

Giovanni Piana

I problemi della fenomenologia

**II edizione**  
**con integrazioni e aggiornamenti bibliografici**  
**a cura di**  
**Vincenzo Costa**



1966/2000

Desidero ringraziare vivamente Vincenzo Costa per la cura che ha dedicato a questo mio libro. Il suo intervento, sia nell'aggiornamento bibliografico sia nell'arricchimento della discussione, è stato preziosissimo e nello stesso tempo rappresenta per me una grande attestazione di amicizia.

g.p.

Prima edizione a stampa: Editore Mondadori, Collana BMM, Milano 1966

Seconda edizione elettronica con integrazioni e aggiornamenti bibliografici di Vincenzo Costa : 2000.

## Indice

### Introduzione

1. Esiste un movimento fenomenologico?
2. La formazione del pensiero husserliano
3. Dalle *Ricerche logiche* alle *Idee per una fenomenologia pura*
4. La svolta esistenzialistica
5. Il significato della *Crisi*
6. Il linguaggio della fenomenologia

### I. Le argomentazioni scettiche

1. Una premessa
2. Il dubbio scettico
3. Assurdità e verità dello scetticismo
4. Il dubbio cartesiano

### II. La riduzione fenomenologica e l'idea di intenzionalità

1. L'esperienza fenomenologica
2. Il significato della riduzione
3. Il rapporto intenzionale
4. Il concetto fenomenologico della coscienza
5. Descrizione e costituzione fenomenologica

### III. Il tema della soggettività

1. Impostazione del problema del soggetto
2. Il soggetto come centro dei suoi atti
3. Il soggetto come facoltà di riflessione e il presentarsi del problema del tempo

#### IV. L'esperienza del tempo

1. L'idea naturale del tempo
2. La teoria di Brentano
3. L'analisi dell'oggetto temporale
4. Soggetto, riflessione, tempo

#### V. La concretezza del soggetto

1. Il soggetto corporeo
2. L'esperienza soggettiva del corpo
3. Corporeità e percezione

#### VI. Il problema di una fenomenologia della percezione

1. L'oggetto «culturale» e la cosa «materiale»
2. La costituzione della cosa
3. Il tema della passività in *Esperienza e giudizio*
4. Il carattere temporale della percezione
5. Percezione e linguaggio

#### VII. Il problema di una fenomenologia del bisogno

1. Il privilegio dell'esperienza percettiva e la sua problematicità
2. Il soggetto come corpo vivente
3. Idea di una fenomenologia del bisogno
4. Nota conclusiva

\* Gli aggiornamenti bibliografici di Vincenzo Costa sono disposti tra i segni  $\diamond$  e le integrazioni sono contrassegnate dalla sigla VC tra parentesi rotonde.

## Introduzione



1. Esiste un movimento fenomenologico?
2. La formazione del pensiero husserliano
3. Dalle *Ricerche logiche* alle *Idee per una fenomenologia pura*
4. La svolta esistenzialistica
5. Il significato della *Crisi*
6. Il linguaggio della fenomenologia



## 1.

Se si considerano i principali punti di riferimento della discussione filosofica negli ultimi anni, non è difficile notare che la fenomenologia è uno dei centri intorno ai quali il dibattito è più vivo ed interessato. Ciò non è vero soltanto per la situazione italiana: l'interesse per la fenomenologia è diffuso ed è crescente un po' dovunque in Europa, e non soltanto in Europa. La letteratura fenomenologica è ormai tanto vasta da essere di difficile dominio e l'ambito culturale entro il quale vengono dibattuti i problemi posti dalla fenomenologia va spesso oltre il terreno propriamente filosofico, coinvolgendo i campi di indagine più diversi.

Tuttavia, sembra che, nella stessa misura in cui si sviluppa questo interesse in una molteplicità di direzioni, divenga sempre più difficile cogliere ed individuare i nodi problematici reali che sono messi in questione, in modo da raggiungere qualche valido criterio di orientamento e di giudizio.

Questa circostanza è diventata oggi cruciale per il fatto che, in realtà, la ripresa degli studi husserliani di questi ultimi anni va considerata, più che una semplice ripresa, come una vera e propria riscoperta di Husserl in gran parte determinata dal fatto che, soltanto negli anni cinquanta – ed in particolare con l'inizio della pubblicazione delle opere complete di Husserl (*Husserliana*) avviata sotto la direzione di H. L. Van Breda si è creata la possibilità effettiva di conoscere alcune opere fondamentali di Husserl e nello stesso tempo di ottenere una migliore interpretazione delle opere già edite ed una loro più adeguata localizzazione all'interno del pensiero husserliano. Tuttavia, le ragioni delle difficoltà che incontriamo non appena cerchiamo di intervenire nel dibattito attuale sulla fenomenologia sono da ricercare molto più indietro nel tempo. Quando nel 1950 veniva pubblicato il primo volume della *Husserliana*, le *Meditazioni cartesiane*, mai edite prima nell'originale tedesco, la fenomenologia aveva ormai mezzo secolo di storia. E si può dire che tutti i problemi e tutte le difficoltà di orientamento e di valutazione si trovino già all'interno di questa storia – all'interno di quel «movi-

mento fenomenologico» che si è venuto delineando intorno al pensiero husserliano o nella confluenza di questo pensiero con istanze filosofiche di altra origine.

Del resto, se non ci si contenta di fare un'apologia della *concordia discors*, le prime difficoltà le incontriamo proprio nel riconoscimento di questo «movimento» e nell'accertamento del suo significato. Se guardiamo agli altri grandi indirizzi teorici e filosofici che caratterizzano in modo preminente i primi cinquant'anni del nostro secolo, è abbastanza riconoscibile un qualche filo conduttore o quanto meno un'evoluzione progressiva che non sarà certo priva di una sua interna complessità e potrà essere anche valutata in modo diverso, ma che comunque rende possibile una considerazione relativamente unitaria. Naturalmente, anche qui non si può prescindere dall'assunzione di un certo punto di vista: ogni designazione di questo genere, come si sa, è estremamente problematica di per se stessa. Questa problematicità si trova decuplicata nel caso della fenomenologia. Se diamo una rapida scorsa all'unico volume che tenta di rintracciare un «movimento fenomenologico» e di farne la storia – l'opera di Herbert Spiegelberg *The Phenomenological Movement* [1] – ci rendiamo conto immediatamente che la molteplicità degli autori presentati in questo volume, la profonda eterogeneità delle loro filosofie è così grande che non è facile comprendere come essi possano trovarsi insieme in un unico libro e, se ciò che consente di riunirli in questo modo è la «fenomenologia», si intuisce che diventerà poi un vero problema stabilire che cosa essa sia. D'altra parte, H. Spiegelberg è del tutto consapevole di questa difficoltà e le sue settecentocinquanta pagine – peraltro, per molti aspetti, utilissime – vengono consapevolmente presentate come un insieme di monografie separate, come una raccolta di materiale utile per un'eventuale «storia» del «movimento fenomenologico».

È certo invece che il pensiero di Husserl ha avuto un'influenza vastissima su una parte considerevole del pensiero contemporaneo, e di ciò il volume di Spiegelberg è una testimonianza eloquente. Il problema del «movimento fenomenologico» si sposta allora in quello del modo in cui questa influenza si è esercitata, del senso che essa ha avuto di volta in volta per que-

sto o quel pensatore, per questo o quell'indirizzo filosofico. Senza naturalmente voler dare risposte su questo punto, credo tuttavia che esaminare in quale contesto si formi il pensiero di Husserl e in quale direzione esso si sviluppi possa presentare utili indicazioni orientative per cogliere almeno alcune delle ragioni che hanno determinato la situazione così caratteristica della fenomenologia come «movimento» filosofico.

## 2.

Già alcuni dati semplicemente cronologici sono, a questo proposito, molto significativi. Edmund Husserl giunse alla filosofia dalla matematica. Furono le lezioni di Brentano che egli ascoltò a Vienna negli anni 1884–1886 a convincerlo che, anche in filosofia, era possibile svolgere un lavoro serio e produttivo. A



Karl Weierstrass

quel tempo egli aveva ormai compiuto i propri studi matematici a Lipsia, Berlino e Vienna. A Berlino aveva avuto come maestro uno dei grandi nomi della scienza matematica dell'ottocento, Karl Weierstrass, di cui fu anche assistente per un breve periodo, dopo la *Doktorarbeit* del 1882. Questa prima esperienza di matematico non fu mai dimenticata dal filosofo Husserl. «Ancora nel 1930, in occasione della festa per il

suo settantesimo compleanno, Husserl si compiacque di citare Karl Weierstrass tra i suoi maestri. Allo stesso modo come Weierstrass aveva definitivamente eliminato ogni residuo di oscurità dai concetti dell'infinitamente piccolo, così egli, diceva, aveva cercato di fare nella filosofia. Il suo ideale era stato ed era di sostituire all'oscurità profonda delle grandi metafisiche tradizionali la chiarezza e l'evidenza di una filosofia come metodo integrale» [2].

La preparazione matematica e l'incontro con Franz Brentano determinano il primo orientamento di Husserl verso ricer-

che concernenti i fondamenti della matematica. Nel 1887 presenta il suo scritto di abilitazione *Sul concetto di numero* [3] che costituisce il primo nucleo della sua *Filosofia dell'aritmetica* ed abbandona Vienna per giungere all'Università di Halle con il titolo di Privatdozent. A Halle Husserl si incontra con Stumpf, allievo di Brentano e Lotze, che gli diventa amico e verso il quale Husserl manterrà sempre un atteggiamento di stima. L'influenza di Stumpf, di cui Husserl cita spesso le opere



Carl Stumpf

maggiori, come la *Psicologia del suono* (1883), non fu certo estranea alla formazione del primo concetto husserliano di fenomenologia, anche se in seguito – e soprattutto quando Husserl venne elaborando la tematica della riduzione – egli tenne a precisare le differenze tra la propria impostazione filosofica e quella di Stumpf [4]. Se inoltre teniamo presente che all'insegnamento di Stumpf si ricollega la nuova psicologia della forma otteniamo un'altra interessante indicazione dell'ambito culturale con il quale Husserl si trova direttamente a contatto in quegli anni. Nel 1890

usciva, oltre al secondo volume della *Psicologia del suono*, un saggio che gli psicologi gestaltisti riconosceranno come decisivo per l'elaborazione di questa nuova concezione psicologica. Si tratta dello scritto di Christian von Ehrenfels *Sulle qualità formali*. Von Ehrenfels faceva parte della scuola di Meinong, operante a Graz, e Meinong a sua volta era allievo di Franz Brentano. L'indirizzo di ricerca psicologica sviluppato da Benussi, per molti aspetti vicino alla psicologia della forma, si ricollega direttamente all'insegnamento di Meinong [5]. Il nome di Brentano dunque lo si ritrova in rapporto a tre grandi nomi degli studi scientifico-filosofici di fine ottocento: Stumpf, Husserl e Meinong.

D'altra parte, è anche vero che non è facile stabilire fino a che punto quest'uomo geniale abbia esercitato sui suoi maggiori allievi un'influenza veramente decisiva e duratura. Vi è qualcu-

no che dubita – credo con buone ragioni – che si possa vedere in Brentano il precursore della fenomenologia husserliana [6].

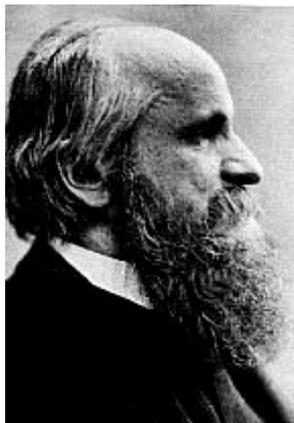


Franz Brentano

Del resto Brentano non riconobbe mai come uno sviluppo delle proprie idee le ricerche condotte sia da Husserl che da Meinong. In una lettera del marzo 1907 diretta ad Hugo Bergmann, Brentano riferisce ironicamente su una visita che Husserl gli aveva fatto in quel tempo: «Mi ha subissato di assicurazioni della sua gratitudine e della sua stima, dicendo che gli avrei fatto torto se avessi creduto alle malelingue. Ha detto anche che rassicura sempre la gente che in realtà io non sono da annove-

rare tra gli psicologi – con la qual cosa si direbbe che egli pensi di togliermi di dosso un vergognoso sospetto» [7]. In un'altra lettera allo stesso Bergmann dell'ottobre 1908 egli trova le teorie di Husserl «astruse» ed osserva che «non in ogni punto gli è chiaro che cosa voglia propriamente Husserl» [8].

L'incontro con Brentano, con Stumpf e con tutta quella problematica che doveva condurre alle nuove concezioni della psicologia contemporanea non rappresenta una svolta in senso



Alexius Meinong

proprio negli interessi scientifici di Husserl. Egli ha sempre presente il dibattito, che in quegli anni assumeva un'importanza decisiva per gli sviluppi futuri, intorno ai problemi della logica formale e dei fondamenti della matematica. Lo stesso anno in cui viene pubblicato il saggio di von Ehrenfels, usciva il primo volume dell'opera di Schröder *Lezioni sull'algebra della logica* che Husserl recenserà l'anno seguente [9]. Nel 1891, che è anche l'anno di pubblicazione della *Filosofia dell'aritmetica*, Hus-

serl scrive un saggio sui problemi della logica intitolato *Calcolo deduttivo e logica del contenuto* [10]. Molti sono poi i manoscritti che attestano nel decennio successivo un interesse vivacissimo per questo ambito di ricerca [11].

Le posizioni assunte da Husserl in questo periodo sia verso i problemi della psicologia sia verso quelli dei fondamenti della matematica e della logica sono decisive per tutta la sua evoluzione futura. Da un lato l'assunzione della psicologia così come si andava elaborando negli ambienti intorno a Brentano lo dispone in un atteggiamento critico verso le tendenze psicologiche di chiara impostazione positivista: dall'altro le prese di posizione rispetto al senso di una ricerca sui fondamenti della matematica e la valutazione che egli dà della «algebrizzazione» della logica predelineano già il punto di vista generale che viene maturato soltanto più tardi e che per essere compiutamente sviluppato richiedeva la delimitazione di una nuova disciplina filosofica, la «fenomenologia», ed infine una piena riformulazione del concetto stesso di filosofia e di ricerca filosofica. Ciò che qui ci interessa notare è che il pensiero husserliano si viene formando non soltanto nello stesso periodo in cui prendono forma i più importanti indirizzi teorici e filosofici del nostro secolo, ma anche in un dibattito diretto con essi, in un continuo scambio e confronto di idee. Se si volesse approfondire questo quadro riprendendo le discussioni e le letture che Husserl compie in questo periodo e che contribuiscono in modo diverso alla sua formazione e in particolare all'elaborazione di quella metodologia che troverà una prima, estesa applicazione nelle *Ricerche logiche*, avremmo a che fare con una tematica estremamente fertile, che si trova all'origine dei principali indirizzi della filosofia contemporanea. Basterà qui ricordare ancora qualche nome: come quello di Frege, spesso citato e discusso nella *Filosofia dell'aritmetica* e che recensirà criticamente quest'opera nel 1894 [12]. Non meno importanti sono i nomi di Mach e Avenarius [13]. Nel libro di Avenarius *Il concetto umano del mondo* (1889) viene elaborato un concetto di *esperienza pura* nel quale si può forse scorgere la tematica sviluppata molto più tardi da Husserl dell'esperienza antepredicativa e del mondo della vita [14]. I *Contributi per un'analisi delle sensazioni* di Mach furono

letti da Husserl l'anno stesso della loro pubblicazione (1886) ed è interessante notare che ad una inconsapevole influenza di



Ernst Mach

questo libro Husserl fa risalire l'elaborazione del concetto di *momento figurale* nella *Filosofia dell'aritmica* che presenta molte analogie con il concetto di qualità formale di von Ehrenfels [15]. Le posizioni di Mach e Avenarius vengono ampiamente dibattute da Husserl nei *Prolegomeni* alle *Ricerche logiche*, una discussione che generò, oltre che una risposta di Mach nella seconda edizione della sua *Meccanica*, anche uno scambio epistolare fra i due [16].

Penetrare nel senso reale di queste discussioni ha indubbiamente una certa importanza per cogliere alcuni dei punti nodali del dibattito filosofico novecentesco nei suoi momenti più avanzati.

Del resto, proprio questo ricco *humus* di discussione in cui vengono formandosi le linee – del discorso husserliano è uno dei motivi che spiegano la molteplicità delle direzioni verso le quali può essere rivolta la ricerca fenomenologica e la sua caratteristica apertura verso la problematica epistemologica e in generale verso i problemi della psicologia gestaltistica, della filosofia della scienza, della logica, dei fondamenti della matematica. Per cogliere questi aspetti è necessario non sottovalutare proprio quel periodo della formazione husserliana che viene talora detto «prefenomenologico» e che conduce dalla *Filosofia dell'aritmica* alle *Ricerche logiche*. È in quegli anni che in certo senso tutto viene deciso, tutti i problemi sono portati alla luce. Le istanze che allora vengono poste riceveranno una diversa formulazione, assumeranno una diversa profondità di senso, ma lo sviluppo successivo sarebbe incomprendibile senza quel confronto, quel dibattito che conduce a un'opera casi impegnativa come le *Ricerche logiche*.

## 3.

Nell'ambito della cultura tedesca dei primi anni del secolo le *Ricerche logiche* rappresentano indubbiamente un momento fondamentale: quest'opera contribuì in maniera determinante a liquidare l'eredità filosofica del passato, a spianare il terreno per un nuovo campo e un nuovo stile di ricerca. Naturalmente ciò che allora fu accolto immediatamente fu più la *pars destruens* di questo lavoro che quella costruttiva. Dalla critica di Husserl venivano colpiti i maggiori nomi della cultura accademica del tempo o di coloro che avevano esercitato in Germania una influenza che sembrava ormai definitivamente acquisita. Un filosofo come Wundt, come Sigwart o come Stuart Mill venivano direttamente coinvolti nella critica dello psicologismo che Husserl sviluppa fino in fondo e con grande dovizia di argomenti nei *Prolegomeni*. La reazione di una parte della giovane cultura tedesca di fronte a quest'opera può essere efficacemente esemplificata dal modo in cui si viene formando intorno a Husserl, passato nel 1901 da Halle a Gottinga, un primo nucleo di studiosi. Nel momento in cui furono pubblicate le *Ricerche logiche*, all'università di Monaco esisteva già intorno a Theodor Lipps un attivo gruppo di ricerca psicologica che operava in modo organizzato sotto il nome di *Akademisch Psychologischer Verein*. Ora, la critica di Husserl che coinvolgeva direttamente anche l'indirizzo di Lipps, gettò lo scompiglio all'interno del gruppo. Lipps fu costretto a difendersi, ma lo fece con scarso successo. L'episodio cruciale di questa crisi fu il viaggio che Johannes Daubert, uno dei più promettenti allievi di Lipps, compì da Monaco a Gottinga, a quanto pare, in bicicletta. Il colloquio avuto con Husserl in questa occasione fu decisivo per le sorti del gruppo di Monaco: «Fu probabilmente in seguito a questo colloquio che Husserl stesso nel luglio 1904 si recò a Monaco, rivolgendosi al circolo riunito. Da questo momento in poi, con crescente disappunto di Lipps, le *Ricerche logiche* diventarono il principale testo di riferimento del gruppo. Nel 1905 iniziò l'andirivieni di studiosi e di visitatori da Monaco a Gottinga e viceversa. Solo dopo il 1906, Scheler, proveniente da Jena dalla

scuola di Rudolf Eucken, si unì al gruppo, non limitandosi a subirne l'influenza, ma anche esercitando un'influenza sua propria, tanto più che questi furono per lui gli anni più formativi. Tra i primi membri si annoverano Adolf Reinach (che si stabilì poi definitivamente a Gottinga, dove divenne il centro del circolo che si costituì solo più tardi), Theodor Conrad, Moritz Geiger, Aloys Fischer e August Gallinger, insieme ad altri allievi di Lipps meno influenzati dalla fenomenologia, come Ernst von Aster e il positivista Hans Cornelius. Tra i membri più giovani che si ispiravano a Scheler, il più eminente era Dietrich von Hildebrand. Si può dire che tra i membri del circolo di Monaco fosse maggiormente vivo il senso della comunità: oltre alle riunioni 'psicologiche', essi si incontravano spesso, regolarmente o anche occasionalmente, per compiere discussioni di gruppo. D'altra parte, il circolo di Monaco era caratterizzato dall'interesse primario verso la psicologia analitica e descrittiva e, in parte sotto l'influsso del clima artistico di Monaco, da un interesse verso i problemi del valore e dell'estetica più profondo di quello che fosse dato trovare nella più austera atmosfera matematica e scientifica di Gottinga» [17].

Sappiamo da H. Spiegelberg, al quale debbono essere ben note le vicende di quegli anni dal momento che egli compì i suoi studi con Pfänder a Monaco, che solo dopo il 1907 si può parlare di un vero e proprio circolo di Gottinga. Il primo impulso venne da Monaco. Solo più tardi intorno a Husserl si forma un gruppo di studiosi provenienti da varie parti, come Koyré, Hering, Ingarden, Fritz Kaufmann e Edith Stein, che appunto intorno al 1907 cominciano a riunirsi regolarmente, spesso in assenza di Husserl e in ultima analisi con la sua disapprovazione. Lo spirito di indipendenza che il circolo di Monaco aveva dimostrato verso Lipps e più tardi verso Husserl stesso, è anche una delle caratteristiche del circolo di Gottinga, e d'altra parte, come abbiamo visto, quanto più il numero dei fenomenologi di Monaco e di Gottinga si allarga, tanto più viene meno il carattere della «scuola». Accanto e insieme all'orientamento husserliano, ritroviamo, all'interno dei circoli di Monaco e di Gottinga, impostazioni sostanzialmente diverse, influenze eterogenee (come quella di Max Scheler), tendenze di sviluppo dell'idea della fenome-

nologia tracciata nelle *Ricerche logiche* che implicavano una presa di posizione critica verso lo sviluppo propriamente husserliano.

