionale dell'evento in se stesso. Il passato assume esso stesso il carattere di un campo di latenze affettive che possono in ogni momento ridiventare attive.

Il titolo di inconscio è connesso con il passato così come è connesso con la possibilità del suo ridestamento – possibilità che cade ancora nel campo dei fenomeni dell’associazione e che mette in causa non già la semplice determinazione del presente da parte del passato, ma *l’interazione tra presente e passato*, interazione che può essere indagata a gradi diversi di complessità. Ed è appena il caso di dire che anche questa può rappresentare un’indicazione preziosa per un’elaborazione evoluta del problema.

Per concludere vorrei richiamare l’attenzione sul fatto che la chiarificazione del concetto da cui avevamo preso le mosse non rappresenta, all’interno di questo punto di vista, una pura e semplice ripulitura di scorie indesiderate, un’operazione che si appaga nella liberazione da questo o quel possibile impiego equivoco della parola: al contrario sembra strettamente connesso con il motivo metodico della percezione come “luogo originario della chiarificazione” il fatto che il chiarimento non possa aver luogo se non promuovendo anche un’indagine effettiva che non lascia le cose come stanno per ciò che concerne un possibile approfondimento teorico.

Note

[1] E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini, Milano 1993, trad. it. di *Analysen zur passiven Synthesis* [p. 3-222] a cura di M. Fleischer, Kluwer, Dordrecht, 1966, Husserliana XI. La traduzione non comprende i testi integrativi e le appendici. Tutte le citazioni sono tratte dalla traduzione italiana.

[2] *ivi*, p. 63.

[3] *ivi*, p. 210, p. 223, p. 230.

[4] *ivi*, p. 223 [corsivi nostri].

[5] *ivi*, p. 207.

[6] *ivi*, 205.

[7] *ivi*, p. 223.

[8] *ivi*, p. 224.

[9] *ivi*, p. 230.

[10] *ivi*, p. 225.

Giovanni Piana
Elenco cronologico degli scritti

1959

1 – Sul problema dell'intersoggettività

1960

2 – Recensione a “La notion d'apriori” di Mikel Dufrenne

3 – Recensione a “Omaggio a Husserl” di Autori Vari

1962

4 – Husserl e la cultura cattolica

1965

5 – Esistenza e storia negli inediti di Husserl

6 – I problemi della fenomenologia

7 – Una critica sociologica a Marx

1966

8 – Un'analisi husserliana del colore

1968

9 – Introduzione alle Ricerche logiche di Husserl

10 – Note su “Storia e coscienza di classe”

11 – Sulla nozione di analogia strutturale in “Storia e coscienza di classe”

12 – Husserl, Schlick e Wittgenstein sulle cosiddette “proposizioni sintetiche a priori”

1972

13 – Commenti a Hume

1973

14 – Interpretazione del “Tractatus” di Wittgenstein

1975

15 – Commenti a Wittgenstein

1976

16 – Wittgenstein lettore di Frazer

1977

18 – La tematica husserliana dell'intero e della parte

1979

18 – Elementi di una dottrina dell'esperienza

1980

19 – Le regole dell'immaginazione

20 – Le regole dell'immaginazione e le procedure del lavoro onirico

21 – Sulla fantasticheria

1983

22 – Introduzione alla filosofia

1986

- 23 – Intorno alla filosofia della musica di Susanne Langer
1987
- 24 – A proposito dell'espressione "intelligenza artificiale"
- 25 – L'idea di qualità ghestaltica in von Ehrenfels
- 26 – Il tema dell'ineffabilità nella filosofia della musica di Jankélévitch
- 27 – Linguaggio, musica e mito in Lévi-Strauss
1988
- 28 – La notte dei lampi - Il lavoro del poeta. Saggio su Gaston Bachelard.
- 29 – La notte dei lampi - L'immaginazione sacra. Saggio su Ernst Cassirer
- 30 – La notte dei lampi - Colori e suoni
- 31 – La notte dei lampi - Riflessioni sul luogo
- 32 – L'esperienza della transizione e il sistema dei colori
- 33 – Fenomenologia e psicologia della forma
1989
- 34 – Il filo di Arianna. Nota su Husserl e Heidegger
1990
- 35 – Intervento sul libro "Fisica ingenua" di Paolo Bozzi
- 36 – Commenti a Schopenhauer - I - Indicazioni di lettura per "La quadruplice radice del principio di ragione sufficiente"
- 37 – Commenti a Schopenhauer - II - Intuizione, intelletto, ragione
- 38 – Commenti a Schopenhauer - III - Volontà e natura
- 39 – Commenti a Schopenhauer - IV - Introduzione alla filosofia dell'arte
- 40 – Commenti a Schopenhauer - V - L'affermazione e la negazione della volontà di vivere
1991
- 41 – Immagini per Schopenhauer
1991
- 42 – Filosofia della musica
1992
- 43 – La fenomenologia come metodo filosofico
- 44 – Considerazioni inattuali su Theodor Wiesengrund Adorno
1993
- 45 – Una passeggiata sulla collina di Loretto
- 46 – Figurazione e movimento nella problematica musicale del continuo
1994
- 47 – Ripetizione, musica, magia. Conversazione su "La musica e la magia" di Jules Combarieu
- 48 – Fenomenologia dei materiali e campo delle decisioni
1995