È su questo terreno comunque che prese forma l'idea di un «movimento fenomenologico» e di una rivista che in qualche modo ne fosse l'espressione. Nasce così nel 1913 lo «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» (Annuario di filosofia e di ricerca fenomenologica) [18]. È interessante notare che proprio nel primo volume dello «Jahrbuch» veniva pubblicata l'opera di Husserl *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica (Ideen I)* che era, dopo la *Filosofia dell'aritmetica* e le *Ricerche logiche*, la terza opera di vasto impegno pubblicata da Husserl. Proprio su questo volume si accese un vivace dibattito e anche se allora tutti i dissensi non vennero alla luce nella loro realtà di fondo, *Ideen I* rappresentò indubbiamente un banco di prova, che diede un risultato negativo, dell'effettiva convergenza sull'impostazione husserliana degli studiosi di Monaco e di Gottinga. Se nel fondare lo «Jahrbuch» si era pensato in qualche modo ad un «movimento», per ciò che concerne la fenomenologia così come la intendeva Husserl, questo movimento si può dire finisca nello stesso momento in cui si è iniziato. Oggi, quando abbiamo la possibilità di cogliere retrospettivamente l'intero sviluppo del pensiero husserliano e di mettere a confronto i vari aspetti della sua ricerca, non solo edita ma anche inedita, possiamo affermare che, per ciò che riguarda *Ideen I*, non è possibile parlare di alcun mutamento di indirizzo della ricerca husserliana. Del resto, anche per coloro che si trovavano a più diretto contatto con Husserl, *Ideen I* fu soltanto l'espressione più matura di uno sviluppo iniziato molto tempo prima, fin dal 1907. E sino a quel tempo deve essere fatto risalire il dissenso interno della «scuola husserliana». La maggior parte degli studiosi di Gottinga disapprovavano quell'approfondimento dell'idea dell'analisi intenzionale nel corso della quale Husserl doveva imbattersi nel problema del soggetto ed incontrarsi così con la tematica trascendentalistica. Per noi questo fu uno sviluppo coerente, necessario e ricco di significato. Ma il destino del movimento fenomenologico, iniziato tra Monaco e Gottinga in seguito alla pubblicazione delle *Ricerche lo-*

*giche*, non si può comprendere se non si tiene conto di questo giudizio nettamente critico nei confronti di Husserl che ebbe modo di esprimersi soprattutto in occasione della pubblicazione di *Ideen I* sullo «Jahrbuch» [19]. Ciò è vero anche per la storia dell'influenza di Husserl. Anche da questo punto di vista l'anno 1913 è un anno cruciale. Parve allora che il pensiero di Husserl raggiungesse la sua massima influenza e notorietà. Più di vent'anni più tardi, Jean-Paul Sartre non esiterà a definire la pubblicazione di *Ideen I* sullo «Jahrbuch» «il fatto più saliente nella filosofia dell'anteguerra» [20]. Ma in realtà proprio in quell'anno comincia il lungo periodo al termine del quale Husserl si ritrova come una voce estranea ed isolata all'interno di quel movimento filosofico di cui egli sembrava all'inizio essere il centro.

#### 4.

Quando Husserl, nel 1916, passa da Gottinga a Friburgo, viene seguito soltanto da Edith Stein e la situazione che egli trova di fronte a sé è completamente diversa. Già in quell'anno vi fu probabilmente il primo incontro di Husserl con Martin Heidegger, che aveva compiuto i suoi studi a Friburgo con Rickert e che era già attivo presso l'università come *Privatdozent*. Ma un rapporto vero e proprio tra Husserl e Heidegger si stabilirà soltanto con il 1919, con la fine della guerra ed il congedo di Heidegger dal servizio militare [21].

I tempi erano allora molto mutati – anche per il clima delle università tedesche – rispetto ai primi quindici anni del secolo. Ed il nome di Martin Heidegger dà a questo mutamento un'impronta che sarà duratura. L'opera *Essere e tempo* fu pubblicata sullo «Jahrbuch» solo nel 1927, ma la lira heideggeriana aveva cominciato ad affascinare molto tempo prima. Nulla è più caratteristico a questo proposito della testimonianza di Karl Löwith, che si riferisce proprio all'anno 1919: «Quando nella primavera del 1919, per consiglio dei miei insegnanti M. Geiger e A. Pfänder, passai da Monaco a Friburgo per compiere la mia formazione con Husserl, feci conoscenza del suo assistente M.

Heidegger. Se ora, dopo quattro decenni, mi chiedo che cosa ho



Edmund Husserl

imparato da Husserl durante quei tre anni friburghesi, la risposta lo soddisferebbe ancora meno di quanto soddisfi me stesso. Ricordo che egli già allora mi chiese un giorno per quali ragioni avessi fatto nei primi semestri tanti ‘progressi’, mentre ero giunto ora ad un punto morto. Il motivo di ciò – un motivo che non poteva che sfuggire alla semplicità della sua indole – era che io, come molti miei coetanei, mi sentivo attirato molto più fortemente dal giovane Heidegger. La teoria di Husserl della ‘riduzione’ alla coscienza pura aveva per noi perduto d’interesse nella stessa misura in cui sempre più ci affascinarono i problemi con i quali



H. Wimmer:  
Maschera di Martin Heidegger

ci stimolava il più giovane ed attuale Heidegger» [22]. Alla luce di questa testimonianza, assumono ancora più risalto le parole che Husserl scrive allo stesso Löwith inviandogli la prima parte della *Crisi* nel febbraio del 1937: «Forse Lei comprenderà che Scheler, Heidegger e così tutti gli ‘allievi’ di una volta, non hanno compreso il senso vero e profondo della fenomenologia – il suo senso trascendentale che è l’unico possibile – e tutto ciò che esso implica. Certo, non è facile impossessarsi di questo significato, ma io credo che valga la

imparato da Husserl durante quei tre anni friburghesi, la risposta lo soddisferebbe ancora meno di quanto soddisfi me stesso. Ricordo che egli già allora mi chiese un giorno per quali ragioni avessi fatto nei primi semestri tanti ‘progressi’, mentre ero giunto ora ad un punto morto. Il motivo di ciò – un motivo che non poteva che sfuggire alla semplicità della sua indole – era che io, come molti miei coetanei, mi sentivo attirato molto più fortemente dal giovane Heidegger. La teoria di Husserl della ‘riduzione’ alla coscienza pura aveva per noi perduto d’interesse nella stessa misura in cui sempre più ci affascinarono i problemi con i quali

ci stimolava il più giovane ed attuale Heidegger» [22]. Alla luce di questa testimonianza, assumono ancora più risalto le parole che Husserl scrive allo stesso Löwith inviandogli la prima parte della *Crisi* nel febbraio del 1937: «Forse Lei comprenderà che Scheler, Heidegger e così tutti gli ‘allievi’ di una volta, non hanno compreso il senso vero e profondo della fenomenologia – il suo senso trascendentale che è l’unico possibile – e tutto ciò che esso implica. Certo, non è facile impossessarsi di questo significato, ma io credo che valga la

pena di tentare. Forse Lei riuscirà a comprendere che io, non per ostinazione, ma seguendo un'intima necessità, ho percorso da solo il mio cammino per così tanti anni – un cammino che io sostengo in una nuova dimensione di domande e di risposte – e per quale motivo abbia ritenuto che l'oscuro misticismo della filosofia esistenziale alla moda e del relativismo storicistico, con la sua pretesa superiorità, sono il fiacco fallimento di un'umanità divenuta priva di forze, che si è sottratta all'enorme compito che il crollo dell' 'età moderna' nella sua totalità poneva ad essa e che ancora pone: a noi tutti!» [23].

In realtà, i rapporti tra Husserl e Heidegger si mantennero buoni per molti anni, anche quando Heidegger nel 1923 ebbe l'ordinariato e passò all'Università di Marburgo. Vi fu certamente un tempo in cui Husserl pensò ad Heidegger come al proprio più degno successore. Solo più tardi si rese conto che con Heidegger nasceva una filosofia del tutto nuova, che già nelle sue prese di posizioni di principio si opponeva radicalmente a quella impostazione della ricerca filosofica che per Husserl era indicata dal termine di «fenomenologia». Ancora una volta si ripeteva in forma nuova, ma in modo ormai decisivo per la cultura tedesca fra le due guerre e fino ai nostri giorni, ciò che era accaduto negli anni di Gottinga. Ma mentre allora alla polemica antihusserliana corrispondeva per così dire la moltiplicazione delle tendenze fenomenologiche, fra loro non sempre compatibili, la forte personalità di Heidegger è in grado di determinare un'atmosfera filosofica nella quale si riconosce immediatamente una intera schiera di studiosi.

Dobbiamo tuttavia giungere alla pubblicazione di *Essere e tempo* nel 1927 ed al tentativo di collaborazione per l'articolo sulla fenomenologia per l'Enciclopedia Britannica, che risale allo stesso anno, per trovare il primo reale confronto di opinioni tra Husserl ed Heidegger [24]. Fu in quell'anno che Husserl ripeté ciò che aveva già detto anche nei confronti dei suoi antichi allievi di Gottinga: «Heidegger non ha afferrato l'intero significato della riduzione fenomenologica» [25]. Dietro questa osservazione, per Husserl non vi è soltanto il rilievo dell'incomprensione di un aspetto della fenomenologia. Vi è piuttosto il fraintendimento radicale di tutto il discorso filosofico che egli

aveva cercato di sviluppare dal 1907 in poi. Nella stessa misura in cui Heidegger rifiuta come problema centrale e fondamentale per la fenomenologia la questione della soggettività costituente o trascendentale, riproponendo invece – sia pure in termini nuovi – il problema di una dottrina dell'essere o di un' *ontologia fondamentale*, non soltanto esce completamente al di fuori di un orizzonte fenomenologico, ma ripropone una impostazione filosofica che la fenomenologia aveva inteso superare e criticare fino in fondo e fin dall'inizio. Perciò, dinanzi alla nuova filosofia che vede sorgere, in fondo inaspettatamente, di fronte ai propri occhi, Husserl ne sottolinea immediatamente l'arretratezza. In ultima analisi, l'esistenzialismo ricade in quelle posizioni antropologiche e psicologiche che egli aveva criticato nelle *Ricerche logiche* [26].

Nel 1928, Husserl si ritira dall'insegnamento e nello stesso anno all'università di Friburgo gli succede Heidegger. Da questo momento in poi, nei suoi ultimi dieci anni di vita – gli anni in cui matura la *Crisi* – l'attività filosofica di Husserl si svolge in una atmosfera di incomprendimento: ciò spiega gli accenti spesso amari che risuonano in alcune sue pagine di quegli anni, sempre accompagnati dal rifiuto di scendere in una polemica diretta e dalla ribadita convinzione della giustizia della propria prospettiva filosofica.

La fine dello «Jahrbuch» nel 1930 non viene ostacolata da nessuno. Ma è significativo che, proprio in quest'ultimo numero, l'undicesimo, venga pubblicata quella *Postilla alle «Idee»*, da Husserl scritta per la traduzione inglese di quell'opera, che assume un significato esemplare per il giudizio che egli dà sull'intero movimento filosofico che si era formato intorno a quella rivista.

«In questa sede» scrive Husserl «non posso diffondermi in una discussione con le correnti avverse, correnti che sono in un contrasto estremo con la mia fenomenologia, e che distinguono tra scienza rigorosa e filosofia. Vorrei soltanto affermare espressamente che non ritengo affatto fondate le obiezioni che da esse mi sono state mosse – obiezioni di intellettualismo, di unilaterale astrattezza del mio procedimento metodico, di incapacità di raggiungere, per principio, la soggettività pratica e attiva ed i

problemi della cosiddetta esistenza, oltre che i problemi metafisici» [27]. In realtà, anche la tematica concernente la praticità e la concretezza può essere efficacemente sviluppata ed indagata da un punto di vista fenomenologico, e questo punto di vista, quando sia conseguentemente elaborato in tutte le sue implicazioni metodologiche e filosofiche, non può non condurre al terreno della soggettività trascendentale ed alla problematica della costituzione. Perciò, per Husserl, la «fenomenologia» reinterpretata nel senso di Heidegger non ha saputo compiere questo *passo decisivo* e nel riproporre il problema del soggetto di fatto, della concretezza e dell'esistenza, è ricaduta in una posizione psicologista, proiettando sulla fenomenologia trascendentale un insieme di critiche ingiustificate.

Il problema di una filosofia che proceda sistematicamente e rigorosamente e che al tempo stesso non si presenti come un sistema dottrinario chiuso viene ripreso e sottolineato di fronte alla «sceptsi scientifica del nostro tempo». Ma questa idea non può essere separata dalla problematica della riduzione fenomenologica e dalla conseguente impostazione della trascendentalità delle operazioni soggettive. I fraintendimenti di un'opera come *Ideen I* vengono spiegati da Husserl anche con la sua incompletezza. Non si vide che la soggettività di cui in essa si trattava non era affatto la soggettività del vecchio idealismo psicologista: che essa era da intendere come una soggettività trascendentale concreta, corporea-sociale per essenza. E di conseguenza non si comprese che la terza parte di *Ideen I*, nella quale si introduce la questione della costituzione, è determinante per comprendere il senso nuovo nel quale il termine di trascendentale compare all'interno del discorso fenomenologico. Tutto ciò, osserva Husserl, sarebbe apparso più chiaro se fosse stato possibile pubblicare le ricerche successive sulla costituzione, nelle quali il carattere costitutivo dell'idealismo fenomenologico appare in tutta la sua chiarezza. A maggior ragione Husserl ribadisce la validità dell'impostazione data in *Ideen I*, la quale è «inattaccabile in tutto ciò che è essenziale» [28], e sottolinea che possiamo parlare di «idealismo fenomenologico» proprio e soltanto nella misura in cui la fenomenologia è l'unica reale risposta al problema storico dell'idealismo [29]; ma nello stesso tempo si op-

pone un netto rifiuto a una interpretazione di questo idealismo che riproponga i termini della «disputa infeconda e non filosofica» [30] tra l'idealismo ed il realismo. «È però necessario chiarire la fondamentale ed essenziale differenza tra l'idealismo fenomenologico trascendentale e quell'idealismo che viene combattuto, quale proprio opposto esclusivo, dal realismo. In particolare: l'idealismo fenomenologico non nega l'esistenza reale del mondo (e innanzitutto della natura) quasi pensando trattarsi di una mera apparenza a cui, anche se inavvertitamente, il pensiero naturale e scientifico positivo soggiaccia. Il suo unico compito, il suo unico merito, è quello di chiarire il senso di questo mondo, precisamente quel senso secondo cui vale per chiunque, conformemente a una reale legittimità, come realmente esente. Che il mondo esista, che sia dato come un universo esente nell'esperienza che di continuo converge verso la concordanza, è perfettamente indubbio. Una cosa completamente diversa è cercare di capire questa indubitabilità, che sostiene la vita e le scienze positive, e di chiarirne il fondamento di legittimità» [31].

L'ultimo scritto di Husserl pubblicato sullo «Jahrbuch» si ricollega così agli inizi dell'attività di questa rivista, respingendo le critiche alla propria posizione filosofica che erano diventate esplicite con la pubblicazione di *Ideen I*. Ma, come abbiamo notato, Husserl rifiuta la polemica diretta. Anche se l'allusione alla «filosofia della vita che lotta per il predominio, con la sua nuova antropologia, con la sua filosofia dell'«esistenza» [32] non poteva essere più trasparente, gli esponenti maggiori di questi indirizzi filosofici che si trovano in un *contrasto estremo* con la fenomenologia, non vengono nominati; e neppure si prendono in considerazione in modo particolareggiato e approfondito le obiezioni e le critiche che da questa parte venivano rivolte alla fenomenologia. Una reale risposta è da Husserl affidata interamente al lavoro di ricerca, poiché «nelle faccende della scienza, non tanto la critica importa quanto il lavoro compiuto, quel lavoro che in definitiva resiste sempre, per quanto possa essere frainteso e per quanto le argomentazioni che lo concernono possano eluderne il senso» [33]. «Chi, per decenni, non è stato a speculare su una nuova Atlantide, ma si è mosso realmente nelle

foreste ancora impraticate di un nuovo continente, chi si è accinto alle prime coltivazioni, non si lascerà confondere dalle obiezioni dei geografi che ne giudicano i resoconti secondo le loro abitudini di esperienza e di pensiero, senza addossarsi la fatica di intraprendere un viaggio nelle nuove terre» [34].

## 5.

Fu destino di Husserl di iniziare la propria attività con un'opera come le *Ricerche logiche* che metteva in questione la filosofia universitaria del tempo e di ritrovarsi negli ultimi anni della sua vita in una polemica, forse meno appariscente, ma non meno tenace, verso quella filosofia che stava ormai negli anni trenta per assumere il crisma dell'ufficialità. Nel 1933 Heidegger diventava rettore dell'università di Friburgo e pronunciava il suo famoso discorso inaugurale di adesione al regime. Ma a parte il giudizio che è possibile dare di questa adesione, del resto non priva di ambiguità, quel che più ci interessa osservare è che Husserl si rende conto con sempre maggiore evidenza che il riapparire di quelle istanze filosofiche che egli aveva combattuto molti anni prima ha un suo preciso significato di ordine sociale in generale e in diretto rapporto con lo sviluppo storico dagli ultimi vent'anni del secolo sino ai giorni dell'ascesa del nazismo. Quando Husserl riporta la filosofia dell'esistenza allo psicologismo ed all'antropologismo da lui criticato nelle *Ricerche logiche* intende dare una precisa interpretazione dell'intero sviluppo ideologico di quei primi trent'anni del secolo di cui egli era stato, anche se spesso in modo paradossale, uno dei principali protagonisti. Per questo ritornano nella *Crisi delle scienze europee* tutti i classici temi del suo discorso filosofico, ma proiettati su uno sfondo per molti aspetti nuovo.

Come è noto, il nucleo della *Crisi* è costituito da una conferenza tenuta nel maggio del 1935 a Vienna e ripetuta a Praga nel novembre dello stesso anno. Husserl elaborò in seguito questa tematica e nel 1936 poté pubblicare la prima e la seconda parte del libro nella rivista «*Philosophia*» di Belgrado. Il testo che venne edito nel 1954 dalla Husserliana a cura di Walter

Biemel comprende, oltre *La conferenza di Vienna*, la prima e la seconda parte dell'opera, anche il materiale elaborato per la terza parte e l'insieme di manoscritti relativi a quest'opera in forma di appendici ai singoli paragrafi.

Nella *Crisi*, il problema originario che si trova alla base della ricerca filosofica husserliana – quello di una fondazione rigorosa del sapere scientifico – viene ancora una volta riproposto, ma sotto una luce completamente nuova. Al centro del discorso husserliano vi è infatti la *crisi dell'umanità europea*, la disperazione per la missione dell'occidente. Erano gli anni in cui l'ottimismo nello sviluppo progressivo e benefico della società, già scosso dai catastrofici eventi della prima guerra mondiale, si era ormai dimostrato illusorio e menzognero, si era anzi rovesciato nel buio di un futuro senza speranza. All'idea di un graduale e progressivo benessere si sostituisce l'idea di un precipitare sempre più a fondo e senza scampo nella crisi. Ma la voce di Husserl della *Conferenza di Vienna* non è la voce di questa illusione perduta. Egli non l'aveva mai condivisa. Per Husserl questa presa di coscienza non fa altro che aggiungere un anello essenziale al lavoro iniziato molto tempo prima, quando la crisi pareva tanto lontana da non poter essere ancora neppure percepita. La discussione che Husserl conduce nelle *Ricerche logiche* contro la riduzione della logica alla psicologia, cioè contro la riduzione di una «scienza delle idee» ad una «scienza di fatti», è tutta compiuta ancora sul terreno delle istanze puramente filosofiche. Lo psicologismo sviluppato coerentemente non può che condurre a una posizione scettica. E lo scetticismo va contestato sul terreno teorico come una assurdità teorica. Per lo Husserl delle *Ricerche logiche* la questione dello psicologismo non ha ancora uno sfondo sociale, non concerne ancora il problema dell'uomo stesso e del suo destino. Molto più tardi, nel 1935, Husserl sa che non si tratta più soltanto di muoversi sul terreno della contestazione dell'idea positivista come idea che, sviluppata coerentemente, porta all'assurdo. Ora, l'assurdità è entrata nella vita stessa e lo «scetticismo» si è manifestato in ciò che esso era in realtà sin dall'inizio: non una semplice posizione teorica, ma crisi dell'uomo stesso nella sua stessa vita.

Questa crisi, che è ormai venuta alla luce all'interno della

scienza e della filosofia, ha le sue radici nell'esclusività «con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venire determinata dalle scienze positive e con cui si lasciò abbagliare dalla 'prosperity' che ne derivava» [35] La rivendicazione di un concetto della scientificità non modellata sull'idea della positività, l'affermazione della priorità di principio della ricerca filosofica e del suo carattere fondante, e lo stesso configurarsi di questa idea della filosofia come scienza della soggettività costituente – che sono stati i temi costanti della ricerca husserliana – vengono qui ricompresi come una denuncia della disumanizzazione scientifica della società borghese.

Per questo Husserl sente il proprio atteggiamento come un atteggiamento di opposizione e di protesta e dichiara in modo appassionato il proprio radicalismo: «Sono convinto che io, il presunto reazionario, sono molto più radicale e molto più rivoluzionario di coloro che oggi si bardano di un radicalismo puramente verbale» [36].

Su questo «radicalismo» si sono più appuntate le critiche verso Husserl e la fenomenologia nel suo insieme, soprattutto quelle provenienti da parte marxista. Non è difficile infatti rilevare questo limite, che appare anzi del tutto evidente. Quanto più Husserl si rende conto della situazione sociale del suo presente storico, tanto più egli si appella alla filosofia stessa, ad una ragione divenuta eroica e che assume su di sé il compito della liberazione dall'oggettivazione sociale. La coscienza che Husserl ha del suo tempo non passa mai direttamente attraverso le vicende della lotta sociale. Benché non sia facile rilevare prese di posizioni esplicite sul terreno di una filosofia della storia, già l'impostazione generale della critica dell'oggettivazione nella *Crisi* offre indicazioni del tutto chiare dei limiti di coscienza nei quali questa critica necessariamente si mantiene. Solo in alcuni manoscritti più tardi si fa strada l'idea che la realtà dell'oggettivazione è lo sfruttamento materiale dell'uomo da parte dell'uomo. E nonostante l'eccezionale significato che questi accenni possono assumere per noi, in generale il problema dell'oggettivazione viene costantemente riproposto essenzialmente come un problema giuridico e morale: «Trattare gli uomini e gli

animali come mere cose': una simile espressione ha, certo, un duplice senso: giuridico e morale da un lato e scientifico dall'altro. Ma c'è un elemento comune ai due casi. Da un punto di vista pratico-morale, io tratto un uomo come una mera cosa quando non lo prendo come una persona morale, come membro dell'associazione morale delle persone, di quell'associazione in cui si costituisce il mondo morale. Così io tratto un uomo non come soggetto giuridico, quando non lo considero membro della comunità giuridica di cui entrambi facciamo parte, bensì come una mera cosa, agiuridica, come un semplice oggetto» [37].

Tuttavia la consapevolezza di questi limiti, non toglie certamente che si possa guardare a questi esiti husserliani con grande interesse. È opportuno rammentare, a questo proposito, che «lo storico che considerasse l'errata coscienza come un fenomeno accessorio o casuale, o che la eliminasse come menzogna e falsità che non ha nulla a che fare con la storia, altererebbe la storia stessa» [38]. Per ciò che concerne in particolare la *Crisi*, la sua ricchezza tematica, la possibilità di una ripresa dei problemi che essa pone in un nuovo contesto di discorso, diventa più evidente quanto più si è saputo localizzarla storicamente all'interno dell'ideologia complessiva del particolare momento storico nella quale essa fu scritta. L'accento posto sulla *Crisi*, che è uno degli aspetti che possono essere indicati per caratterizzare la ripresa degli studi fenomenologici in Italia, è dunque un fatto ricco di implicazioni. A questo proposito bisogna tuttavia aggiungere subito che questa particolare attenzione rivolta a quest'opera di Husserl non ha affatto il senso, come si sarebbe inclini a pensare, di un privilegio dato all'ultimo Husserl rispetto al primo o al secondo o eventualmente alla fase prefenomenologica. Si potrebbe fino ad un certo punto tracciare a grandi linee lo sviluppo delle varie tendenze fenomenologiche e delle varie interpretazioni della fenomenologia proprio sulla base del privilegio accordato a questa o a quell'opera husserliana, a questo o a quel periodo del pensiero di Husserl. Ma quanto più procedono gli studi sulla fenomenologia e sulle opere husserliane, tanto più appare evidente l'illegittimità delle periodizzazioni che sono state finora seguite, al punto che esse, anziché servire unicamente a fini puramente espositivi, finiscono con l'essere vere e

proprie interpretazioni, per lo più non sufficientemente fondate. Per questo motivo, la *Crisi* non deve essere considerata come l'opera caratteristica di un certo «periodo» dell'evoluzione husserliana, nettamente distinto dai precedenti, quanto piuttosto come l'opera più matura nella quale confluisce l'intero complesso di temi e di problemi sviluppati da Husserl nel corso della sua attività filosofica.

Abbiamo ricordato or ora un punto di vista a partire dal quale diventa visibile una stretta connessione tra la posizione del problema della scientificità filosofica così come si presenta nella *Crisi* e la critica dello psicologismo nella logica sviluppata nei *Prolegomeni alle Ricerche logiche*. Ma vi è un altro aspetto per il quale la *Crisi* si ricongiunge idealmente con l'inizio dell'opera husserliana. In rapporto alla logica si andò sempre più assicurando, nello sviluppo del pensiero husserliano, l'idea della necessità di mostrare in che modo la sfera logica – e in genere ogni formazione ideale di senso – si costituisce nella sua idealità a partire dall'esperienza che «precede» la sfera stessa delle idealizzazioni. Questa direzione di ricerca culmina, per ciò che concerne la logica, nell'opera *Esperienza e giudizio*, mentre la troviamo generalizzata nella *Crisi* sotto il titolo di mondo della vita. Tuttavia, questa tematica, che richiedeva un'adeguata elaborazione metodologica – la teoria della riduzione e la chiarificazione del senso della soggettività – è in realtà anteriore alle stesse *Ricerche logiche*, e può essere fatta risalire sino alla *Filosofia dell'aritmetica*. In quest'opera non vi è ancora alcun consapevole accenno alla tematica della riduzione e della soggettività, ma vi è già l'idea che per fondare il concetto di numero dobbiamo prescindere metodologicamente dalle varie teorizzazioni (le analisi contenute in essa vengono presentate da Husserl come «indipendenti da tutte le teorie e utili per tutte») e risalire all'esperienza del fenomeno concreto dell'insieme di cose. Questa ricerca, incerta nel suo significato metodologico, viene caratterizzata da Husserl come ricerca psicologica e logica e già con le *Ricerche logiche* essa verrà da Husserl criticata per la presenza in essa di elementi psicologistici. Eppure quest'opera di Husserl continua a mantenere in tutta la sua ricerca futura un significato esemplare. La preoccupazione che trova espressione nella *Filo-*

*sofia dell'aritmetica* non solo non sparirà dall'ampliamento dell'orizzonte filosofico di Husserl, ma resterà in modo permanente alle sue radici. «Tra la *Filosofia dell'aritmetica* e la *Crisi* c'è uno sviluppo innegabile. Il pensiero di Husserl ha avuto, nella lunga ricerca, il modo di dirigersi verso vie molteplici e diverse e di trasformarsi in forme imprevedibili. A prima vista, tra le forme imprevedibili, saremmo tentati di porre i rapporti tra fenomenologia e psicologia. Nella *Filosofia dell'aritmetica* Husserl sembra gettare i fondamenti psicologici dell'aritmetica ma, di fatto, anche se crede il contrario, indaga proprio le operazioni precategoriale e soggettive come, in forma completa, farà nella *Logica*, in *Esperienza e giudizio* e nella *Crisi*. Nella *Filosofia dell'aritmetica* si parla di un 'osservatore unificante' e di 'esperienza interna'. Husserl ignora ancora tutto il cammino che dovrà percorrere ma la sua analisi partirà proprio dalla scoperta, già presente nella *Filosofia dell'aritmetica*, delle operazioni soggettive» [39].

Porre l'accento sulla *Crisi* significa dunque tentare una ricostruzione e una ricomprensione unitaria del pensiero husserliano, cogliendo essenzialmente il suo sviluppo e la sua evoluzione, prima ancora di ipotizzare inesplicabili fratture. Si tratta, certamente, di un tentativo non facile, che si scontra ancora con la struttura degli scritti husserliani e con le complicazioni legate alla loro stesura.

Come è noto, Husserl non aveva il pregio della sistematicità. Di rado l'esecuzione di una certa opera corrispondeva alle intenzioni originarie. I suoi libri hanno quasi sempre il carattere di un primo volume che difficilmente conoscerà un secondo, oppure quello ancora più disarmante di «introduzioni». La *Filosofia dell'aritmetica* reca in frontespizio la scritta *Erster Band* e la *Crisi* era stata progettata come un'introduzione alla filosofia fenomenologica. L'opera pubblicata sullo «Jahrbuch» nel 1913 era stata pensata in tre volumi: il volume pubblicato avrebbe dovuto essere soltanto un'introduzione generale alla fenomenologia. Ma il piano dell'opera muta con il passare degli anni ed il secondo e terzo volume pubblicati dalla Husserliana nel 1952, a parte la loro incompiutezza, sono qualcosa di completamente differente dal progetto originario. Neppure le *Ricerche logiche*

riescono ad essere un'opera scritta una volta per tutte. Nel 1913, nel dare alle stampe la seconda edizione, non solo Husserl vi apporta diverse correzioni, ma promette una redazione completamente nuova della sesta ricerca, affermando che essa era già nelle mani del tipografo. Ma sette anni dopo, questa nuova redazione è diventata sempre più problematica, ed alla fine Husserl decide di ripubblicare la prima versione, migliorandone soltanto alcuni passi: «Ancora una volta» commenta Husserl in questa occasione «si conferma il vecchio detto: i libri hanno il loro destino» [40].

Questa caratteristica incapacità di Husserl di giungere all'opera finita ha del resto uno stretto legame con la sua posizione filosofica. Per Husserl, la filosofia esiste solo come ricerca permanente del filosofo ed il filosofo stesso si definisce soltanto *in ed attraverso* questa ricerca. Perciò, in Husserl, la forma del libro filosofico entra in crisi: il libro stesso non ha più un inizio sicuro e nemmeno una fine, i risultati della ricerca di volta in volta avviata rimangono sospesi in una sfera di incertezza per il loro sviluppo e il loro senso. Ciò che permane è la ricerca attiva su un tema, una ricerca presentata nella sua immediatezza, così come viene eseguita sul momento con tutte le sue possibili diramazioni, alcune delle quali restano implicite o oscure.

Di qui l'importanza che va attribuita all'eredità husserliana manoscritta. A parte gli aspetti realmente nuovi che emergono, anche se frammentariamente, in alcune ricerche più tarde, si può dire tuttavia che l'importanza del materiale inedito husserliano consiste essenzialmente nel fatto che esso presenta nel modo più esplicito e al di là di qualsiasi preoccupazione formale il fondamento di ricerca, di analisi effettive su cui si sostiene l'elaborazione che egli poi presenta in forma più accurata, ma quasi sempre unilaterale, nelle opere edite. In questa riflessione costante e immediata, che si svolge senza preoccupazione alcuna – talora anche con pieno disprezzo delle categorie sintattiche del discorso – è spesso più facile cogliere i nessi effettivi della ricerca, i punti in cui lo svolgimento di un tema conduce a un tema nuovo. Cosicché si potrebbe quasi dire che laddove Husserl compie il tentativo di facilitare la strada al lettore presentandogli un'esposizione graduale e ordinata, questi è ancora più esposto

agli equivoci e alle oscurità che di fronte all'opera manoscritta, dove, senza aiuti di sorta, dovrà trovare da sé il bandolo per uscire dal labirinto.

Il tentativo di ricomprendere la tematica husserliana nella sua interezza e l'idea della fenomenologia così come è stata elaborata da Husserl stesso, e quindi indipendentemente dalle stratificazioni di giudizio che sono maturate nel corso della formazione e della dissoluzione del «movimento fenomenologico», può essere indicato come uno degli elementi che contraddistinguono la ripresa degli studi fenomenologici in Italia. Ma questa ripresa, proprio perché viene consapevolmente condotta come un ritorno alla tematica husserliana originaria, è strettamente connessa con una precisa presa di posizione rispetto ad alcuni nodi realmente critici del discorso husserliano. E anche da questo punto di vista l'accento cade sulla *Crisi*, che si presenta non solo come l'opera che porta al massimo approfondimento i principali temi fenomenologici, ma anche – e per la stessa ragione – come l'opera in cui l'impostazione husserliana rivela alcuni dei suoi limiti cruciali. Per questo motivo acquista particolare significato il fatto che l'opera fenomenologica più impegnativa pubblicata finora in Italia, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* di Enzo Paci, sia nata come commento alla *Crisi* e abbia poi preso la forma di una estesa discussione con il marxismo. Se da un lato infatti la *Crisi* consente una complessiva ricomprendimento del pensiero husserliano e nello stesso tempo rappresenta il livello massimo della presa di coscienza del filosofo Husserl, dall'altro la vera realtà dei problemi posti in quell'opera si coglie soltanto se si compie rispetto ad essa un nuovo *passo decisivo*: se ci si dispone consapevolmente sul *terreno* del marxismo.

## 6.

Vorremmo concludere questa esposizione introduttiva con alcune considerazioni su un aspetto molto discusso della fenomenologia: il suo linguaggio. Ogni libro che tratti problemi fenomenologici presenta una immediata difficoltà per la terminologia

che esso usa. Le difficoltà non diminuiscono quando il lettore incontra in esso termini ben noti della tradizione filosofica. In tal caso accade molto spesso che il reale significato che quei termini ricevono in un contesto fenomenologico venga equivocato o frainteso. È necessario perciò tentare di illustrare brevemente quali siano le caratteristiche di questo linguaggio e per quali motivi esso presenti alcuni elementi del tutto particolari.

Le difficoltà di un'adeguata traduzione linguistica dei contenuti della ricerca fenomenologica è sottolineata fin dall'inizio da Husserl e sembra essere una delle preoccupazioni di fondo che accompagnano in modo costante lo sviluppo del suo pensiero. Il primo problema è quello di ritrovare un linguaggio che sia realmente in grado di riprodurre le «cose stesse» e che sia il più possibile privo dell'equivocità che caratterizza il discorso comune. Tuttavia, questo linguaggio intende esprimere situazioni descrittive e deve perciò essere esso stesso descrittivo: questo problema non può essere semplicemente risolto attraverso l'introduzione puramente convenzionale e definitoria di termini nuovi. Anche in questo caso infatti ciò che è veramente importante per il fenomenologo è il linguaggio usato nella definizione, il quale deve descrivere la situazione che il nuovo termine deve semplicemente indicare. Tutte le difficoltà relative all'istituzione di un linguaggio fenomenologico hanno origine da questo carattere descrittivo, dal fatto cioè che esso deve riprodurre e rispecchiare situazioni materiali, che spesso sono per essenza relativamente indeterminate e che comunque si presentano in primo luogo in questa relativa indeterminatezza. Ciò che in ogni caso non possiamo fare è stabilire le norme di rigosità del nostro linguaggio prima ancora di impegnarci in una ricerca, così come non possiamo stabilire alcun criterio di rigosità in generale al di fuori e indipendentemente dai contenuti descrittivi, dalla peculiarità degli oggetti tematici. Potremmo esprimerci dicendo che il linguaggio fenomenologico e – per Husserl – il linguaggio filosofico *tout court* ha un carattere necessariamente materiale, proprio perché è un linguaggio descrittivo. Ma ciò significa anche che esso, almeno nelle situazioni iniziali della ricerca, non può prescindere da una dimensione storica e cioè dal vincolo con il discorso comune e con il linguaggio elaborato

nella tradizione scientifico-filosofica. Di qui il rifiuto della formalizzazione del linguaggio filosofico, che non deve essere inteso come un rifiuto dei linguaggi formali in generale – cosa che sarebbe palesemente priva di senso. «I fondamenti della filosofia» scrive Husserl in *Ideen I* «non possono essere fissati per mezzo di concetti stabili e controllabili intuitivamente in qualunque momento, ch  anzi lunghe ricerche devono generalmente precedere la loro chiarificazione e fissazione; d'altra parte, non si pu  ricorrere a espressioni artificiali ed estranee al linguaggio filosofico storico; pertanto si rendono spesso inevitabili locuzioni combinate, che riuniscono parecchi termini del discorso comune, usati ciascuno secondo una particolare determinazione terminologica. In filosofia non si pu  definire come in matematica; qualsiasi imitazione del procedimento matematico a questo riguardo   non soltanto infruttuosa ma anche assurda e conduce alle peggiori conseguenze» [41].

Poich    il procedere della ricerca che definisce con precisione sempre maggiore i concetti tematici e corrispondentemente i termini che li indicano, la situazione nella quale il fenomenologo inizialmente si muove   relativamente fluida. «Del resto va osservato in linea generale che agli inizi della fenomenologia tutti i concetti, e quindi tutti i termini, devono rimanere in certo modo fluidi, sempre pronti a differenziarsi secondo i progressi dell'analisi di coscienza e della scoperta di nuove stratificazioni fenomenologiche nell'ambito di ci  che inizialmente   intuito in indistinta unit . Tutti i termini che si possono scegliere hanno le loro tendenze di connessione, accennano a diverse direzioni di rapporti, che poi risultano spesso non avere la loro origine in un solo strato essenziale; onde l'opportunit  di delimitare meglio o comunque di modificare la terminologia. Pertanto, solamente in un grado di sviluppo molto avanzato della scienza si pu  fare assegnamento su terminologie definitive. Applicare le misure esteriori e formali di una logica della terminologia ad esposizioni scientifiche in piena elaborazione e pretendere sin dall'inizio terminologie della specie in cui si fissano soltanto i risultati conclusivi dei grandi sviluppi scientifici,   assurdit  gravida di errori. Per cominciare, ogni espressione   buona, specialmente se   un'espressione immaginosa opportu-

namente scelta, che sappia dirigere il nostro sguardo su di un accadimento fenomenologico chiaramente afferrabile. La chiarezza non esclude un certo alone di indeterminatezza» [42].

Di tutto ciò occorre essere chiaramente consapevoli, sia per evitare giudizi di antiscientificità semplicisticamente attribuiti al linguaggio fenomenologico, sia per sbarazzare il terreno dal manierismo linguistico di quei fenomenologi che fanno i saputi verso le scienze con quattro parole male apprese. A questo proposito Husserl è molto esplicito e si esprime con insolita durezza: «Coloro che, non soddisfatti delle indicazioni intuitive che loro si offrono, esigono ‘definizioni’ come nelle scienze ‘esatte’, oppure credono, con concetti fenomenologici ricavati con una presunzione di solidità da un paio di rozze analisi di esempi, di poter liberamente fare alto e basso in un pensiero astrattamente scientifico e di dare con ciò incremento alla fenomenologia, sono tanto principianti che non hanno ancora afferrato l’essenza della fenomenologia e la metodica che essa per principio esige» [43].

La questione del linguaggio fenomenologico si complica ancor più se prendiamo in considerazione aspetti metodologici più determinati della ricerca fenomenologica ai suoi vari livelli. Di particolare importanza, come vedremo, è la ricerca effettuata in una finzione solipsistica nella quale io stesso che compio la ricerca mi comporto *come se* non esistesse nessun altro all’infuori di me. Avremo modo di accennare in seguito alle ragioni di questa impostazione metodologica. Rileviamo qui soltanto il fatto che questa finzione, possibile per principio, ci conduce in una situazione paradossale, non appena ci disponiamo sul piano della traduzione linguistica dei dati descrittivi. Il linguaggio infatti è sociale per essenza. Di fronte a questa difficoltà Husserl si trova ben presto, prima ancora di avere elaborato la tematica della riduzione, nelle *Ricerche logiche*. Più tardi, in *Esperienza e giudizio* troviamo scritto che nella descrizione del mondo puramente percettivo – che deve essere compiuta nella finzione solipsistica e che deve porre in luce una sfera anteriore ad ogni idealizzazione – «sorgono certamente delle difficoltà per il fatto che le espressioni del nostro linguaggio hanno un senso generale, comunicativo, in modo tale che, usando qualsiasi desi-

gnazione di oggetto, viene già comunque proposta una *prima idealizzazione* – quella della validità per una comunità linguistica e sono necessari sempre nuovi sforzi per tener lontano questo senso comunicativo, che necessariamente si impone, delle espressioni. Si tratta di una difficoltà che inerisce per essenza ad ogni ricerca sul soggettivo nel senso più radicale, nella misura in cui essa ricorre ad espressioni che hanno senso mondano e significato comunicativo-mondano» [44].

Vi è infine la questione dell'invenzione di termini nuovi, che è talvolta così ricca da sconcertare e scoraggiare il lettore. Questa invenzione, presente costantemente nelle opere edite, assume talora un ritmo vertiginoso soprattutto nei manoscritti più tardi e in particolare in quelli dedicati all'analisi del tempo. Ora, è necessario notare che questa invenzione raramente è superflua o arbitraria. Più spesso si tratta di una costante ricerca di un termine più adeguato. Come abbiamo visto, «per cominciare, ogni espressione è buona», ma il perfezionamento della ricerca richiede una sempre maggiore aderenza del linguaggio alla situazione descritta. Vi sono casi in cui né il linguaggio comune, né il linguaggio scientifico-filosofico già disponibile possono venirci in aiuto, neppure quando siano opportunamente reinterpretati. Quando già nelle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* Husserl perviene al problema della connessione tra soggettività e tempo, osserva che «per tutto ciò ci mancano i nomi». Ciò non significa che, a questo punto, siamo riusciti a gettare un'occhiata sull'ineffabile, ma molto più semplicemente, appunto, che «ci mancano i nomi», e perciò dobbiamo inventarli.

Tuttavia, come si sa, nulla è più facile che scambiare *i* nomi con le cose e trasformare l'uso puramente strumentale del linguaggio in un feticcio. Questo del resto non è rischio che corra soltanto il fenomenologo. Sembra anzi che questo sia il destino di molte delle discussioni odierne tra le filosofie, quando l'unico problema sembra essere quello di controllare se una certa filosofia abbia le carte in regola con un'altra filosofia. Sarà questa, nel caso migliore, una verifica tra principi veri o presunti, ma per lo più, quando si resta sul piano delle filosofie e non si scende sul terreno dei loro problemi reali, si tratterà di una veri-

fica di linguaggi e di terminologie. Si finisce così di parlare delle parole delle filosofie, invece che di ciò di cui parlano le filosofie. Va da sé che si tratta, quasi sempre, di parole al vento.

## Annotazioni

### 1.

Per indicazioni relative al «movimento fenomenologico», oltre al volume citato di H. Spiegelberg, *The phenomenological Movement*, L'Aia 1960, si può vedere l'articolo di G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, in «Philosophische Rundschau», 1963-64 (11), pp. 1-45.

<Per le notizie biografiche fondamentale è K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1977; si veda inoltre M. Husserl, *Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl*, in «Husserl Studies» 1988 (5), pp. 110-118, e *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, a cura di H. Rainer Sepp, K. Alber, Freiburg, München 1988. Un breve schizzo biografico è contenuto in L. Kelkel e L. Schérer, *Husserl, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Parigi 1964 (trad. it. a cura di E. Renzi, il Saggiatore, Milano 1966).

Da quando è iniziata la pubblicazione delle opere complete a cura dell'Archivio Husserl di Lovanio, gli studi sugli inediti sono ormai numerosi. Ci limitiamo qui a ricordare: A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phanomenologie*, Meisenheim am Glan 1956; G. Brand, *Welt, Ich und Zeit nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, L'Aia 1955 (trad. it. a cura di E. Filippini, *Mondo io e tempo negli inediti di Husserl*, Milano 1960); R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, Parigi 1962; A. Roth, *Edmund Husserls Ethische Untersuchungen*, L'Aia 1960; H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, Muenchen 1962; G. Piana, *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Milano 1965.

## 2.

Il senso della ripresa degli studi husserliani in Italia, la sua direzione, l'ampiezza della discussione che essa apre verso i principali indirizzi filosofici del nostro tempo vengono chiaramente sintetizzati nel saggio di E. Paci, *Attualità di Husserl*, pubblicato nella «Revue internationale de Philosophie», n. 71-72, 1965, Fasc. 1-2. Viene qui messa in luce anzitutto l'importanza della pubblicazione della Husserliana e il significato centrale della *Crisi* e di *Ideen II*: «Ciò non vuol dire che debba essere in qualche modo svalutato il contributo di Husserl all'eidetica ed alla logica. *Logische Untersuchungen* e *Formale und transzendente Logik* restano, con *Ideen I*, testi fondamentali» (p. 7). L'attualità della fenomenologia è infatti «legata a un modo nuovo e finalmente autentico di leggere Husserl, un modo che non isola Husserl nelle tematizzazioni prevalenti in questo o quel periodo della sua opera e che, cogliendo lo svolgimento del suo pensiero, possa, nello stesso tempo, cogliere l'unità del metodo fenomenologico» (p. 12). Per ciò che concerne il terreno di discussione della fenomenologia si indicano essenzialmente il neopositivismo, la *Oxford Philosophy*, lo strutturalismo ed il marxismo. Questo arco tematico, qui naturalmente soltanto indicato di scorcio, è ampiamente sviluppato nell'opera già ricordata *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano 1963. Gli studi husserliani anteriori di Paci sono raccolti nel volume *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari 1961.

Di particolare importanza, per un approfondimento del tema fenomenologia in Italia, sono i saggi di Antonio Banfi sul pensiero di Husserl che si trovano ora raccolti in [50]

A. Banfi, *Filosofi contemporanei*, a cura di R. Cantoni, Milano 1961. – Su Banfi e Husserl si veda G. D. Neri, *Nota su Banfi e Husserl*, in «Aut Aut», 1959 (54), pp. 373-377.

<Sullo sviluppo della fenomenologia in Italia si veda: M. Mocchi, *Le prime interpretazioni della filosofia di Husserl in Italia. Il dibattito sulla fenomenologia: 1923-1940*, La nuova Italia, Firenze 1990; M. Mocchi, *La fenomenologia di Husserl. Studi italiani 1986-1992*, SugacCo, Canargo 1995; C. Siniga-

glia, *Neuere Interpretationen der Phänomenologie Husserls in Italien (1986-1992)*, in «Philosophische Rundschau» 1995 (18), pp. 597-613.