- 49 – Mondrian e la musica
1996
- 50 – L'idea di uno strutturalismo fenomenologico
1997
- 51 – I compiti di una filosofia della musica brevemente esposti
- 52 – Elogio dell'immaginazione musicale
- 53 – Teoria del sogno e dramma musicale
1998
- 54 – Annotazione sull'origine e sull'impiego dei termini "modo" e "ton
1999
- 55 – Numero e figura
- 56 – Il canto del merlo
2000
- 57 – La serie delle serie dodecafoniche e il triangolo di Sarngadeva
2002
- 58 – La composizione armonica del suono e la serie delle affinità tonali
in Hindemith
- 59 – La scala universale dei suoni di Daniélou
2003
- 60 – L'intervallo
2004
- 61 – Il cromatismo
2005
- 62 – Alle origini della teoria della tonalità
2007
- 63 – Barlumi per una filosofia della musica
2009
- 64 – Percorso per una filosofia della musica
2010
- 65 – Album per la teoria greca della musica
2012
- 66 – Stralci di vita
2013
- 67 – La tematica dell'immaginazione in Kant (1976)
- 68 – Lineamenti di una filosofia dell'immaginazione (1988)
- 69 – Presentazione a "Fenomenologia, esistenzialismo, marxismo"
- 70 – Abbozzo per una periodizzazione dello sviluppo della classe ope-
raia e del capitale a partire dal 1870
- 71 – Tragitti dell'immaginario. Note in margine a "L'acqua e i sogni" di
Gaston Bachelard.
2013–1988
- 72 – Intenzionalità, essenza, costituzione, sintesi
2013–1993

73 – Fenomenologia delle sintesi passive

2013–1997

74 – La percezione come luogo originario della chiarificazione nelle lezioni husserliane sulla sintesi passiva.

Giovanni Piana

Elenco delle traduzioni

G. Lukács, Scritti di sociologia della letteratura (Milano, 1964)

H. M. Enzensberger, Questioni di dettaglio (Milano 1965)

G. Lukács, Storia e coscienza di classe (Milano, 1967)

E. Husserl, Ricerche logiche (Milano, 1968)

E. Husserl, Storia critica delle idee (Milano, 1989)

Giovanni Piana

Elenco delle composizioni musicali

Le seguenti composizioni possono ascoltate e ritirate presso la sezione “Suoni” dell’Archivio di Giovanni Piana, Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Milano.

1991

1 – Canzone a Yuko, per flauto basso e strumento a corda

2004

2 – Ninna Nanna, per soprano, violino e corno inglese

3 – Leggenda per violino, violoncello, coro, timpani e archi

4 – Omaggio a Corelli, per violino, tromba e organo

2005

5 – Trio per oboe, clarinetto e fagotto

2006

6 – Note stillanti, per pianoforte e vibrafono

2007

7 – Canzone antica per coro femminile, liuto, tamburello e ocarina africana

2008

8 – Preludiando alla notte, per qin e voci segrete

9 – Vagabondaggi della luna, per pianoforte e due viole

10 – Il grande canto, poema in quattro parti per voce recitante e insieme strumentale

11 – Geometrie per tromba e trombone

- 12 – Concerto per gong, cimbali, campane e campanelli cantanti con violino obbligato
 13 – Dove a lor piacque per flauto, fagotto e pianoforte
 2009
 14 – Fantasia per sette strumenti (violino, viola, violoncello, clarinetto, fagotto, tromba, tuba)
 15 – Tre bisticci giocosi per due oboi e due clarinetti
 2010
 16 – Le Chateau Noir, per violino, orchestra d'archi e sintetizzatore
 2011
 17 – Figurazioni per tromba e trombone
 18 – Con umana dolcezza autunno mi consuma, per due flauti rinascimentali
 19 – Quintetto per pf, due vl e due vc
 2012
 20 – Il fiore che restando passa, per coro a cappella

Giovanni Piana

Opere complete

Edizioni a stampa reperibili presso Lulu.com

2013

Vol. I – Elementi di una dottrina dell'esperienza

Vol. II – Strutturalismo fenomenologico e psicologia della forma.

Vol. III – La notte dei lampi. Parte prima

Vol. IV – La notte dei lampi. Parte seconda

Vol. V – Le regole dell'immaginazione

Vol. VI – Filosofia della musica

Vol. VII – Intervallo e cromatismo nella teoria della musica

Vol. VIII – Alle origini della teoria della tonalità

Vol. IX – Teoria del sogno e dramma musicale. La metafisica della musica di Schopenhauer

Vol. X – Mondrian e la musica

Vol. XI – Saggi di filosofia della musica

Vol. XII – Problemi di teoria e di estetica musicale

Vol. XIII – Introduzione alla filosofia ed alla metafisica

- Vol. XIV – Interpretazione del “Mondo come volontà e rappresentazione” di Schopenhauer
- Vol. XV – Immagini per Schopenhauer
- Vol. XVI – Interpretazione del “Tractatus” di Wittgenstein
- Vol. XVII – Commenti a Wittgenstein
- Vol. XVIII – Commenti a Hume
- Vol. XIX – I problemi della fenomenologia (revisione Vincenzo Costa)
- Vol. XX – Fenomenologia, esistenzialismo, marxismo
- Vol. XXI – Saggi su Husserl e la fenomenologia
- Vol. XXII – Stralci di vita
- Vol. XXIII – Conversazioni sulla Crisi di Husserl
- Vol. XXIV – Fenomenologia delle sintesi passive
- Vol. XXV – Numero e figura e altri saggi epistemologici
- Vol. XXVI – Barlumi per una filosofia della musica
- Vol. XXVII – Album per la teoria greca della musica
-