### 3.

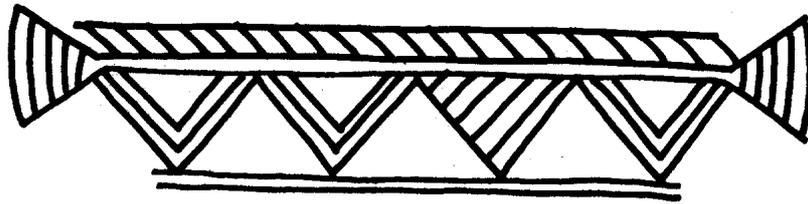
Sul rapporto tra Husserl e Heidegger e, in generale, tra fenomenologia ed esistenzialismo, si veda: F. Garin, E. Paci, P. Prini, *Bilancio dell'esistenzialismo e della fenomenologia*, Padova 1960; P. Chiodi, *Esistenzialismo e fenomenologia*, Milano 1963 e E. Filippini, *Nota su Husserl e Heidegger*, in «Rivista di Filosofia», 1961 (52), pp. 212-216. <Per la critica di Husserl a Heidegger si vedano le scarse ma significative annotazione a *Essere e tempo* e a *Kant e il problema della metafisica* di Heidegger: «Randbemerkungen zu Heideggers *Sein und Zeit*», a cura di R. Breeur, in *Husserl-Studies*, 11, 1994-1995, pp. 3-48 e «Randbemerkungen zu Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik*», a cura di R. Breeur, in *Husserl-Studies*, 11, 1994-1995, pp. 49-63; E. Husserl, *Glosse a Heidegger*, tr. it. di C. Sinigaglia, Jaca Book, Milano 1997. Su queste postille di Husserl si vedano inoltre, all'interno della vastissima letteratura sull'argomento, i saggi di O. Pöggeler, R. Boehm, K. Held, S. Ijsseling, R. Bernet, A. Marini, F. Volpi e R. Cristin contenuti in «Aut-Aut», 1988 (223-224); inoltre R. Cristin, *La voce «fenomenologia» e gli anni del dissidio*, in E. Husserl-M. Heidegger, «*Fenomenologia*». *Storia di un dissidio (1927)*, a cura di R. Cristin, Unicopli, Milano 1986, pp. 13-58; R. Cristin, *Nota su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, in «Aut-Aut», 1986 (213), pp. 7-15; W. Biemel, *Husserls Encyclopedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, in «Tijdschrift voor filosofie», 1950, (127, pp. 246-280). La discussione sui rapporti tra Husserl e Heidegger è del resto ben lontana dall'essere risolta, tanto più che la maggior parte degli studi in questa direzione risentono di una marcata presa di posizione in senso heideggeriano. >

## 4.

Tra gli studi italiani di carattere complessivo sul pensiero di Husserl si segnalano G. Pedroli, *La fenomenologia di Husserl*, Torino 1958; E. Melandri, *Logica ed esperienza in Husserl*, Bologna 1960; S. Catucci, *La filosofia critica di Husserl*, Milano 1995; R. Lanfredini, *Husserl. La teoria dell'intenzionalità*, Bari 1994 – Come letteratura introduttiva alla tematica fenomenologica si può vedere C. Sini, *Introduzione alla fenomenologia come scienza*, Milano 1965 e dello stesso autore la raccolta antologica *La fenomenologia*, Milano 1965. <Inoltre: E. Franzini, *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, F. Angeli, Milano 1991 e dello stesso autore in particolare l'ampio commento a E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, Bruno Mondadori, Milano 1995; R. Miraglia, *Il senso e l'evidenza. Un percorso espositivo attraverso il pensiero husserliano*, Cuem, Milano 1995. Una completa bibliografia degli studi fenomenologici in Italia tra il 1960 ed il 1964 è pubblicata a cura di E. De Lellis nel numero sopra citato della «Revue internationale de Philosophie». Per i lavori pubblicati anteriormente si veda la bibliografia, a cura di I. Bona, annessa a *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano 1960. <Per i lavori pubblicati successivamente si veda R. Salemi, *Bibliography of Husserlian Studies in Italy*, in «Analecta Husserliana», 1979 (9), pp. 461-484; A. Ales Bello, *Phenomenology and science: an annotated bibliography of works in Italy*, in «Analecta Husserliana», 1981 (11) e A. Ales Bello, *Linee di sviluppo della fenomenologia di Husserl in Italia*, in «Il pensiero», 1986 (27), pp. 81-93. Per una bibliografia completa sino al 1997 che comprende sia le opere di Husserl, sia le traduzioni sia la letteratura critica in italiano, inglese, tedesco, olandese, spagnolo, francese e portoghese si veda *Husserl Bibliography* a cura di S. Spileers, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1999.

## 5.

<Le opere husserliane sinora tradotte in italiano e alle quali generalmente ci riferiremo nelle citazioni del testo sono le seguenti: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965 (questo volume comprende le opere generalmente indicate come *Ideen I*, *Ideen II* e *Ideen III*, pubblicate separatamente dalla Husserliana); *La crisi delle scienze europee la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961 (II ed. 1965); *Esperienza e giudizio*, trad. it. a cura di F. Costa, Silva, Milano 1960; *Meditazioni cartesiane*, trad. it. a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1960; *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. a cura di F. Costa, Paravia, Torino 1958; *Logica formale e trascendentale*, trad. it. a cura di G. D. Neri, Laterza, Bari 1966; *Ricerche logiche*, 2 voll., trad. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968; *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, trad. it. di C. La Rocca, Il Saggiatore, Milano 1990; *Storia critica delle idee*, trad. it. di G. Piana, Guerini, Milano 1989; *L'idea della fenomenologia*, trad. it. di A. Vasa, a cura di M. Marino, Il Saggiatore, Milano 1981; *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, trad. it. di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1985; *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. di V. Costa, a cura di P. Spinicci, Guerini, Milano 1993; *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, a cura di C. Sinigaglia, Cortina, Milano 1999.



## Note all'Introduzione

[1] L'Aia, 1960.

[2] E. Melandri, *I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico*, in *Omaggio a Husserl*, Milano 1960, p. 89. <Gli scritti husserliani relativi alla matematica risalgono al 1882, allorché il nostro filosofo si addottorò a Vienna con uno scritto sul calcolo delle variazioni (*Beiträge zur Variationsrechnung*, Università di Vienna, 54 pp., parzialmente ristampata in G. Scimieri, *Analisi matematica e fenomenologica in Edmund Husserl*, Levante, Bari 1979, pp. 39-60).

[3] <Cfr. E. Husserl, *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*, Halle a. d. Saale, 1887, 64 pp. Ristampato in E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, a cura di L. Eley, Husserliana, vol. XII, Nijhoff, Den Haag 1970, pp. 289-338.

[4] Si veda, ad es., *Idee per la fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I, trad. it. a cura di E. Filippini, Torino 1965, pp. 196-197.

[5] Cfr. C. Musatti, *La psicologia della forma*, in «Aut Aut» sett. 1965, n. 89, pp. 8-38. Lo stesso numero di «Aut Aut», interamente dedicato ai problemi della psicologia della forma, contiene articoli di S. Paschi, E. Becchi, E. Paci. Sul rapporto tra fenomenologia e psicologia della forma: E. Becchi, *Fenomenologia e Gestalt*, in «Aut Aut», marzo 1956 (50), pp. 116-123. <Rispetto al rapporto tra fenomenologia e psicologia della forma una posizione interessante è rappresentata da Aron Gurwitsch (*Théorie du champ de la conscience*, Desclée de Brouwer, Bruges 1957).

[6] Cfr. l'opinione espressa da H. L. Van Breda, in *Husserl*, «Cahiers de Royaumont», Parigi 1959, p. 29.

[7] *Briefe Franz Brentanos an Hugo Bergmann*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 1946-47, (7), p. 93.

[8] *ivi*, p. 120.

[9] <La recensione di Husserl a Ernst Schröder, *Vorlesungen über die Algebra der Logik (exakte Logik)*. I. Band, B. G. Teubner, Leipzig 1890, pubblicata nella *Göttingische gelehrte*

*Anzeigen*, 1891, pp. 243-278, si può leggere in E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Husserliana, vol. XXII, a cura di B. Rang, Nijhoff 1979, pp. 3-43.

[10] <E. Husserl, *Folgerungscalcul und die Inhaltslogik*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», 15(2), 1891, pp. 168-189, ristampato in E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, op. cit., pp. 287-288.

[11] <I testi husserliani sull'aritmetica e la geometria di questo periodo sono raccolti nel vol. XXI della Husserliana, *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, Texte aus dem Nachlass (1886-1901), a cura di I. Strohmeier, Nijhoff Publishers, L'Aia 1983. L'introduzione a questo volume è particolarmente utile per chiarire l'evoluzione della tematica della geometria in Husserl. Sulla filosofia della matematica in generale si veda D. Lohmar, *Phänomenologie der Mathematik. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der mathematischen Erkenntnis nach Husserl*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1989.

[12] <Cfr. G. Frege, *Rezension von: E. G. Husserl, Philosophie der Arithmetik*, in: *Kleine Schriften*, a cura di I. Angelelli, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967.

[13] <Sul rapporto tra Husserl e Mach ed Avenarius si veda H. Lübke, *Positivismus und Phänomenologie. Mach und Husserl*, in H. Lübke, *Bewusstsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität: Mach, Husserl, Schapp, Wittgenstein*, Rombach, Friburgo 1972, pp. 33-62, e M. Sommer, *Husserl und der frühe Positivismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985.

[14] Come è stato rilevato da E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano 1965, p. 191.

[15] Cfr. E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, Halle-Saale 1891, p. 236. <Ripubblicata, insieme ad una serie di testi inediti come vol. XII della Husserliana, *Philosophie der Arithmetik*, a cura di L. Eley, Nijhoff, L'Aia 1970.

[16] Una lettera di Husserl a Mach, datata 18.6.1901, si trova pubblicata in K. F. Heller, *Ernst Mach, Wegbereiter der Modernen Physik*, Vienna 1964, pp. 61-64.

[17] H. Spiegelberg, *op. cit.*, p. 172.

[18] <Lo *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung* fu progettato e fondato da Husserl insieme a Moritz Geiger, Alexander Pfänder, Adolf Reinach e Max Scheler al fine di «unificare in un lavoro comune coloro che auspicano una trasformazione di principio della filosofia attraverso una pura e rigorosa applicazione dei metodi della fenomenologia», come si legge nella «Nota introduttiva», non firmata ma da attribuire con tutta probabilità a Husserl, anteposta allo *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. I, Teil I, Halle 1913, pp. 5-6.

[19] <È noto che i discepoli di Gottinga (Edith Stein, Theodor Conrad, Alexander Koyré, Jean Hering e Dietrich von Hildebrand) accolsero le *Idee I* come un abbandono del realismo. Come ricorda Hedwig Conrad-Martius, «già il secondo volume delle *Ricerche logiche*, ma soprattutto le *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, ci apparvero immediatamente come una incomprensibile ricaduta di Husserl nel trascendentalismo, nel soggettivismo, se non addirittura nello psicologismo» (H. Conrad-Martius, «*Die transzendentale und die ontologische Phänomenologie*», in *Edmund Husserl 1859-1959*, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 177). >

[20] J.-P. Sartre, *L'immaginazione*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Milano 1962, p. 121.

[21] H. Spiegelberg, *op. cit.*, pp. 276-277.

[22] K. Löwith, *Eine Erinnerung an Husserl*, in *Edmund Husserl, 1859-1959*, L'Aia 1959, p. 48.

[23] *ivi*, pp. 49-50.

[24] <Si veda a questo proposito E. Husserl-M.Heidegger, «*Fenomenologia*». *Storia di un dissidio* (1927), a cura di R. Cristin, Unicopli, Milano 1986.

[25] Lettera di Husserl a R. Ingarden, datata 26.12.1927, citata da H. Spiegelberg, *op. cit.*, p. 281.

[26] «Heidegger, agli occhi di Husserl, compie il fraintendimento più grave in quanto dimentica la soggettività che è, insieme, uomo concreto e funzione trascendentale. Dato questo occultamento, o questo oblio, che viene combattuto in tutta la *Crisi* come oblio del pre-categoriale, del significato e del fondamento, la posizione di Heidegger, nonostante che parli dell'es-

sere, cade, in realtà, nell'antropologismo naturalistico, lo stesso da cui Heidegger cerca invano di liberarsi con le *Lettere sull'umanesimo*. L'uomo non è più, in Heidegger, in prima persona. Questa posizione di Husserl di fronte a Heidegger ha forse origine nei testi oggi pubblicati col titolo *Fenomenologia psicologica* (1962), opera che deve essere studiata secondo il punto di vista indicato». E. Paci, *op. cit.*, p. 141.

[27] E. Husserl, *Postilla alle «Idee»*, trad. it. in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino 1965, p. 916.

[28] *ivi*, p. 925.

[29] *ivi*, p. 927.

[30] *ivi*, p. 929.

[31] *ivi*, p. 928.

[32] *ivi*, p. 915.

[33] *ivi*, p. 917.

[34] *ivi*, p. 930.

[35] E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Filippini, I ed., Milano 1961, p. 35. <Una ulteriore documentazione relativa alla «Crisi» è disponibile come vol. XXIX della Husserliana *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Ergänzungsband, Texte aus dem Nachlass 1934-1937, a cura di R. Smid, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1993.

[36] *ivi*, p. 348.

[37] E. Husserl, *Idee*, trad. it. cit., p. 586.

[38] K. Kosik, *Dialettica del concreto*, trad. it., Milano 1965, p. 60.

[39] E. Paci, *op. cit.*, pp. 129-130.

[40] E. Husserl, *Ricerche logiche*, vol. I, trad. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, I ed. Milano 1968, p. 15.

[41] E. Husserl, *Idee*, trad. it. cit., p. 11.

[42] *ivi*, pp. 188-189.

[43] *ivi*, p. 189.

[44] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Amburgo 1954, p. 58.



## I. Le argomentazioni scettiche



1. Una premessa
2. Il dubbio scettico
3. Assurdità e verità dello scetticismo
4. Il dubbio cartesiano



## 1.

In un passo delle *Ricerche logiche*, Husserl osserva che la filosofia può essere definita come scienza delle verità più ovvie e banali. E proprio da una verità ovvia e banale possiamo prendere le mosse per delineare alcuni dei motivi di fondo del discorso fenomenologico. Si tratta di una verità che non ha bisogno di essere insegnata dalla filosofia perché è ben nota ad ognuno: ognuno sa che il mondo nel quale vive non è una illusione od un sogno, ma ha un'esistenza concreta e reale.

Può invece sembrare strano che questa verità abbia bisogno di essere enunciata. L'ovvietà è simile a un dato di fatto che va semplicemente e tacitamente ammesso: se una cosa è ovvia, perché affermarla, perché dichiararla e comunicarla? «Ma questo è ovvio!», si dice. Una frase che equivale ad una richiesta di silenzio. Le ovvietà non amano venire alla luce. Dichiarare esplicitamente queste verità banali, universalmente ammesse, sembra renderle in certo senso malsicure. È caratteristico che l'ovvietà sia veramente ovvia soltanto fintantoché continua a restare latente. Non appena diventa oggetto di attenzione, essa perde improvvisamente quel suo carattere di ammissione pacifica che la contraddistingue. Tutti hanno l'impressione che quando si dice: «Ma questo è ovvio!» ci si voglia un poco sbarazzare del problema. Anzi: dire questo, così espressamente, a piena voce, sembra sancire definitivamente e solennemente la non ovvietà della cosa. Questo vale anche per la semplice verità che «il mondo esiste»; anch'essa è una *credenza* a tutti comune, tanto ovvia che nessuno penserà di enunciarla espressamente in una proposizione. Si tratta in certo senso di una *tesi* che vive in ogni atto della mia vita normale e quotidiana anche se non rifletto esplicitamente su di essa e quindi se non sento alcun bisogno di enunciarla. Ci potremmo esprimere anche dicendo che essa è *la tesi generale dell'atteggiamento naturale*, intendendo riferirci con ciò al nostro comportamento normale, di ogni giorno, fra le cose e le persone che ci circondano. È importante tuttavia notare che questa tesi mantiene il carattere di una semplice credenza, di un'ovvia ammissione soltanto finché non diventa oggetto della

nostra attenzione e non viene perciò enunciata in un giudizio esplicito. È facile infatti rendersi conto che quando ciò avviene, questa «tesi» assume immediatamente il carattere di una proposizione che racchiude in sé una teoria. Basterà a questo proposito interrogare il senso comune per sapere che cosa esso propriamente intende nel momento in cui compie questa affermazione. Verranno allora immediatamente alla luce alcune implicazioni molto semplici, che hanno però già il carattere di una «filosofia» che, se all'inizio appare ingenua e immediata – una «filosofia del senso comune» appunto – può però raggiungere piani molto elevati e molto astratti di elaborazione ed assumere forme ed aspetti molto differenti tra loro. Che cosa voglio dire, dunque, quando affermo che il mondo esiste? Anzitutto che esso è indipendente da me, che io non lo posso dominare come una mia immagine. Esso è sempre là, di fronte a me, sia che io lo voglia o no, con i suoi oggetti, le sue cose, il suo aspetto. Io stesso esisto soltanto – per così dire – come parte di questa realtà che, nella sua esistenza, contiene ogni esistenza. L'elemento determinante che caratterizza l'esistenza del mondo sembra essere proprio questa sua indipendenza o, come potremmo anche dire, questo suo esistere di per se stesso, «in sé». Nel linguaggio comune, l'*oggettività* esprime proprio questo essere in sé, e perciò potremmo presentare la tesi dell'esistenza del mondo più esplicitamente come tesi della sua oggettività. La realtà *esiste* ed è *oggettiva* sono espressioni che appaiono immediatamente come equivalenti. Correlativamente, si chiarisce anche che cosa si intenda di solito quando si parla di fatti *soggettivi*: soggettivo è ciò che dipende da me, un mio affare privato, che può essere o non essere proprio di altri. Soggettivo è quindi anche ciò che è vero *per me*, e in linea di principio solo per me: l'oggettività invece deve essere necessariamente valida *per tutti*; se da qualcuno non è riconosciuta in questa sua validità, ciò dipende dal fatto che egli cade in errore, e gli errori sono sempre soggettivi. Costretto a riflettere su queste implicazioni, il senso comune non esiterà ad accettarle come adeguate. Non esiterà cioè a riconoscere nell'esistenza l'attributo necessario dell'oggettività e la corrispondente separazione di questa da ciò che appartiene a me stesso o agli altri come individui singoli. Il

senso comune accetterà anche l'idea che la validità per tutti che l'oggettività detiene sia un carattere intrinseco dell'oggettività stessa: in quanto è oggettivo, cioè esistente in se stesso nella sua indipendenza, il mondo è necessariamente valido e identico per tutti. Così come ogni cosa: ogni cosa è quella che è, nella sua identità, proprio perché ha un'esistenza *in se*, proprio perché – a differenza di ogni immagine della mia mente – esiste oggettivamente e non può non essere da tutti riconosciuta in questa sua oggettività. È interessante tuttavia notare che se da un lato queste formulazioni derivano da un semplice sviluppo della tesi dell'atteggiamento naturale, esse non si propongono ora come tali, ma come un insieme di verità *in grado di spiegare «in termini razionali» la credenza immediata e latente nell'esistenza del mondo e nell'oggettività della realtà*. Poiché è vero che vi è una realtà oggettiva, per questo noi crediamo in essa; poiché il mondo esiste, per questo ogni nostro atto implica questa tesi. Così, mentre la concezione che abbiamo or ora abbozzata non è altro che la traduzione teorica di una credenza immediata, essa ci si presenta in realtà come una teoria che spiega la legittimità della credenza stessa. Ci troviamo dunque di fronte a un primo nodo di ambiguità che in seguito dovremo approfondire. Naturalmente, ambigua non è la credenza nell'esistenza del mondo: l'ambiguità nasce sul terreno della teorizzazione di questa certezza e nello svolgimento delle sue implicazioni.

## 2.

Abbiamo osservato che la tesi dell'atteggiamento naturale è implicitamente operante in ogni nostro atto quotidiano, qualunque sia il carattere che lo contraddistingue, gli scopi che lo motivano e così via. Ma noi vogliamo ora precisare meglio i limiti del nostro discorso e rivolgere la nostra attenzione, per il momento, soltanto ad un certo complesso di atti per i quali il senso della tesi e le sue implicazioni appaiono più direttamente evidenti. All'interno della molteplicità degli atti che io posso compiere nella mia vita quotidiana – in modo occasionale o permanente – soffermiamo la nostra attenzione anzitutto su quelli che sono compiuti *nell'interesse della conoscenza*. L'oggetto che ho di

fronte non mi interessa perché lo posso utilizzare per questo o quello scopo oppure come oggetto di godimento estetico o di altro genere: esso e per me soltanto qualcosa di imperfettamente conosciuto che io voglio conoscere ancora e meglio nella sua natura, nei suoi caratteri peculiari, nella sua struttura.

È qui che il nostro problema riceve una ulteriore precisazione. Per chi opera nell'interesse della conoscenza sono tacitamente presenti questi presupposti: che il problema sia quello di cogliere la realtà stessa come è oggettivamente ed in se stessa, che questa realtà sia di fronte a me e separata da me, in parte conosciuta, in parte sconosciuta o conosciuta in modo falso. E che dunque sia necessario mettere in atto tutto ciò di cui possiamo disporre per mostrare la realtà, per scoprirla ed indicarla.

Ma per far questo debbo togliere di mezzo qualsiasi aspetto *soggettivo*, perché la soggettività è la fonte dell'errore e il fine è quello di carpire, oltre il velo dell'apparenza, il nucleo di realtà effettiva e permanente. Ciò che ricerchiamo è la conoscenza vera delle cose; e la verità qui non è altro che la realtà stessa in quanto è conosciuta.

Perciò, nell'atteggiamento conoscitivo, la questione del rapporto tra i miei atti di conoscenza e gli oggetti che io voglio conoscere assume una forma molto semplice: da un lato vi è la realtà, che esiste oggettivamente di fronte a me, nella molteplicità e nella ricchezza dei suoi aspetti particolari, dall'altro vi è tutta una sfera di operazioni che io compio per penetrare più a fondo nella conoscenza della sua struttura. In questo processo del conoscere, io debbo anche acquisire criteri per evitare di cadere in errore, di accettare come realtà apparenze ingannevoli, di effettuare valutazioni completamente arbitrarie. La mia unica preoccupazione sarà quella di avvicinarmi sempre più alla verità delle cose, e quindi eventualmente di procacciarmi strumenti che agevolino questa mia attività; di effettuare osservazioni accurate, di condurre verifiche e prendere precauzioni per ridurre al minimo le possibilità di errore. Certo, io posso essere consapevole che tutto ciò non basta: nonostante tutto, posso scambiare l'apparenza con la realtà. Ma al tempo stesso so che questo mio errore può essere a sua volta corretto da me stesso nel futuro oppure da altri che sottoporranno a sempre nuovi controlli le no-

zioni che io ho acquisito, sulla base di nozioni nuove, nel frattempo emerse, oppure utilizzando più raffinati strumenti di osservazione. Resta certo comunque che tutto questo lavoro di ricerca *ha senso*, cioè che il fine che ci si propone di raggiungere – la conoscenza più completa possibile della realtà – non appartiene alla sfera degli scopi assurdi ed improponibili. In altri termini, la convinzione di fondo che sostiene tutta questa ricerca è, ovviamente, che *la conoscenza della realtà sia possibile*: anche ammettendo che non si giungerà mai a una conoscenza totale ed esaustiva – una conoscenza tutta dispiegata, nella quale nessun aspetto, per quanto minimo, della realtà che ci sta di fronte conservi per noi qualche mistero – anche in questo caso, si presuppone che ogni passo ulteriore sulla via di questa ricerca rappresenti una reale acquisizione di sapere, in modo tale che il quadro delle nostre conoscenze sulla realtà si ampli sempre più, divenga sempre più articolato e cresca corrispondentemente, in modo costante, la sua capacità di spiegazione.

Ora è chiaro che l'affermazione della possibilità della conoscenza poggia sulla tesi generale dell'atteggiamento naturale, è, per così dire, una sua diretta conseguenza. Poiché esiste una realtà oggettiva, indipendente da noi e valida per tutti, è possibile una conoscenza rigorosa di questa realtà. È possibile alla fine la distinzione del vero dal falso, del reale dall'immaginario. Perciò questa tesi enuncia anche *la condizione generale di possibilità di ogni sapere* ed è da questo punto di vista tanto importante da essere, non soltanto un presupposto implicito e ovvio, ma addirittura il fondamento di validità di ogni conoscenza in generale.

Sembra dunque lecito, per quanto innaturale, chiedere se questa credenza nell'esistenza del mondo e la convinzione ad essa inerente della possibilità della conoscenza siano assunzioni ben fondate oppure completamente arbitrarie. Naturalmente questo interrogativo riguarda non tanto il procedere immediato dell'attività conoscitiva, quanto *la sua giustificazione teorica*. Ci si interroga sul senso di validità delle premesse, sulla verità dei presupposti di fondo, non sulla validità di questa o quella conoscenza singola. Con maggiore o minore consapevolezza dei fini che si vogliono raggiungere con questa messa in questione delle

verità più elementari, le argomentazioni che il *filosofo scettico* rivolge contro la possibilità della conoscenza si muovono su questo terreno dei principi ed hanno oscuramente di mira il problema della validità della tesi dell'atteggiamento naturale, nella misura in cui, una volta resa esplicita, essa dà luogo a una teoria vera e propria, al *realismo come teoria filosofica*. Per questa ragione, alle argomentazioni scettiche non possiamo sfuggire semplicemente esibendo i risultati concreti della nostra ricerca, mostrando cioè come nel suo interno si sia sempre verificata e continui a verificarsi la possibilità di distinguere il vero dal falso, il reale dall'immaginario. Accade nel processo conoscitivo la stessa cosa che nei nostri atti di esperienza più comuni. Nella semioscurità posso anche credere di vedere di lontano una persona agitare le braccia, mentre poi – quando mi avvicino – mi rendo conto che si trattava soltanto di un albero mosso dal vento. La prima era un'immagine della mia mente: avvicinandomi, cercando di vedere meglio nel buio, scopro che ciò che *pareva* una persona, era *in realtà* un albero. Così, ho distinto, compiendo un atto o una serie di atti di verifica, il vero dal falso, il reale dall'illusorio. Così anche procedo nella ricerca conoscitiva in generale: sempre più mi arricchisco di strumenti che mi consentono di vedere meglio le cose, di penetrare più a fondo nel buio.

Ma è chiaro che questa risposta è possibile solo non mettendo in discussione quella tesi dell'oggettività della realtà che lo scetticismo ha di mira. E il problema può essere quindi riproposto: perché mai la nuova conoscenza secondo la quale ciò che ho di fronte non è una persona ma un albero non potrebbe essere ancora, a sua volta, un'illusione? Perché mai questo passaggio non potrebbe essere quello da una immagine illusoria ad un'altra immagine illusoria? La prima immagine non mi sembrava forse reale quanto la seconda? Si può ammettere che entrambe siano immagini e che la prima sia meno intensa e più debole rispetto alla seconda: e a questa differenza di intensità si potrebbe attribuire *l'effetto di realtà* della seconda immagine. Ma che cosa mi garantisce che a una ulteriore verifica questa stessa immagine si riveli a sua volta meno intensa e più debole rispetto a una terza immagine?

Forse questo può essere concesso allo scettico: ma gli si potrebbe rispondere che comunque, alla fine, vi è una realtà oggettiva che non è più un'immagine e un'illusione ma che rappresenta il punto finale verso cui tutte queste immagini o conoscenze illusorie si approssimano in una gradazione che va dal più falso al più vero, sino al momento in cui ci troviamo *in presenza della realtà stessa*.

Giungiamo così alla più impegnativa argomentazione del filosofo scettico: questa idea di un punto terminale che dia un valore di verità all'intera catena delle immagini è una pretesa *dogmatica*, priva di fondamento. Anzi, è proprio l'assunzione della tesi di una realtà oggettiva che rende problematica la possibilità della conoscenza. Infatti il riconoscimento che ciò che io vedo non è una mera immagine illusoria può avvenire soltanto in quanto io riconosco la piena adeguatezza della mia immagine attuale alla realtà in sé dell'oggetto. Così, per restare sempre nel nostro esempio, la percezione dell'uomo e dell'albero possono essere considerate entrambe come due immagini: solo che la seconda *rispecchia* fedelmente la realtà stessa, mentre la prima è un velo di apparenza, un'immagine erronea. La realtà oggettiva è dunque qualcosa che si trova al di là delle immagini soggettive: e queste possono essere vere o false nella misura in cui si adeguano o non si adeguano ad essa. La pietra di paragone del vero e del falso resta dunque al di là dei miei atti soggettivi di conoscenza. Ma se così stanno le cose, in che modo questa oggettività della realtà può veramente svolgere questa funzione paradigmatica? Che cosa ci può garantire che ciò che conosciamo attraverso le nostre immagini coincida veramente con la realtà così come essa è in se stessa?

Seguendo il filo di queste argomentazioni lo scettico giunge così a negare la tesi generale dell'atteggiamento naturale: *non esiste una realtà oggettiva, e se esiste non possiamo conoscerla*. Di conseguenza non esisterà neppure alcuna verità oggettiva, alcuna possibilità di distinguere oggettivamente il vero dal falso, l'illusorio dal reale.

Dobbiamo ammettere che lo scettico ha alcune buone ragioni per condurre la sua critica e che questa mostra efficacemente la natura tipicamente dogmatica della tesi realistica e i

problemi che da essa nascono in rapporto a una giustificazione generale della possibilità e della validità della conoscenza. Tuttavia, se osserviamo più da vicino i risultati a cui conduce l'argomentazione scettica ci troveremo di fronte ad almeno una grossa difficoltà che la rende molto discutibile e alla fine inaccettabile. Questa difficoltà è immediatamente visibile non appena consideriamo il risultato a cui l'argomentazione scettica perviene, e cioè il preciso rovesciamento della tesi realistica con la conseguenza immediata che esso comporta, l'impossibilità di distinguere il vero dal falso – l'impossibilità di una verità oggettiva in generale.

Non meno della tesi dell'atteggiamento naturale, anche la tesi che emerge dall'argomentazione scettica è una formulazione teorica, il postulato essenziale di una teoria che va resa esplicita. Ora, mentre la teoria realistica appare in se stessa *coerente*, ma infondata e dogmatica, la teoria scettica si presenta, se svolta coerentemente sino alle sue ultime conseguenze, come *formalmente contraddittoria*. Essa pretende, non meno della teoria realistica, di essere *vera*: solo che, mentre la premessa dogmatica della oggettività della realtà rappresentava, nel realismo, la base su cui sostenere la possibilità della conoscenza, la negazione scettica di questa pretesa dogmatica implica necessariamente la negazione della possibilità della conoscenza in generale, e in questa negazione la stessa teoria scettica deve essere coinvolta nel suo significato di verità. La critica del realismo diventa critica di ogni teoria vera, e quindi dello scetticismo stesso. Se vuole mantenersi al di qua del margine dell'assurdo, lo scettico deve essere necessariamente *incoerente*.

Il fallimento dello scetticismo come teoria della negazione della realtà e della possibilità di conoscerla non sembra implicare nulla in rapporto alla validità della tesi realistica. Entrambe le teorie conducono in modo diverso ad un vicolo cieco: lo scetticismo si avvolge in contraddizioni insolubili, essendo costretto a negarsi come teoria vera; il realismo è costretto ad affermarsi come teoria vera solo in modo dogmatico e quindi infondato. Ma il senso di questa discussione andrebbe interamente perduto se ci arrestassimo alla constatazione di questo duplice fallimento, se non sapessimo cogliere l'opposizione che abbiamo rile-

vato tra la tesi scettica e la tesi realistica da un punto di vista unitario. Del resto, questa possibilità si rivela già in tutto ciò che si è detto in precedenza: nell'argomentazione scettica è apparso che si possono muovere dubbi sulla possibilità della conoscenza proprio assumendo la tesi dell'oggettività della realtà. Allora non si vede in che modo si possa giungere ad esprimere un giudizio di adeguazione tra i dati soggettivi del conoscere e l'oggettività del dato conosciuto. In che modo io posso ritenere completamente verificata questa coincidenza tra l'immagine e l'oggetto? Che cosa garantisce che la mia immagine attuale rispecchi l'oggetto stesso nella sua realtà?

La critica scettica non viene compiuta dall'esterno, ma dimostra che la possibilità del dubbio è implicita nella stessa tesi realistica. Essa rappresenta la premessa fondamentale dello scetticismo, non meno che del realismo filosofico. E la conseguenza estrema a cui lo scettico perviene nello sviluppo delle sue argomentazioni – la sua assurda negazione dell'esistenza del mondo e della possibilità di qualsiasi oggettività del conoscere – può essere considerata come una vicenda interna alla teoria realistica stessa. Ciò che ci sembrava l'assurdità dello scetticismo è in realtà l'assurdità del realismo, e il fallimento della costruzione di una teoria scettica non è che il fallimento della teorizzazione realistica in generale.

È importante non perdere di vista che nel momento in cui abbiamo formulato la tesi dell'atteggiamento naturale siamo per così dire passati dal piano della credenza immediata al piano di un'elaborazione teorica. In questo passaggio si è infatti introdotta una modificazione essenziale nel senso della tesi stessa. La credenza, sottoposta a riflessione, dà luogo a una teoria, ed è *questa teoria – non la credenza stessa* – che esibisce in sé motivi di discussione. Per quanto faccia, lo scettico non riesce a scuotere le nostre convinzioni più elementari. Egli riesce tuttavia a scuotere la certezza delle nostre convinzioni *teoriche*, a indicare la necessità di rimettere in gioco il rapporto tra la tesi realistica esplicita e la tesi puramente latente dell'atteggiamento naturale. Alla fine, anch'egli fallisce, e fallisce proprio nel momento in cui converte le proprie argomentazioni nell'elaborazione di una teoria negatrice. Ma fallisce anche se rinuncia a questa ela-

borazione, accettando la credenza stessa così come essa è, senza tentare alcuna interpretazione. Egli stesso non vede il problema di una esplicitazione adeguata della sfera della credenza, quindi egli stesso non rimette in gioco in modo radicale il rapporto tra questo terreno della semplice «opinione» e il terreno del «sapere». Così egli è, per così dire, una figura puramente negativa: rinuncia al sapere o dichiarandolo impossibile o affidandosi passivamente al senso comune. Tuttavia, la negatività che egli esprime, come abbiamo visto, non sta *fuori*, ma *dentro* la teoria realistica. Per questo il realista, il dogmatico apologeta di un sapere senza problemi, può in ogni momento assumere il volto equivoco dello scettico ed essere l'erede più autentico del suo tradizionale opportunismo.

Il problema del realismo si converte dunque per noi, nella sua interezza, nel problema dello scetticismo. Se la teorizzazione realistica è l'esplicitazione riflessiva della tesi dell'atteggiamento naturale e se lo scetticismo è, a sua volta, una riflessione sulla teorizzazione realistica, non dovremo ora far altro che tentare di approfondire la riflessione sullo *scetticismo stesso*. Come vedremo, questa riflessione è decisiva in rapporto alla formazione delle linee essenziali del discorso fenomenologico.

### 3.

Nella filosofia di Husserl il problema dello scetticismo occupa una posizione estremamente caratteristica. Esso si presenta in primo luogo come l'obiettivo critico fondamentale della fenomenologia. Le negazioni scettiche coinvolgono direttamente la possibilità e la legittimità dell'istanza di un sapere filosofico rigorosamente fondato ed è naturale perciò che – secondo Husserl – esse debbano essere superate in modo radicale e definitivo. Non si tratta tuttavia, giova sottolinearlo, di una pura e semplice difesa della filosofia in quanto tale, come se essa fosse una zona di lavoro intellettuale separata per principio da quella delle scienze. In realtà, secondo Husserl, lo scetticismo mette in questione la possibilità di una fondazione valida del sapere in generale, sia di quello che tradizionalmente siamo abituati a definire «filosofico» sia di quello «scientifico». Perciò ritroviamo lungo

tutto l'arco dell'opera husserliana una sempre rinnovata critica dello scetticismo nelle forme – esplicite o implicite – nelle quali esso di volta in volta si presenta. Si può dire anzi che il metodo che caratterizza la critica che Husserl esercita verso le filosofie che egli trova di fronte a sé consiste essenzialmente nella dimostrazione conclusiva delle loro *implicazioni scettiche*; accanto alla discussione propriamente diretta sui loro contenuti, troviamo come prova ultima e decisiva le assurdità nelle quali si avvolgono non appena si porta a sviluppo coerente la loro fondamentale ispirazione scettica che può anche non essere – e di solito non è – manifestamente dichiarata o che è senz'altro verbalmente respinta.

Questo metodo lo troviamo in atto anzitutto nella critica dello psicologismo condotta nelle *Ricerche logiche*, una critica che rimarrà esemplare anche da questo punto di vista per tutto lo sviluppo successivo del pensiero husserliano. Su questa critica vogliamo dunque intrattenerci brevemente.

Come è noto, la tendenza psicologista in logica cerca di dimostrare che le leggi logiche non sono altro che leggi del pensiero inteso come un fatto essenzialmente psicologico. Così, per fare un esempio molto semplice, per lo psicologista la necessità con la quale noi passiamo dalle premesse di un sillogismo alla sua conclusione non è diversa dalla necessità del rapporto di causa ed effetto che può intercorrere tra due eventi. Le due premesse sarebbero in questo caso la causa che *costringe* il nostro pensiero a passare alla conclusione. Se questo è vero, la legge che esprime la necessità di questo passaggio sarà evidentemente una legge psicologica: e la scienza che studia leggi di questo genere o si identifica con la psicologia, intesa come scienza dei fatti psicologici, oppure è un suo ramo.

Le conseguenze scettiche di questa teoria non sono immediatamente visibili, ma si rivelano non appena ci si chiede donde le leggi logiche traggano le ragioni della loro validità.

Il principio di non contraddizione, ad esempio, afferma che due proposizioni contraddittorie non possono essere entrambe vere: questo principio appare ad ognuno del tutto evidente. Il logico psicologista interpreterà la validità di questo principio sostenendo che il *nostro* pensiero, il pensiero della *specie umana*,

è costituito in modo tale che non può psicologicamente tollerare la coesistenza reale di due proposizioni contraddittorie. Ma non è escluso e non si può escludere per principio – aggiungerà lo psicologo – che esistano altre specie di esseri pensanti costituite in modo diverso: per loro questo principio può non essere vero. Ecco dunque che lo psicologo è necessariamente portato dalla natura stessa della sua argomentazione, a subordinare la validità dei principi logici alla costituzione psichica di una specie pensante: è portato cioè ad adottare una prospettiva *relativistica*.

A questo punto la matrice scettica dello psicologismo appare del tutto chiara: affermare che la verità è relativa alla specie pensante significa subordinare la sua validità ad una costituzione psicofisica spalancando le porte alla possibilità di singoli esseri pensanti con costituzioni psicofisiche differenti, e dunque ad una forma di relativismo e di scetticismo assoluti.

Ora, è difficile convincere personalmente lo scettico della falsità della sua posizione e *del resto non è neppure necessario*: ciò che importa è dimostrare l'assurdità intrinseca della teoria che egli sostiene. Nella sua argomentazione egli presuppone il vero e il falso nel senso che spetta loro in generale, per negare poi nella propria tesi che questi termini abbiano appunto questo senso. Potremmo dire che la teoria che egli elabora «contravviene alle condizioni evidenti della possibilità di una teoria in generale» [1]. Per questo lo scetticismo è assurdo. E assurdo sarà anche lo psicologismo come variante di una teoria scettica.

Ritroviamo più tardi un procedimento analogo nella critica che Husserl rivolge allo storicismo diltheyano. In realtà, osserva Husserl nel saggio *La filosofia come scienza rigorosa*, la filosofia di Dilthey non è che una forma inconsequente di scetticismo. Essa pensa di potersi sottrarre alle assurdità scettiche e di proporsi anzi come filosofia scientifica sottraendo incoerentemente alla riduzione storicistica il patrimonio di conoscenze delle scienze positive, attribuendo ad esso il senso di una verità oggettiva; e teorizzando una nozione di filosofia su di esso fondato e dal quale la filosofia potrebbe attingere la propria validità. La filosofia priva di questo fondamento deve essere criticata come priva di un fondamento in genere. Le assurdità scettiche vengono così evitate e aggirate ma solo cadendo in una nuova incon-

seguenza: la critica della filosofia che la contrappone scetticamente all'oggettività della scienza intacca in realtà il senso di scientificità della scienza stessa. Viene così alla luce un altro aspetto del nodo problematico sul quale abbiamo già richiamato l'attenzione: non vi può essere uno scetticismo verso la filosofia che non coinvolga anche il significato di scientificità della scienza, e proprio per il fatto che scienza e filosofia presuppongono già, prima ancora che si ponga il problema dei loro rapporti, un terreno comune. Anche lo storicismo di Dilthey può alla fine – secondo Husserl – essere riportato a premesse psicologiche: lo storicismo conseguente non può ammettere alcuna emergenza dell'idea rispetto ai fatti, così come lo psicologismo non vuole riconoscere l'emergenza dell'idealità dei concetti logici rispetto alla realtà psicologica del pensiero. Ciò che hanno in comune è la «superstizione del fatto» [2].

Tuttavia, se la critica dello scetticismo come filosofia intrinsecamente assurda resta un costante e necessario punto di riferimento nello sviluppo del pensiero husserliano, le *argomentazioni scettiche* hanno per Husserl un significato teorico che va considerato in modo indipendente dalle conclusioni assurde a cui sembrano dover necessariamente condurre. Per questo il ripresentarsi dello scetticismo nella storia della filosofia costituisce sempre per Husserl un avvenimento teorico di estrema importanza.

Caratteristico, da questo punto di vista, è il giudizio che egli dà della sofistica greca e dello scetticismo più tardo. Nonostante l'apparente fragilità ed esiguità delle argomentazioni scettiche, lo scetticismo resta il momento cruciale e fondamentale della filosofia greca, un momento che l'imponente risposta platonico-aristotelica non riesce a superare in modo radicale: «Invincibile spirito della negazione», lo scetticismo «accompagna il fiorente sviluppo delle scienze dell'antichità, contrapponendo instancabilmente ad ogni nuova forma di filosofia una nuova forma di antifilosofia. Con costanza inesauribile, esso insiste nel dimostrare con gli argomenti più sottili e raffinati l'impossibilità di qualsiasi filosofia, cioè l'impossibilità di una scienza che abbia in se stessa la sua ultima giustificazione, e questo nonostante tutte le confutazioni mediante le quali, nelle

scuole filosofiche, si pensava di poterli superare. All'idra scettica nascono teste sempre nuove, e ben presto si riproducono le teste già recise» [3].

Da dove trae lo scetticismo questa sua *immortalità*, questa sua vitalità a tutta prova che neppure la grande scienza di Platone e di Aristotele riesce a colpire al cuore? Che cosa può sostenere l'ostinazione dello scettico che, contro ogni apparente buon senso, continua a ripresentare e ad approfondire le proprie argomentazioni senza arrestarsi neppure di fronte all'assurdo?

In realtà, una vera e definitiva risposta alle argomentazioni scettiche non poteva essere tratta dal terreno della conoscenza naturale del mondo che lo scetticismo metteva direttamente in questione. E questo anzitutto per ragioni di principio. Lo scettico mette in evidenza il fondamento a un tempo dogmatico e infondato delle assunzioni generali compiute implicitamente nell'atteggiamento naturale della conoscenza. Per dare alle sue argomentazioni una risposta adeguata era necessario assumere un punto di vista completamente nuovo. Benché ciò sfugga allo scetticismo stesso, si può dire tuttavia che esso si trovi già su questa strada: nelle argomentazioni scettiche emergono già alcuni elementi che, se sviluppati ed interpretati correttamente, sono in grado di indicare un nuovo terreno di ricerca. *È anzitutto all'interno di quelle argomentazioni che viene introdotto ed elaborato il concetto di fenomeno.*

Lo scettico osserva che io non posso dire nulla che sia garantito in assoluto sulle cose come sono *in loro stesse*. Io sono sempre in presenza di immagini, di apparizioni, o, secondo il termine greco, di *fenomeni*. Fra queste apparizioni io pongo indubbiamente delle differenze. Ciò che mi appare, mi appare di volta in volta come reale o irreali, ma non per questo posso ritenere che queste distinzioni avvengano nel raffronto tra ciò che mi appare e ciò che è in sè, al di là del fenomeno. Che cosa ci sia al di là del fenomeno non lo so e non lo posso sapere, perché tutto quello che so mi viene sempre e soltanto dal fenomeno. Quando io guardo un oggetto, esso mi appare in questo o quel modo, con aspetti di volta in volta diversi, se sono vicino o lontano, se mi dispongo in questa o in quest'altra prospettiva. Ciò che io non vedo mai è proprio questo «nucleo di realtà» che si

presume essere dietro la serie dei fenomeni dell'oggetto. Così lo scettico non si pronuncerà sulla «natura reale» di ciò che vede: si limiterà a descrivere ciò che vede come lo vede, il fenomeno appunto come gli appare, sospendendo ogni giudizio o valutazione che concerna il rapporto tra esso e la «realtà».

Lo scettico, dice Sesto Empirico, non sopprime i fenomeni, ma anzi si attiene ad essi, ed indaga sul fenomeno e non su «ciò che si dice intorno al fenomeno».

Il motivo che emerge dall'argomentazione scettica è che al di là del *fenomeno* ogni dubbio è possibile, anche il dubbio sull'esistenza di una realtà oggettiva. Così, l'intero discorso conoscitivo si sposta dal riferimento immediato all'oggettività, al rapporto tra il soggetto e ciò che si presenta ad esso.

«Già dietro le più antiche argomentazioni scettiche, quelle dell'antica sofistica, si celava un contenuto di verità di cui la filosofia non seppe impossessarsi. Già in questi antichi sofismi motivi filosofici di estrema importanza bussavano alle porte, e ad essi non fu aperto. Nel momento in cui ciò avvenne, si aprì un nuovo ambito di conoscenza, un campo dal quale ogni conoscenza deve attingere la propria dignità» [4].

Naturalmente, come abbiamo visto, dal fatto che l'oggettività è sempre problematica ed ogni giudizio che tenti l'impossibile confronto tra il fenomeno soggettivo e la realtà oggettiva deve essere necessariamente infondato e dogmatico, lo scettico conclude che ogni conoscenza è soggettiva, è sempre un errore possibile o una verità indecisa ed indecidibile. Questa posizione deve giungere così a un rigoroso solipsismo della verità, all'incomunicabilità di qualsiasi discorso conoscitivo. Come aveva ben visto Gorgia, il più rigoroso degli scettici antichi, nei cui tre argomenti è compendiato il senso e il destino di ogni posizione scettica: nulla esiste; se anche esistesse qualcosa sarebbe inconcepibile; e se anche fosse concepibile sarebbe incomunicabile.

Il punto nodale che avvia l'argomentazione scettica verso l'assurdità delle sue conclusioni è, evidentemente, la *concezione della soggettività* che resta nel suo significato strettamente connessa con *l'idea naturale corrispondente dell'oggettività*. Non è allora necessaria una riflessione ancora più radicale che possa mettere realmente in discussione la tesi dell'atteggiamento natu-

rale e tutte le sue implicazioni?

Se vogliamo ricercare un fondamento di certezza che la teorizzazione realistica non può offrire, dobbiamo ancora una volta ripercorrere la via del dubbio.

Ciò fu fatto da Cartesio: attraverso l'assunzione della critica scettica, egli perviene a un risultato nuovo che era rimasto oscuro allo scetticismo classico e che riprende e sviluppa la sua «portata di verità».

#### 4.

«Già da qualche tempo mi ero accorto che, sin dai miei primi anni, avevo accolto per vere molte opinioni false, e che ciò che poi avevo costruito su principi tanto malfermi, non poteva essere che assai dubbio ed incerto. Mi ero proposto quindi di cercare seriamente, almeno una volta nella vita, di disfarmi di tutte le opinioni a cui avevo sino ad allora prestato fede, e di ricostruire ogni cosa dalle fondamenta, se pure volevo stabilire qualche cosa di certo e di stabile nelle scienze» [5].

Così iniziano le famose *Meditazioni metafisiche* di Cartesio. Ed in questo inizio è già contenuta l'intenzione di fondo che anima la sua filosofia. «Almeno una volta nella vita» è necessario disfarsi di ogni opinione, di ogni patrimonio acquisito di sapere ed interrogarsi sulla sua validità di principio. Non basta essere già sulla via di un continuo arricchimento della conoscenza. L'esperienza del passato dimostra che io posso sempre cadere in errore, confondere il reale con l'illusorio. Ciò che io ora credo vero e certo, può forse in futuro rivelarsi falso. Non solo: l'intero campo di nozioni di cui ora dispongo ed in cui credo poggia esso stesso in qualcosa di assolutamente certo, da cui risulti in linea di principio legittimo?

Il problema essenziale per Cartesio è dunque quello della certezza, o meglio: del *fondamento della certezza*. Nel continuo procedere della mia ricerca conoscitiva, che eredita conoscenze dal passato e le porta a sviluppo, si inserisce questo momento nuovo della riflessione che vuole verificare se la possibilità permanente dell'errore non si estenda anche ai presupposti di

fondo in modo tale da coinvolgere l'intero processo della conoscenza. Perciò bisogna accettare la provocazione scettica, bisogna rilevare la proposta di dubitare di tutto, anche quando siamo intimamente convinti della verità e della validità delle nostre conoscenze. Una conoscenza deve essere considerata malsicura, e quindi da respingere come incerta anche se la credo vera, *quando su di essa sia comunque possibile il dubbio*.

In questo modo di porre il problema vi è evidentemente qualcosa di nuovo rispetto alle classiche argomentazioni dello scetticismo: vi è qui anzitutto la consapevolezza di uno scopo. La possibilità del dubbio dimostra la necessità di porre in tutta la sua estensione il problema del fondamento della certezza. Di conseguenza il dubbio stesso non assume il carattere di una confutazione, ma quello di un *procedimento metodico* tendente ad accertare se qualcosa si presenti in se stessa come indubitabile. Per questo il dubbio viene esercitato come un atto volontario di verifica e *per essere esercitato non ha bisogno di altra condizione di quella della sua possibilità*. E inversamente: solo nella presa di coscienza della totale volontarietà e libertà del dubbio – del suo carattere puramente *teorico* – esso cessa di essere la base di una filosofia della non verità per presentarsi unicamente nella sua funzione metodologica.

Cartesio si impegna dunque a dubitare di tutto ciò che è dubitabile. Non solo di ciò che sappiamo dall'autorità o dalla tradizione, dell'intero patrimonio del sapere che noi ereditiamo con il suo senso di validità dal passato, ma persino di ciò che noi crediamo nella nostra vita normale e quotidiana e che ci consente di orientarci tra le cose che ci circondano. La stessa realtà che ci è data dai sensi, con la sua consistenza concreta, può essere indistinguibile dalle immagini che abbiamo nel sonno: «Quante volte mi è accaduto di sognare la notte, che ero qui, vestito, vicino al fuoco, benché mi trovassi svestito nel mio letto! Ora, mi sembra bensì che non con occhi assopiti guardo questo foglio di carta, che questa testa che muovo non è per nulla addormentata, che di deliberato proposito io stendo questa mano, e la sento: ciò che provo nel sonno non è così chiaro e distinto! Ma, ripensandoci attentamente, mi ricordo di essere stato spesso ingannato nel sonno da simili illusioni; e soffermandomi su que-

sto pensiero, mi avvedo con tanta chiarezza che non vi sono indizi tanto concludenti e segni tanto sicuri da distinguere il sonno dalla veglia, che ne resto tutto stupito; e lo stupore è tale da convincermi quasi che io dormo» [6].

Se tutto ciò che cade nell'ambito dei sensi può essere messo in dubbio, forse ad esso si sottraggono le verità ideali, che riguardano oggetti non sensibili, come l'aritmetica e la geometria. «Infatti, sia che io vegli, sia che dorma, due più tre faranno sempre cinque, il quadrato non avrà mai più di quattro lati, né potrà mai accadere che verità così chiare ed evidenti possano essere sospettate di falsità o di incertezza.» [7]. Tuttavia: chi mi garantisce che Dio non voglia «che io mi sbagli tutte le volte che addiziono due e tre, o conto i lati del quadrato, o giudico di qualche altra cosa più facile ancora, se è possibile immaginare cose più facili di queste?» [8]: e se non Dio, dal momento che egli è «fonte sovrana di verità», almeno un demone «maligno, potentissimo, astuto, ingannatore».

Si tratta evidentemente di una ipotesi del tutto gratuita, a cui io posso anche non credere e di fatto non credo. *Ma non vi è nulla che mi impedisca di formularla.* Scompare dunque la necessità di una critica approfondita e particolare che dimostri ovunque la possibilità dell'errore: è sufficiente *l'invenzione* dell'esistenza di un demone maligno che prenda gusto ad ingannarci per farci giungere di colpo al limite del dubbio: «Che cosa vi sarà dunque di vero? Forse questo, che al mondo non vi è nulla di certo!» [9].

Ma, come sappiamo, non è questo il punto terminale a cui conduce il dubbio esteso ad ogni cosa. *Io dubito di tutto.* Ciononostante vi è qualcosa di cui non posso dubitare: *ed è il fatto stesso che io dubito.* Lo stesso si può dire per ogni dubbio su cose determinate. Io ho attualmente la percezione di un uomo: questa percezione può essere illusoria. E tuttavia è assolutamente certo che io ho questa e nessun'altra percezione. Nel momento in cui esprimo un giudizio, è assolutamente certo che esprimo un giudizio, sia esso vero o erroneo.

Il dubbio condotto nel modo più radicale possibile si rovescia così nella scoperta di un nuovo terreno assolutamente certo ed indubitabile. Io posso dubitare della validità di ogni oggetto

della conoscenza: ma non posso dubitare della realtà degli atti soggettivi in cui questo oggetto mi si presenta come oggetto di conoscenza. Di fronte alla semplice verità che se vedo qualcosa, è vero che vedo qualcosa, si deve arrestare anche un demone maligno infinitamente potente.

Questo è il nucleo significativo dell'argomentazione di Cartesio: il dubbio deve essere approfondito fino al punto in cui fa emergere come nuovo terreno della certezza la soggettività degli atti della conoscenza. Certo non è l'oggetto che io vedo, ma il fatto che io vedo questo oggetto.

Cartesio perviene così all'assoluta certezza dell'*ego cogito*, cioè al soggetto che pensa, che dubita, che vuole, che desidera, e così via.

Tuttavia, se il merito essenziale di Cartesio fu quello di aver rovesciato lo scetticismo nella scoperta della certezza ed indubitabilità del soggetto in ogni suo atto, l'interpretazione che egli stesso presenta di questa sua scoperta apre nuove e gravi difficoltà.

Per Cartesio, la verità del *cogito* è immediatamente accompagnata da una nuova verità. Se è indubbiamente vero che io penso, è al tempo stesso vero che io sono qualcosa che pensa, cioè che *io esisto* anche se anzitutto soltanto come *cosa che pensa*, indipendentemente da tutto ciò che mi è dato attraverso i sensi, e quindi anche dal mio corpo.

Perciò la formula cartesiana diventa *ego cogito, ergo sum* e la ricerca successiva che Cartesio sviluppa tende a dimostrare l'assoluta certezza dell'esistenza della cosa pensante che io sono e a chiarire la natura peculiare di questa «cosa» rispetto alle cose materiali, ai corpi estesi. Naturalmente, non è necessario ricostruire qui questo difficile percorso. Ci basterà osservare che seguendo questo sviluppo non possiamo alla fine non ritrovare le aporie che già avevano motivato la critica scettica: questa interpretazione ci riporta infatti, anche se in forma nuova, alla separazione tra il soggetto attivamente diretto verso le cose e le cose stesse come realtà indipendenti e oggettive, che caratterizza, come abbiamo visto, l'atteggiamento naturale. Da un lato vi sono le *cose pensanti*, e cioè le anime, nuclei di realtà intellettuale e razionale; dall'altro i *corpi estesi*, del tutto estranei rispetto

alle anime, con attributi loro propri. Così si riproporrà il problema che sembrava risolto una volta per tutte: in che modo queste «sostanze» reciprocamente estranee possono «incontrarsi» nell'atto del conoscere? O, in altri termini: che cosa garantisce la validità di ogni mio atto di conoscenza? Ci vorrà allora un *deus ex machina* che giunga a sciogliere la difficoltà, un *deus* che questa volta sarà Dio stesso, in persona. L'antica tradizione filosofica ritorna così, con tutti i suoi miti, nella filosofia cartesiana: «Accadde a Descartes come a Colombo, che scoprì un nuovo continente senza tuttavia rendersene conto e credendo di aver scoperto soltanto una nuova via verso le Indie» [10].

In rapporto al discorso fenomenologico, l'interesse della filosofia cartesiana è limitato dunque unicamente alla ripresa metodologica ed alla radicalizzazione del dubbio ed all'approdo sull'apoditticità dell'ego *cogito*. Ogni altro sviluppo viene da Husserl nettamente respinto. Non solo: in rapporto all'acquisizione di una prospettiva fenomenologica è *determinante proprio la critica di entrambe queste nozioni cartesiane*. Da questa critica prende forma l'idea della *riduzione fenomenologica* e dell'*intenzionalità*, i due concetti fondamentali della fenomenologia.

## Annotazioni

### 1.

Per la critica di Husserl allo scetticismo si veda *Ricerche logiche*, vol. I, trad. cit., pp. 126 sgg. (cap. VII: «Lo psicologismo come relativismo scettico»). – Per la valutazione da parte di Husserl dello scetticismo, ed in particolare della sofistica, si veda *Storia critica delle idee*, trad. cit., pp. 25-73. Cfr. inoltre *Crisi*, trad. it. p. 105: «Occorre qui ricordare di nuovo che lo scetticismo antico, promosso da Protagora e da Gorgia, contesta e nega l'episteme, cioè la conoscenza scientifica dell'essente in sè, ma non riesce ad andare al di là di un agnosticismo, del rifiuto delle sustruzioni razionali operate da una 'filosofia' la quale, con le sue presunte verità in sè, ammette e crede di raggiungere un in sè razionale. 'Il' mondo è in sè inconoscibile razionalmente, la conoscenza umana non può andare al di là delle apparizioni soggettive relative. Su questa base esisteva certo la possibilità (definita per esempio dalla bivalente proposizione di Gorgia: 'nulla esiste') di sviluppare questo radicalismo; ma in realtà lo scetticismo antico non vi riuscì. A questo scetticismo, negativamente atteggiato, pratico-etico (politico) mancò sempre, anche nelle epoche successive, il motivo cartesiano originale: quel motivo che poteva permettergli di passare attraverso l'inferno di un'epoché quasi scettica, che non poteva essere scavalcata, e di raggiungere il portone di entrata al cielo di una filosofia assolutamente razionale per poi costruirla sistematicamente». <Un lavoro molto approfondito sulla tematica dello scetticismo in rapporto alla fenomenologia ed in particolare alla teoria della riduzione fenomenologica è il volume di Cristina Savi, *Husserl e lo scetticismo*, Guerini, Milano 1995.

Naturalmente, la stessa discussione tra scetticismo e dogmatismo viene vista da Husserl in quel momento, per lui estremamente fecondo, che è rappresentato, nella filosofia moderna, dall'empirismo inglese. Si veda a questo proposito soprattutto la terza sezione di *Storia critica delle idee*, trad. cit., capp. I-III; *Crisi*, trad. it. §§ 23-24. – Sul problema dello scetticismo e la

fenomenologia: G. D. Neri, *La filosofia come ontologia universale e le obiezioni del relativismo scettico in Husserl*, in *Omaggio a Husserl*, Milano 1960, pp.67-77.

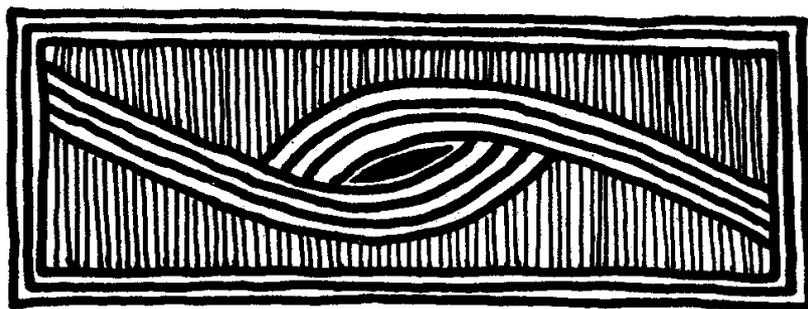
## 2.

Nella *Crisi*, Husserl rifiuta la qualifica di «cartesianismo» e respinge come «ingenua» le obiezioni verso la riduzione fenomenologica che fanno leva sul suo carattere cartesiano (trad. it. p. 108). L'ammirazione che Husserl prova per Cartesio, il fatto che egli attribuisca a Cartesio «il rilievo assolutamente unico di iniziatore di tutta l'epoca moderna», in modo tale che «si può dire, per quanto in senso molto generale, che tutti i filosofi dell'epoca moderna sono cartesiani, così come i fisici sono galileiani» (*ivi*, p. 445), non deve far perdere di vista la scarsità degli elementi effettivi che Husserl trae dalla filosofia cartesiana. Lo stesso «dubbio» metodico viene reinterpretato, in certo senso, attraverso Hume e la filosofia humeana è indubbiamente più ricca di motivi reali per Husserl che non quella cartesiana.

## 3.

<Già a partire dalle lezioni del 1923-24 sulla filosofia prima Husserl avvia un commiato da quella argomentazione cartesiana che pure era stata utilizzata in un'opera quale *Idee I*. Nel 1924 Husserl si rende infatti conto che «è meglio evitare il termine «residuo» fenomenologico, così come quello di «messa fuori circuito del mondo». Queste espressioni inducono facilmente a credere che d'ora in poi il mondo non sia più un tema fenomenologico e che invece di ciò siano temi fenomenologici solo gli atti «soggettivi», i modi di manifestazione etc. che si riferiscono al mondo» [11]. La via cartesiana non è inoltre in grado di mostrare la soggettività in tutta la ricchezza delle sue articolazioni. Nella *Crisi delle scienze europee* Husserl nota che «la strada, molto più breve, verso l'epoché trascendentale che nelle mie *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* ho chiamato la 'via cartesiana' (concepita come un mero

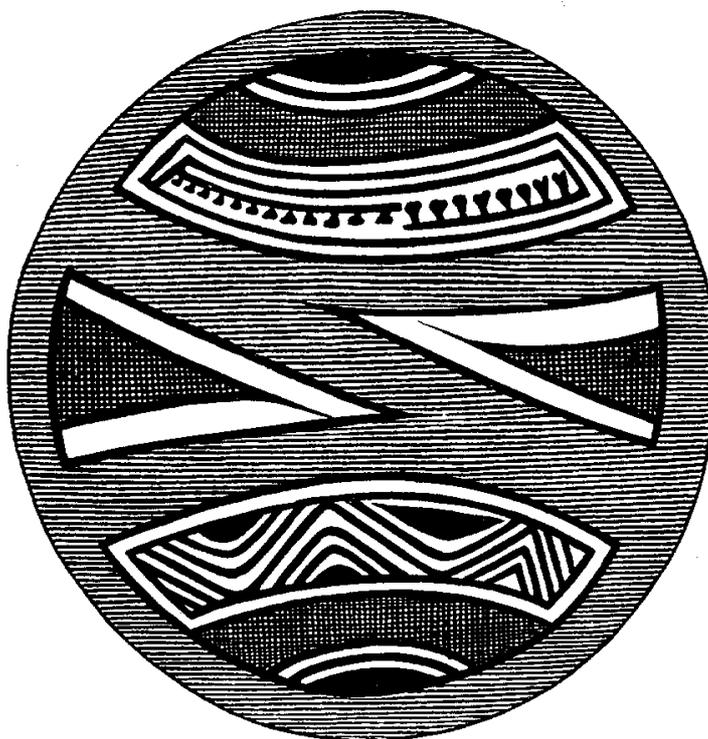
approfondimento riflessivo dell'epoché cartesiana delle *Meditationes*, criticamente depurata dai pregiudizi e dalle confusioni di Descartes) presenta un grande svantaggio costituito dal fatto che essa, con un salto, porta sì all'ego trascendentale, ma insieme, in quanto non è oggetto di un'esplicazione progressiva, rileva l'ego trascendentale in un'apparente mancanza di contenuto, talché sulle prime non si riesce affatto a capire che cosa si sia guadagnato e come possa essere attinta una scienza del fondamento, una scienza completamente nuova e decisiva per qualsiasi nuova filosofia» [12]. Questo nella *Crisi delle scienze europee*, ma già nelle lezioni sulla filosofia prima la via cartesiana seguita in *Idee I*, la via basata sulla contingenza del mondo e sull'assolutezza della soggettività era stata prima riproposta e poi abbandonata. Ad un certo momento, riflettendo sugli effetti provocati dalla riduzione, Husserl diviene «dubbioso» e si chiede se il metodo cartesiano adottato «sia appropriato, anzi se potrebbe esserlo, a portare alla luce la soggettività trascendentale» [13]. Infatti, l'*ego cogito*, la vita trascendentale raggiunta attraverso la via cartesiana rimane «una parola vuota» [14]. La via cartesiana circoscrive il perimetro della soggettività trascendentale, ma ha poi bisogno di ulteriori elaborazioni metodiche al fine di «conoscere la soggettività trascendentale secondo le singole strutture e le forme tipiche della vita trascendentale» [15] (VC) >.



## Note al Capitolo primo

- [1] E. Husserl, *Ricerche logiche*, vol. I, cit., p. 126
- [2] E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it., Torino 1958, p. 77.
- [3] E. Husserl, *Storia critica delle idee*, trad. it. a cura di G. Piana, Guerini, Milano 1989, pp. 73-74
- [4] *ivi.*, p. 74.
- [5] R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, trad. it., Milano 1953, p. 32.
- [6] *ivi.*, p. 35.
- [7] *ivi.*, p. 36.
- [8] *ivi.*, p. 37.
- [9] *ivi.*, p. 41.
- [10] Husserl, *Storia critica delle idee*, trad. cit., p. 79.
- [11] E. Husserl, *Kritik zu den beiden Stufen*, in E. Husserl, *Erste Philosophie. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana, vol. VIII, a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 432. Sul rapporto tra Husserl e Cartesio si veda, tra gli altri, L. Landgrebe, *Il distacco di Husserl dal cartesianesimo*, in *Itinerari della fenomenologia*, trad. it. di G. Piacenti, Marietti, Torino 1974.
- [12] E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 182.
- [13] E. Husserl, *Erste Philosophie. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, op. cit., p. 87.
- [14] *ivi.*, p. 126
- [15] *ivi.*

## II. La riduzione fenomenologica e l'idea di intenzionalità



1. L'esperienza fenomenologica
2. Il il significato della riduzione
3. Il rapporto intenzionale
4. Il concetto fenomenologico della «coscienza»
5. Descrizione e costituzione fenomenologica



## 1.

Potremmo indicare brevemente il passaggio dalle argomentazioni precedenti all'impostazione generale del discorso fenomenologico affermando che *l'idea del fenomeno*, messa in evidenza dallo scetticismo classico, deve essere ricollegata con *l'idea dell'apoditticità dell'esperienza soggettiva* affermata da Cartesio. Ciò equivale naturalmente ad assumere l'atteggiamento scettico per rovesciarlo in un atteggiamento completamente nuovo, dal momento che l'affermazione che l'esperienza del fenomeno è apodittica implica evidentemente il rifiuto di qualsiasi conseguenza scettica. E ciò che qui cade, come residuo di un atteggiamento realistico ingenuo, è l'idea che la realtà stessa sia sempre al di là di questo sapere, e quindi inaccessibile. Diremo invece, stravolgendo direttamente i termini del problema così come lo considera lo scettico, che non ha senso parlare di qualcosa che sta al di là di ciò che io vedo e di conseguenza non ha senso neppure indicare nella conoscenza del fenomeno un limite imposto alla conoscenza in generale. Affinché io possa affermare la realtà di questo oggetto che ho di fronte non ho bisogno di ritenere che vi sia, dietro le sue manifestazioni, un nucleo sostanziale che costituisca in qualche modo la loro struttura oggettiva di supporto. Questo oggetto mi si dà come «reale», mentre l'immagine del centauro *mi si dà* come prodotto della mia attività fantastica. Ma per accertare questa differenza non ho bisogno di nessun controllo che vada al di là dei *dati fenomenologici*. Le distinzioni tra il vero e il falso, tra il reale e l'irreale, cadono sempre all'interno della sfera fenomenologica.

Si dirà che questa sfera è comunque una sfera soggettiva. Su di ciò non vi sono dubbi: l'oggetto *mi* appare come una cosa reale che è nel mondo – oppure come una *mia* immagine fantastica. Gli atti di verifica che io compio per accertare se ciò che io vedo è una pura e semplice illusione oppure una cosa reale sono in grado di esibire una distinzione tra «reale» e «immaginario», ma questa distinzione non ha altra garanzia oltre questi stessi *miei* atti di verifica. Perciò si tratta di una distinzione *soggettiva*. Ma – ed è questo il punto essenziale – questo carattere

soggettivo non ottiene il suo senso dalla contrapposizione con una oggettività già data. Posso dire che il dato fenomenologico vale come reale *anzitutto* per me: ma in ciò non è ancora implicito il fatto che questa validità sia una validità *solo per me* o anche *per tutti*. È su questo terreno che si pone in modo legittimo la questione della distinzione tra oggettivo e soggettivo *in senso comune*. Quando parliamo di una verità soggettiva contrappo-  
nendola a una verità oggettiva, intendiamo in realtà affermare che un determinato oggetto è *valido solo per me e non per tutti*. Ma in entrambi i casi vi è un *riferimento soggettivo* che diventa visibile nel momento in cui formulo il problema in termini di validità: questa validità è sempre una validità *per qualcuno*. Ciò che muta è il *senso del soggetto* per il quale qualcosa è valido, non il riferimento soggettivo in quanto tale. Perciò vi è una sottile quanto decisiva differenza di senso tra *il carattere soggettivo dell'esperienza fenomenologica* e *il carattere soggettivistico di una esperienza scettico-fenomenistica*. Se si accetta questa impostazione non si chiederà in che modo l'oggettività del sapere sia garantita dall'essere in sé della realtà, ma piuttosto: in che modo a partire dall'esperienza che anzitutto è mia e che vale anzitutto per me si costituisce una esperienza che non sia soltanto mia, ma anche di altri, così da dare origine a una validità per tutti, a un dato che può essere riconosciuto da tutti come valido e che quindi è oggettivo? È naturale che scompaia allora la questione della possibilità della conoscenza: essa era agitata dallo scettico sulla base del presupposto fondamentale del realismo teorico. O più precisamente: questo problema assume un significato completamente diverso, dal momento che esso non dà più luogo a insolubili aporie ma si traduce semplicemente in un compito, solubile per principio, di descrizione sistematica del processo soggettivo nel quale qualcosa si dà a me come conosciuta nella sua verità oggettiva, e cioè valida per tutti. Perciò ha ragione il senso comune quando rifiuta le argomentazioni scettiche come vuoti sofismi. Soltanto che per cogliere il senso e le motivazioni di questo rifiuto occorre fare un giro molto più lungo, passare attraverso e oltre la teorizzazione della tesi latente dell'esistenza di una realtà oggettiva, accettare la provocazione scettica e superarla dall'interno. Allora non avremo la semplice

conferma acritica di una credenza o l'accettazione dogmatica di una filosofia – la filosofia del «senso comune» o un'altra forma di realismo filosofico più compiutamente elaborato – ma si porrà piuttosto il problema di un'esplorazione del terreno di questa credenza che sia in grado di portare alla luce le sue motivazioni. All'interno di questa impostazione complessiva ritroviamo alcuni dei classici problemi dello scetticismo, ma con un significato del tutto nuovo. Ritroviamo anzitutto la questione del *solipsismo*. Tuttavia esso non si presenta ora come una posizione teorica e neppure come una situazione aporetica. L'esperienza fenomenologica è in primo luogo solipsistica e non può essere che solipsistica. Se ci riferiamo ai termini del discorso cartesiano, è evidente che la certezza del *cogito* non ha bisogno di alcuna mediazione che passi attraverso gli altri: questa certezza rimane intoccata anche supponendo che non esista nessuno all'infuori di me. Ma il solipsismo non è che una conseguenza del dubbio ed anch'esso ha una pura e semplice funzione metodologica. Per questo motivo si tratterà di vedere in che modo a partire da questa esperienza solipsistica, si costituisca un'esperienza più ampia, un'esperienza che non è soltanto mia, ma di altri, e infine di tutti, in modo tale che ciò che prima avevamo chiamato semplicemente «soggettività» assume gradualmente il senso di una comunità *soggettiva* di soggetti o, secondo un termine caratteristico della fenomenologia, di un'*intersoggettività*.

Se riflettiamo sulla posizione di questo problema ci rendiamo conto che esso è, per motivi non casuali, del tutto estraneo al «realismo ingenuo» o alla critica che lo scetticismo tenta di esercitare nei suoi confronti. Per una posizione ingenuamente realistica esso non sussiste perché il carattere di oggettività di una conoscenza dipende unicamente dal fatto che essa rispecchia un essere in sé reale. Proprio per questo – poiché è oggettiva *in questo senso* – una simile conoscenza sarà valida per tutti. La validità assume dunque, rispetto all'oggettività, un senso logicamente secondario. La stessa impostazione di fondo si può ritrovare nello scetticismo: esso riproduce la stessa situazione, ma soltanto «a rovescio». Poiché non vi è nessuna adeguazione tra questa conoscenza e la realtà che essa deve rispecchiare, ogni conoscenza può essere valida solo per me, e per nessun altro.

Anche qui il significato dell'essere valido è subordinato alla questione dell'adeguazione e del rispecchiamento della conoscenza della realtà. Il momento essenziale della proposta husserliana è invece quello di riportare la questione *dell'oggettività del sapere* alla sua *validità intersoggettiva*. Perché ciò possa essere pienamente chiaro è necessario ridurre l'essere stesso all'apparire, considerando ogni distinzione tra realtà e parvenza come fondata ancora una volta nell'apparire. Non diremo dunque che dell'essere in sé non c'è scienza, perché siamo racchiusi nel limite del fenomeno; diremo invece che anche dell'essere in sé c'è scienza perché anche l'essere in sé è una nozione fondata nel fenomeno. Perciò il «fenomenologo» non indaga soltanto sul fenomeno, ma anche «su ciò che si dice intorno al fenomeno»: anche questo ha infatti la sua ultima giustificazione nel fenomeno stesso.

## 2.

Tutto ciò richiede una precisa reinterpretazione del dubbio, dal momento che questo «dubbio fenomenologico», benché riassume in sé alcuni motivi essenziali propri della tradizione filosofica, ha tuttavia un senso peculiare, che deve essere chiaramente fissato – tanto più che questo è il luogo di molti equivoci in rapporto a una corretta valutazione del discorso husserliano.

La «sospensione del giudizio», la famosa «epoché» degli scettici antichi, coincide qui direttamente con la trasvalutazione della realtà in un campo fenomenologico di verità apodittica. Come per Cartesio, anche per Husserl, questa trasvalutazione è una pura finzione, è «cosa di nostra piena libertà», che lascia eventualmente intatto ciò che noi crediamo e di cui siamo profondamente convinti. Ma, a differenza di Cartesio, questo dubbio *non è un vero dubbio nemmeno sul piano della finzione, perché non contiene in sé alcuna istanza di negazione*. Nel dubbio invece vi è sempre questa possibilità di negare la tesi su cui si dubita: «In Descartes ciò prevale al punto che il suo tentativo di dubbio universale può dirsi propriamente un tentativo di *negazione universale*» [1]. Il «dubbio» di Husserl invece non asserisce e non nega. Egli parla di «messa fuori circuito» (*Aus-*

*schaltung*) o di «messa in parentesi» e l'idea espressa in queste metafore è che ogni tesi già data, a cominciare dalla tesi generale dell'atteggiamento naturale, va considerata per quella che è, con i predicati di validità che le ineriscono, senza tuttavia assentire immediatamente e direttamente ad essi. Perciò io ho di fronte quest'oggetto come oggetto reale, ma il predicato di «realtà», senza scomparire, è per me soltanto un indice che l'analisi di ciò che effettivamente vedo dovrà chiarire nel suo senso. In questo modo, lo stesso predicato di realtà diventa un dato fenomenologico, anche se per ora non risolto nei momenti fenomenologici che lo costituiscono. Il «dubbio» dunque è propriamente una *riduzione* e il dubbio sulla tesi generale dell'atteggiamento naturale non è altro che la riduzione della «realtà» e di tutti i suoi contenuti di senso a un campo di dati fenomenologici. Anche su questo punto va criticata l'idea cartesiana. Certamente, il risultato a cui conduce l'esercizio metodico del dubbio è l'assoluta certezza del *cogito*, ma questo processo non va interpretato come l'acquisizione della verità assiomatica dell'esistenza del soggetto pensante come tale; e neppure come l'acquisizione di un principio – il principio assoluto della scienza. L'idea cartesiana va ripresa e reinterpretata alla luce della considerazione del dubbio come *riduzione al fenomeno*: nell'esercizio dell'*epochè* ciò che io ottengo non è il primo principio della scienza, ma un campo di verità apodittica che comprende la totalità di ciò che mi si presenta nel modo in cui mi si presenta. Non dunque *ego cogito, ergo sum* ma semplicemente: *ego cogito cogitata qua cogitata*. Questo mutamento di formulazione indica una concezione ben diversa del senso e dei compiti della ricerca filosofica. Questa formula diventa infatti significativa solo nella misura in cui svolgo una ricerca effettiva su determinati *cogitata* considerandoli solo in quanto tali, escludendo qualsiasi ipotesi metafenomenologica e cercando anzi di mostrare come le tesi che io trovo già inerenti ad essi abbiano la loro origine, e quindi la loro spiegazione, nel fenomeno stesso. Soltanto se mi accingo ad una ricerca fenomenologica, questa formula che è di per se stessa vuota, si riempie di significati, che possono anche essere di volta in volta diversi a seconda dell'oggetto che io prendo in considerazione. Ci muoviamo

quindi sempre sul terreno delle indicazioni di metodo e sarebbe un errore confondere queste indicazioni con una filosofia fenomenologica che ha sul suo portone d'ingresso la scritta «ego cogito». Non è senza significato il fatto che, in Husserl, l'idea della ricerca fenomenologica venga messa in atto *prima* di un'adeguata elaborazione della problematica della riduzione; ed è d'altra parte naturale che l'approfondimento dell'aspetto metodologico conduca a un approfondimento dell'orizzonte complessivo della ricerca. Ciò significa anzitutto che la fenomenologia non è e non può essere una pura metodologia. E, nello stesso tempo, che i suoi contenuti filosofici si esauriscono interamente nell'esercizio di una ricerca descrittiva e solo all'interno di essa l'indicazione della considerazione del fenomeno in quanto tale può assumere un senso concreto e determinato.

### 3.

Nell'*atteggiamento fenomenologico*, ogni cosa, ogni oggetto nel senso più ampio possibile del termine, non è altro che un *cogitatum* che rimanda a sua volta ad un *cogito*. Fra l'uno e l'altro vi è una *correlazione necessaria*, la stessa correlazione che intercorre tra l'atto del vedere e il dato che viene visto, tra il percepire e il percepito, tra il volere e l'oggetto voluto: che sono appunto specificazioni del rapporto *cogito-cogitatum*. La cosa che io vedo e che nomino come «questo fermacarte» è anzitutto un dato del mio vedere, e quindi non si presenta mai nella totalità dei suoi aspetti. Io la colgo sempre in questa o in quella prospettiva: io posso girare con lo sguardo intorno ad essa, cogliere di volta in volta ognuno dei suoi lati sino ad averne un'immagine compiuta. Potrei dire allora che io sono costituito in modo tale da non poter percepire questo fermacarte in un atto solo, nella sua totalità, così come esso è, al di là di ogni prospettiva. In tal caso la vera realtà del fermacarte non sarebbe mai nelle diverse prospettive in cui lo vedo, ma al di fuori e al di sotto di esse. In breve, al di fuori di ogni sguardo. E in questo modo pensiamo del tutto naturalmente se riflettiamo sulla nostra percezione delle cose che ci circondano. Ma nell'*atteggiamento fenomenologico*

il problema si capovolge: non vi è una cosa in sé e un soggetto che per caso la guarda e non può non coglierla se non attraverso prospettive. Vi è anzitutto un soggetto che opera costantemente una sintesi delle prospettive fino al momento in cui la cosa – il fermacarte – si presenta come cosa in sé. Nell'atteggiamento fenomenologico la correlazione tra l'atto soggettivo e il dato a cui questo atto si rivolge precede e spiega la separazione tra la cosa ed i modi di manifestarsi della cosa, gli atti soggettivi della percezione spiegano l'*apparire* della realtà indipendente della cosa e non viceversa. La correlazione tra *cogito* e *cogitatum* non è più un fatto accidentale che venga spiegato nei suoi modi dalla separazione tra il soggetto e l'oggetto, ma è viceversa una correlazione necessaria che deve spiegare l'emergere di questa separazione: oltre che la sua teorizzazione.

Ci si può chiedere allora quale sia la natura di questa correlazione. La risposta a questo problema può essere tratta molto semplicemente analizzando una modalità qualsiasi del rapporto *cogito-cogitatum*, ad esempio *l'atto del percepire* e il *dato percepito* in esso. Evidentemente il percepito non coincide con il percepire, non si risolve nell'atto soggettivo del percepire. Se ho un'impressione percettiva di rosso, il rosso che io percepisco resta sempre oggetto della percezione e non soltanto un suo momento interno. Altrettanto evidentemente il dato percepito non assorbe in sé l'atto del percepire. Proprio perché vi è una relazione secondo la quale vi sono dei dati di fronte a un soggetto che li assume come tali, non vi è alcuna identificazione o coincidenza. Dal punto di vista nel quale ci disponiamo questa relazione è necessaria, nel senso che se viene meno uno dei suoi momenti, viene meno anche il momento opposto. Nell'atteggiamento naturale non ho alcuna difficoltà ad ammettere che l'oggetto continua ad esistere, anche se viene meno il soggetto che lo guarda e, viceversa, che il soggetto esiste anche se non si rivolge a nulla, se non ha di fronte a sé alcun oggetto. Entrambi infatti esistono *nel mondo* come cose *indipendenti e reciprocamente accidentali*, la cui esistenza è garantita dall'esistenza stessa del mondo. Ma è palesemente assurdo ritenere che possa esserci un dato *percepito* senza un corrispondente atto *perceptivo*. Perciò, se viene meno il *polo oggettivo*, viene meno anche il

*polo soggettivo*, e viceversa. L'immagine della polarità illustra chiaramente il senso di questa relazione: il polo negativo è separato, anzi opposto al polo positivo: ma l'uno non può esistere senza l'altro. Essi sono *opposti e correlativi*.

Riprendendo un vecchio termine della tradizione filosofica, Husserl parla, per indicare questo rapporto, di *intenzionalità*. Restando all'interno della sfera fenomenologica noi ci troviamo sempre nella considerazione del fenomeno in rapporto al soggetto a cui esso si presenta e del soggetto in rapporto ai fenomeni che esso si rende presenti.

È necessario fin dall'inizio sottolineare che si tratta di un rapporto essenzialmente *attivo*. Il presentarsi del dato fenomenologico è possibile nella misura in cui vi è un atto che lo rende presente e la considerazione di questo rapporto tende sempre a mettere in luce proprio il *carattere dell'atto* nel quale un determinato oggetto si presenta. Per questo motivo si parla dell'oggetto come qualcosa che viene *intenzionato* e del polo soggettivo come un'attività *intenzionante*. Il rapporto stesso è infatti un *intenzionare* l'oggetto da parte del soggetto. La struttura intenzionale del rapporto indica che io sono sempre rivolto a qualcosa di esterno, ma anche che questa esteriorità ottiene la configurazione che le è propria solo in rapporto a questo mio rivolgermi attivo verso di essa.

#### 4.

Da questo punto di vista va compresa la ben nota formula: «La coscienza è sempre coscienza di qualche cosa». Affermare ciò non significa riprodurre in una formula la staticità di un rapporto nel quale il dato fenomenologico si riflette nello specchio della coscienza. Il vedere stesso, come atto della «coscienza», è un attivo costituire l'oggetto visivo, un attivo provocare l'emergenza di una forma dall'indistinzione dei dati. Il vedere non è un ricevere nella passività, ma un continuo mettere a fuoco l'amalgama indistinto del campo visivo. La formula ora citata si presta tuttavia a numerosi equivoci soprattutto per il fatto che l'uso del termine «coscienza», con la molteplicità di significati

che gli derivano sia dal linguaggio comune sia dalla tradizione filosofica, è di per se stesso fuorviante.

La prima idea da cui occorre sbarazzare il terreno è che, nella fenomenologia, si ripresenti, con la reintroduzione della tematica soggettiva, anche la vecchia idea interioristica della coscienza, quella sorta di sgabuzzino nel quale io posso in ogni momento chiudermi dentro per cercare riparo. Su questo punto infatti non è possibile equivocare, e la nostra formula lo dice chiaramente. Come non esiste un in sè dell'oggetto, non esiste neppure un in sè della coscienza, dal momento che – appunto – la coscienza è sempre coscienza di qualche cosa. Se si interpreta *la* coscienza in senso comune o in senso tradizionale, possiamo dire anzi che non esiste in Husserl alcuna teoria *della* coscienza. Non bisogna cioè credere, che data una certa idea della coscienza, si aggiunga l'affermazione della sua struttura intenzionale. Al contrario: l'indicazione dell'intenzionalità toglie di mezzo qualsiasi idea presupposta della coscienza. Pertanto ogni volta che parliamo di coscienza, ci serviamo di questo *nome* unicamente per indicare gli atti soggettivi *nella loro totalità indeterminata*.

Della natura specifica di questi atti la nostra formula non dice assolutamente nulla. Quando diciamo che «la coscienza è sempre coscienza di qualche cosa», indichiamo indubbiamente che ogni atto soggettivo è intenzionale, ma non vogliamo affatto privilegiare, tra la molteplicità degli atti che io compio, un determinato complesso di atti comunemente definiti «spirituali», «mentali» o in altro modo, distinti in quanto tali dagli atti propriamente corporei. *Intenzionale è ogni atto soggettivo – e quindi sia l'atto semplice del guardare la cosa senza intervenire in essa, sia l'atto della sua manipolazione concreta*. La generalità della formula consiste proprio nel fatto che essa non dice nulla sulla struttura effettiva degli atti e sulle loro differenze ma si limita ad enunciare la necessità di cogliere la correlazione intenzionale, qualunque sia il dato fenomenologico considerato. Perciò bisogna aggiungere che ogni correlazione intenzionale è reale solo in quanto è una modalità specifica della coscienza intenzionale. Così il *percepire* è una modalità intenzionale specifica che si differenzia, ad esempio, sia dal punto di vista soggettivo

vo sia da quello oggettivo, dall'*utilizzare*, dal *volere*, dal *desiderare*, e così via. Si potrebbe addirittura convenire con chi affermasse che nella fenomenologia si fa un uso distorto del termine di coscienza. Questa distorsione appare chiara se si pensa che sia la percezione che l'utilizzazione potrebbero essere definite entrambe come «atti di coscienza»; entrambe sono coscienza di qualche cosa»: ma la semplice percezione dell'oggetto differisce dalla sua utilizzazione, e questa differenza va chiarita descrittivamente considerando la modalità intenzionale specifica nella quale l'oggetto è dato nel primo caso come un *percepto* e nel secondo come un *utilizzabile*.

Dopo quanto si è detto non è difficile rendersi conto della necessità di distinguere da un simile concetto della coscienza la nozione della *consapevolezza*. Infatti, l'atto soggettivo esprime sempre una modalità di questa «coscienza»: il fatto che questo atto sia consapevole è una qualità nuova, che esso può possedere o non possedere. Anche da questo punto di vista l'uso del termine «coscienza» differisce da quello normale. Naturalmente in più di un caso negli scritti di Husserl il termine di coscienza indica non il puro e semplice atto soggettivo, ma anche l'atto soggettivo *consapevole*. Tuttavia, è importante rendersi conto della differenza che intercorre tra queste nozioni. Per restare sempre nella interpretazione della nostra formula, il suo senso sta nell'asserzione dell'intenzionalità degli atti soggettivi, ma essa non dice affatto se questi atti siano anche consapevoli o inconsapevoli. Del resto Husserl cerca talvolta di differenziare queste nozioni, quando introduce il termine di «essere-desto» per indicare inequivocabilmente la caratteristica di consapevolezza che può essere inerente agli atti intenzionali. Se consideriamo l'«essere-cosciente» come «essere-desto» introduciamo una tematica del tutto nuova, che è molto complessa e ricca di implicazioni e di diramazioni problematiche.

Per il momento notiamo soltanto che, quando diciamo che ogni atto soggettivo ha una struttura intenzionale, intendiamo comprendere anche gli atti che io compio «inavvertitamente», «senza rendermene conto», e così via. Naturalmente, dovremo distinguere tra diversi gradi di consapevolezza, ad esempio tra la consapevolezza immediata che accompagna il mio fare attivo,

mentre io sono direttamente impegnato nella realizzazione di uno scopo e la consapevolezza che viene invece prodotta nel momento in cui – per restare nel nostro esempio – ritorno nella riflessione sul processo del mio fare dopo che lo scopo stesso è stato realizzato: sino al punto di considerare il pieno «automatismo» di certi atti, che non essendo accompagnati da alcuna consapevolezza non possono essere rievocati nella riflessione. Tuttavia questa ricerca è possibile solo situandosi dal punto di vista della consapevolezza: solo a partire da uno stato pienamente consapevole posso ottenere una descrizione dei diversi gradi della consapevolezza per giungere sino al limite di un operare pienamente inconscio.

## 5.

Anziché tentare fin d'ora di sviluppare alcuni dei temi a cui abbiamo accennato e che del resto dovranno essere ripresi in seguito, cerchiamo di precisare un po' più da vicino i termini del discorso fenomenologico che sembra comincino ora a delinearci con una certa chiarezza.

Vi è anzitutto il fatto che la fenomenologia non si propone come *una* filosofia o meglio come un sistema filosofico che presupponga determinati principi in base ai quali si debba operare, in modo più o meno deduttivo o argomentativo, un'organizzazione del sapere; e neppure essa si presenta come una «concezione del mondo» che possa offrire precetti di comportamento pratico o morale. Noi otteniamo anzitutto alcune indicazioni preliminari di metodo e nello stesso tempo l'esibizione di un intero campo di ricerche che non possono essere pregiudicate nei loro risultati e per le quali non sussiste, inizialmente, alcun problema di unificazione e di organizzazione: sarà questo un problema che si imporrà, per così dire, da sé, nell'esecuzione e nell'approfondimento dell'indagine. Di qui l'importanza che assumono preliminarmente concetti come atteggiamento naturale, riduzione, intenzionalità, atteggiamento fenomenologico. All'inizio noi non troviamo un'idea dell'uomo, una concezione della storia o qualsiasi altro insieme di idee ricche di contenuti e che

possano per questa ragione offrire un primo e immediato orientamento filosofico-ideologico. Si offrono qui soltanto alcune indicazioni che concernono in generale ed in modo relativamente – e necessariamente – indeterminato il concetto della ricerca filosofica in quanto tale. La posizione centrale che la delimitazione del senso dell'*atteggiamento fenomenologico* occupa all'interno del discorso husserliano è correlativa alla soppressione, che esso presuppone, di una concezione essenzialmente *costruttivistica* della filosofia. Nel momento in cui la filosofia cessa di voler costruire il mondo a modo suo e di andare alla ricerca dei principi da cui esso potrà essere agevolmente dedotto, passa in primo piano il problema dell'*atteggiamento* a partire dal quale io posso tentare una esplicitazione effettiva dei significati di ogni genere che io trovo intorno a me.

Naturalmente, tutto ciò è ben lontano dall'essere privo di problemi. Che cosa significa *descrivere* il fenomeno in quanto tale? In che modo questa descrizione può essere *esplicativa*?

Abbiamo detto che di fronte agli oggetti che mi circondano – intendendo questo termine nel senso più ampio possibile – non debbo far altro che descriverli nel modo in cui mi si presentano, così da raggiungere, attraverso la scoperta delle connessioni che intercorrono tra i diversi fenomeni, la conoscenza della loro *struttura*. Ad esempio, io ricerco nel complesso oggettuale che ho di fronte le connessioni tra i diversi fenomeni visivi, tattili e di altro genere sino ad arrivare a individuare le proprietà fenomenologico-strutturali che fanno di questo complesso una «cosa materiale», quindi – procedendo nell'analisi – un «oggetto d'uso», ed infine «questo fermacarte». Nello stesso modo posso procedere nella ricostruzione della struttura di certi complessi sonori che io assumo dal mio mondo circostante con il significato «opera d'arte musicale»: anche qui io posso ricostruire questo significato, stando unicamente ad un'analisi delle manifestazioni sonore, un'analisi che giunga a localizzarle in modo determinato nell'insieme delle manifestazioni sonore da cui sono aggredito ogni giorno, e che arrivi quindi a precisare quell'ordine sonoro interno che mi fa assumere questo complesso sonoro come «opera d'arte». Non c'è dubbio che procedendo in questo modo io compio un'analisi che non va al di là del

campo fenomenologico: ma in essa mi muovo sempre con lo sguardo volto all'oggetto, ed anche quando considero fattori soggettivi, questo avviene soltanto in funzione della ricostruzione dell'*essenza* del complesso fenomenologico. Ciò che qui importa è, per così dire, la discriminazione, nel fascio dei dati fenomenologici, di unità distinte, di strutture oggettuali tipiche: di *essenze* o *eide* secondo la terminologia husserliana. L'analisi *eidetica* ricostruisce così quell'ordine tra gli oggetti che la riduzione fenomenologica aveva, per così dire, temporaneamente sospeso.

Tuttavia, sviluppando l'analisi fenomenologica *unicamente* in questa direzione, si ottengono almeno due conseguenze particolarmente significative. Anzitutto si giunge all'*ipostatazione delleessenze*. L'*essenza*, intesa come struttura fenomenologica, sostituisce qui la *sostanza* della filosofia tradizionale. Essa viene posta come esistenza ideale, come una trama che connette e sostiene idealmente i dati fenomenologici. Si ripresenta così l'idea sostanzialistica, questa volta sotto la forma dell'idealismo dell'essenza. In secondo luogo, e di conseguenza, la descrizione fenomenologica perde qualsiasi funzione esplicativa. In questo caso non c'è nulla da spiegare: si tratta soltanto di *ripresentare* le cose come sono, nella loro struttura ideale. Perciò il complesso fenomenologico «opera d'arte musicale» ritorna al termine della descrizione con questo stesso attributo significativo, e il risultato dell'analisi sarà stato soltanto quello di aver stabilito delle discriminanti strutturali tra questo complesso sonoro e altri complessi sonori, come «rumori», «suoni casuali», ecc. La struttura «opera d'arte musicale» diventa un'essenza rigida, ideale e immutabile.

Perciò è necessario ricomprendere i risultati di un'analisi che tende unicamente alla ricostruzione delleessenze alla luce della considerazione del rapporto intenzionale. Ciò significa che dobbiamo vedere come, alla successione e alla connessione dei dati fenomenologici, «corrisponde» una successione e una connessione di atti intenzionali. Ma si può parlare di «corrispondenza» solo in un senso molto improprio, dal momento che non si vuole soltanto rilevare che a questo o a quel dato visivo o tattile corrisponde questo o quell'atto del vedere o del toccare. Il tocca-

re e il vedere sono atti che pongono in rilievo alcuni aspetti del complesso fenomenologico che ho di fronte e che quindi, in certo senso, separano e unificano nella «materia» fenomenologica, così che alla fine da essa emerge una «forma», quella forma che io comprendo come «questo fermacarte». Più che di «corrispondenza» si tratta dunque di un'operazione strutturante del soggetto sui dati fenomenologici.

Se la descrizione fenomenologica cerca realmente di riferirsi alla correlazione intenzionale, essa deve rivolgersi alla polarità oggettuale nel modo del suo configurarsi in una «forma», «struttura» o «essenza» (termini che qui vogliamo considerare come equivalenti) in rapporto agli atti strutturanti del soggetto. Potremmo dire in breve che, nella considerazione intenzionale, l'essenza si presenta come *costituita* dal soggetto e l'analisi fenomenologica deve ripercorrere la via di questo processo di *costituzione*. Se si trascura questo aspetto, che per noi è fondamentale, si corre il rischio di elaborare *una tipologia astratta delle strutture essenziali* priva di elementi che contribuiscano alla loro interpretazione e comprensione. Del resto questo rischio è stato corso fino in fondo da numerose ricerche «fenomenologiche» compiute nei campi più diversi. Sciogliendo il nodo che lega la descrizione del fenomeno alla considerazione del rapporto intenzionale, il «fenomenologo» si limiterà – rispetto al campo che egli indaga – a mettere in evidenza dei *tipi costanti* che egli peraltro si rifiuta di interpretare, come cosa che non è di sua competenza. Una «fenomenologia della religione» intesa in questo senso, non solo si manterrà «neutrale» di fronte alle posizioni che si esprimono nelle varie forme religiose, ma affiderà ogni compito interpretativo ed esplicativo ad altre «discipline», siano esse la «filosofia della religione», la «teologia», ecc. È evidente che noi saremmo fortemente critici di fronte a questo modo di intendere la ricerca fenomenologica – un modo che d'altra parte spesso si ricollega solo molto indirettamente alla posizione di Husserl. Per noi è infatti impossibile considerare il fenomeno in quanto tale, senza cogliere nello stesso tempo il suo carattere intenzionale. Ciò vale naturalmente anche per l'essenza che si costituisce nella sua idealità attraverso l'esperienza fenomenologica. Solo in questo modo si evita l'ipostatizzazione del-

le strutture essenziali e la descrizione che ricostruisce il processo fenomenologico nel quale si costituisce il significato – qualunque esso sia – acquista per questo stesso fatto, cioè in quanto è appunto una descrizione *costitutiva*, una portata esplicativa.

Si comprende qui, invertendo i termini del nostro discorso, anche che cosa voglia dire *spiegazione* all'interno di una impostazione fenomenologica. *Spiegare* una certa unità di significato vuol dire chiarire descrittivamente il *processo* intenzionale, nel quale essa si è *costituita*, poiché ogni unità di significato, anche quell'unità che si presenta come un in sé totalmente astratto o puramente ideale, è in ogni caso il punto terminale di un processo: essa si è costituita in una *genesi*.

Alla riduzione dell'essere all'apparire, della «realtà in sé» al fenomeno, corrisponde dunque l'idea che ogni dato e ogni validità presuppone una *genesi* che la descrizione fenomenologica deve riuscire a ripercorrere e a riportare alla luce.

Questo è, oltre che un modo di spiegare l'oggetto, anche di *verificarlo* nella sua validità. Porre il problema della genesi del significato «opera d'arte musicale» per ricollegarci all'esempio precedente – chiedere in che modo esso si sia formato per noi equivale anche a mettere in questione la sua validità, richiedere la verifica dei suoi fondamenti, i quali non si trovano tutti inclusi nella configurazione di quel complesso sonoro, nell'ordine che esso in se stesso possiede, ma piuttosto nell'intenzionalità (che ha, in questo caso, un carattere storico-intersoggettivo) in cui esso ha preso forma, assumendo quell'ordine e con quell'ordine la validità che ora possiede per noi.

Io credo che stabilire, sia pure in termini così generali, il senso esplicativo che la descrizione fenomenologica deve possedere in quanto si presenta come ricostruzione di un processo genetico-costitutivo sia sufficiente a caratterizzare un concetto di fenomenologia, in modo tale da tracciare una precisa linea discriminante sia rispetto a certe comuni interpretazioni della fenomenologia husserliana sia rispetto alle ricerche che, pur definendosi «fenomenologiche», hanno una diversa origine storica.

## Annotazioni

### 1.

<Un testo semplice e diretto relativo alla riduzione fenomenologica e rappresentato da *Die Idee der Phänomenologie*, Fünf Vorlesungen, Husserliana, Vol. II, a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, tr. it. di A. Vasa, a cura di M. Marino, *L'idea della fenomenologia*, Il Saggiatore, Milano 1981)>. Si potrà vedere inoltre: *Idee*, trad. it., Libro I, Sez. II (La considerazione fenomenologica fondamentale), pp. 57-136. – Tuttavia Husserl propone diverse vie per l'introduzione della tematica della riduzione, in particolare, nella *Crisi*, la riduzione appare come ritorno all'esperienza anteriore ad ogni teoria e ad ogni predicazione e *l'esperienza fenomenologica* si pone così essenzialmente come *esperienza antepredicativa*. Nello stesso tempo, questo ritorno viene anche interpretato come tematizzazione dell'atteggiamento naturale. Nella misura in cui il mondo di questo atteggiamento, inteso come vivere intenzionale diretto, viene reso esplicito nel suo carattere di presupposto, viene indicato nella *Crisi* con il termine di *mondo della vita*. Alla fine, noi scopriamo come nostro tema più peculiare, quel terreno della credenza da cui abbiamo preso le mosse, non certo come un ritorno al «senso comune» oppure come il limite necessario di fronte al quale si arresta lo scettico, ma come una struttura intenzionale che può essere estremamente complessa e sulla quale noi dobbiamo dirigere la nostra attenzione. Da questo punto di vista la fenomenologia può presentarsi come una scienza di genere del tutto particolare, come una scienza dell'opinione o, per riprendere il termine platonico, della *doxa*. Ma per quanto qui si apra, indubbiamente, una nuova direzione di discorso, l'idea della *doxa* o dell'esperienza antepredicativa comprende in sé tutti quegli elementi e quelle indicazioni che abbiamo ottenuto seguendo altre vie. È necessario perciò sottolineare che l'idea del *mondo come sfera fenomenologica*, il tema della *correlazione intenzionale* tra *cogito* e *cogitatum* e infine il tema della *soggettività* e dell'*esperienza antepredicativa* sono in realtà soltanto

*aspetti di un'identica impostazione di principio* o, meglio, elementi di uno sviluppo conseguente e unitario dell'idea che si trova alla base della riduzione fenomenologica. <Sulle diverse vie proposte da Husserl per introdurre la riduzione fenomenologica si veda I. Kern, *Die drei Wege zur transzendental-phenomenologischen Reduktion in der Philosophie Husserls*, in «Tijdschrift voor Filosofie», 1962 (24-I), pp. 303-349. L'introduzione della riduzione fenomenologica avviene nel momento in cui Husserl si avvia a disporre la propria fenomenologia nel senso di una complessiva teoria della ragione. A questa egli aveva alluso sin dal 1903, ma è in una nota di diario del 25.9.1906 che questo punto emerge con grande chiarezza: «Al primo posto menziono il compito generale che devo portare a termine per me stesso se devo potermi chiamare filosofo. Intendo *una critica della ragione*. Una critica della ragione logica e pratica, e della ragione valutante in generale» [2]. Lo sviluppo di un'effettiva teoria della ragione implica però la necessità di superare quella limitazione ai dati reali (*reell*) e quella esclusione dalle ricerche fenomenologiche dell'oggetto intenzionale che è invece caratteristica delle *Ricerche logiche*. Proprio l'inclusione dell'oggetto intenzionale nell'ambito della ricerca fenomenologica consente il passaggio ad un'effettiva fenomenologia trascendentale, cioè costitutiva, che non si limita più dunque ad una semplice descrizione del vissuto, ma lo considera nel suo carattere trascendentale, un carattere che così viene descritto nel § 67 di *Idee*: «Alla base della caratterizzazione della riduzione fenomenologica e allo stesso modo della pura sfera del vissuto come 'trascendentali' sta il fatto che nella riduzione noi scopriamo una sfera assoluta di materie e di forme noetiche, il cui intrecciarsi di forma determinata *secondo una immanente necessità essenziale* implica questo mirabile aver coscienza di qualcosa di determinato o di determinabile, dato così e così, che è qualcosa che sta di fronte alla coscienza stessa, di altro, di irreal (*Irreelles*), di trascendente. Alla base della caratterizzazione del vissuto come «trascendentale» sta inoltre il fatto che qui è la sorgente originaria per l'unica soluzione pensabile dei più profondi problemi della conoscenza relativi all'essenza e alla possibilità di una conoscenza oggettivamente valida del trascendente». Ciò che ca-

ratterizza infatti la riduzione fenomenologica e che la distingue da una riduzione fenomenistica è il fatto che l'ambito dell'immanenza non viene riservato ai contenuti presentanti, diciamo alle manifestazioni, alle sensazioni, ma include anche l'oggettualità che attraverso queste manifestazioni si presenta. Fenomeno non è solo la manifestazione, ma anche ciò che si manifesta. In un testo del 1908 Husserl nota infatti che «l'interesse trascendentale, *l'interesse della fenomenologia trascendentale, va in direzione della coscienza in quanto coscienza di oggetti, va solo verso i «fenomeni», fenomeni in un duplice senso: 1) nel senso della manifestazione nella quale si manifesta l'oggettività (Objektivität); 2) sull'altro versante nel senso della stessa oggettività considerata meramente in quanto essa si manifesta nella manifestazione»* [3]. La riduzione fenomenologica, intesa come una «fenomenizzazione» nel senso sopra indicato fa la sua prima esplicita apparizione nelle lezioni del 1906-07 (*Einleitung in die Logik und die Erkenntnistheorie*), benché solo alla fine del corso, dopo avere ancora una volta inteso limitare l'indagine fenomenologica ai contenuti reali, Husserl giunga a dire che «la ricerca delle leggi eidetiche si estende propriamente ad ogni cosa, quindi anche a *tutto il trascendente*: solo che non possiamo compiere alcuna posizione rispetto ad una esistenza» [4]; e ancora: «alla sfera dell'immanenza non appartengono soltanto la percezione o gli altri tipi di atti oggettivanti, *ma in un certo modo ogni oggetto, nonostante la sua trascendenza»* [5]. È dunque tra il dicembre 1906 e il maggio 1907 che viene effettuata l'inclusione dell'oggetto intenzionale nella sfera fenomenologica, e dunque il passo decisivo in direzione di una fenomenologia trascendentale e costitutiva, ed è nelle cinque lezioni su *L'idea della fenomenologia*, tenute nella primavera del 1907 [6], quindi appena dopo la fine delle lezioni sulla logica e la teoria della conoscenza, che questa svolta trova piena espressione, poiché qui Husserl rompe con la limitazione ai contenuti *reell*: «l'immanenza effettiva (*reell*) (come la rispettiva trascendenza) è solo un caso speciale del più ampio concetto di immanenza in generale. Assolutamente dato e effettivamente dato ora non sono più tutt'uno» [7]. L'edizione separata de *L'idea della fenomenologia* non deve del resto far dimenticare che si tratta di lezioni

introduttive ad un corso dal titolo «*Hauptstücke aus der Phänomenologie und Kritik der Vernunft*» in cui Husserl sviluppa per la prima volta in maniera sistematica il problema della costituzione dello spazio, avendo in realtà di mira, come mostra la conclusione di queste lezioni, il problema più generale della «realtà». Il fatto che il resto del corso sia stato pubblicato separatamente come vol. XVI della *Husserliana* [8] solo nel 1973 non ha certo contribuito a creare chiarezza su questo punto, ed ha al contrario diffuso un'idea della fenomenologia come coscienzialismo, come una nuova forma di idealismo che si ritrae dal mondo e cerca nella soggettività idealisticamente intesa la fondazione dell'idea di razionalità. Un'interpretazione palesemente priva di fondamento (VC) >.

## 2.

Nell'impostare la tematica della costituzione, la fenomenologia intende dare una risposta a quell'ambito di problemi che da Kant in poi appaiono sotto il titolo di *transcendentale*. Nella misura in cui appaiono costituite e non puramente in sé, le formazioni oggettive rimandano a una fondazione «transcendentale», che non è altro se non il processo fenomenologico della loro costituzione. Corrispondentemente si parla anche della soggettività costituente come di una soggettività trascendentale. – Si comprende inoltre che il concetto di trascendentale, fenomenologicamente reinterpretato, contiene in sé il problema della *genesi*. Possiamo a questo proposito riferirci esemplificativamente alla questione della «logica trascendentale». La logica «transcendentale» non è un'altra logica rispetto a quella formale, ma è il titolo di quel complesso di ricerche fenomenologiche che sono dirette alla ricostruzione della genesi fenomenologica della logica formale (si veda *Esperienza e giudizio*, trad. it. p. 48). Nella misura in cui ha un senso più esteso, che non comprende solo le formazioni logiche, essa si identifica con la fenomenologia in generale. <Particolarmente significativa ci pare questa affermazione di Husserl che traiamo da un manoscritto degli anni '30: «L'oggetto trascendente, costituito attraverso l'appercezione-che cosa

è ciò? La 'costituzione' – con ciò possiamo intendere il processo genetico nel quale divengono gradualmente le appercezioni e, visto più esattamente, un sistema appercettivo infinito in quanto *habitus*» [9]. Sullo sviluppo della nozione di costituzione nella filosofia di Husserl si veda R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Nijhoff, L'Aia 1964 >. Sulla valutazione di Kant da parte di Husserl si vedano soprattutto i testi seguenti: *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, trad. it. di C. La Rocca, Il Saggiatore, Milano 1990. Sono qui compresi *La rivoluzione copernicana di Kant ed il senso di una tale svolta copernicana in generale* (1924), pp. 93-118; *Kant e l'idea della filosofia trascendentale* (testo di una conferenza tenuta a Friburgo il 1 maggio 1924 e rielaborato per essere pubblicato nello «Jahrbuch»), pp. 119-186. Nello stesso volume sono pubblicati alcuni manoscritti molto anteriori che discutono la posizione di Kant, pp. 3-92 (scritti del 1903, 1908 e 1915). Per la discussione husserliana su Kant sono infine fondamentali i §§ 28-32 della *Crisi*, trad. it., pp. 133-150 e l'appendice XV (al § 28), pp. 474-480. Sul problema Husserl-Kant si veda: I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, L'Aia 1964; T. Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*, Bonn 1962; P. Ricoeur, *Kant et Husserl*, in «Kant-studien», 1954-55 (46), pp. 44-67; H. Dussort, *Husserl juge de Kant*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 1959 (84), n. 4, pp. 527-544; <D. Lohmar, *Grundzüge eines Synthesis-Modells der Auffassung: Kant und Husserl über den Ordnungsgrad sinnlicher Vorgegebenheit und die einer Phänomenologie der Auffassung*, in «Husserl Studies», 1993-1994 (10), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, pp. 111-141>.

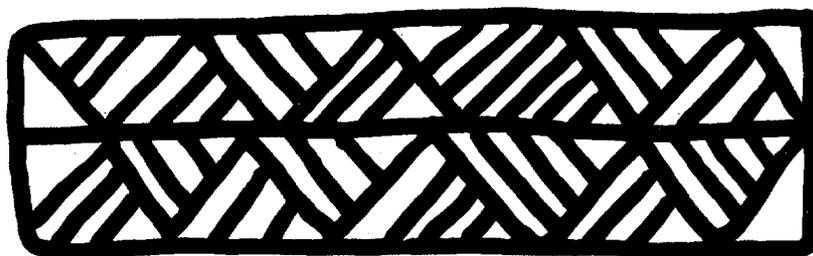
<La filiazione diretta della fenomenologia husserliana dall'impostazione kantiana è stata – ci sembra con buoni argomenti – contestata. Così, in contrapposizione a Iso Kern che pone una linea di continuità tra Kant e la fenomenologia, anche se ammette che la fenomenologia ha approfondito in maniera così radicale la riflessione critica che caratterizza il kantismo da averla superata, si potrebbe senz'altro citare Husserl dove questi afferma di avere «imparato incomparabilmente più da Hume che

da Kant, verso il quale nutro la più profonda antipatia e che propriamente (se giudico correttamente) non mi ha affatto influenzato» [10]. In effetti, dal punto di vista complessivo non vi è dubbio che Husserl riprenda e sviluppi la critica che già Stumpf aveva rivolto a Kant, e cioè che i motivi che presiedono all'organizzazione del materiale fenomenico non vanno cercati nelle strutture soggettive, ma nelle configurazioni interne al materiale fenomenico stesso. (VC)>

### 3.

<Nella formazione della filosofia genetica e nel pieno sviluppo della tematica trascendentalistica, ha certamente giocato un ruolo importante *la filosofia di Leibniz*, che rappresenta tutt'altro che un richiamo esteriore e vago in Husserl. Sulla sua importanza si è recentemente cominciato a richiamare l'attenzione. Così Françoise Dastur nota che la via della riduzione trascendentale non fa altro che «riconduurre Husserl dalla soggettività solipsista astratta alla comunità concreta delle monadi – da Descartes a Leibniz» (Françoise Dastur, *Rèduction et intersubjectivité*, in: AA.VV., *Husserl*, a cura di E. Escoubas e M. Richir, Jérôme Millon, Grenoble 1989, p. 64). Nam In Lee, in un lavoro dedicato alla teoria degli istinti in Husserl, nota che «con l'approfondimento della fenomenologia genetica e soprattutto (...) con il dispiegarsi della fenomenologia degli istinti, Husserl si distanzia sempre più da Kant. Invece egli si avvicina gradualmente a Leibniz che considera la ragione e gli istinti come le due fonti della verità innata» (Nam In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Istinkte*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1993, p. 221). Su Husserl e Hume si veda R. A. Mall, *Experience and Reason, The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume's Philosophy*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973; Richard T. Murphy, *Hume and Husserl, Towards radical Subjectivism*, Martinus Nijhoff, The Hague 1980; R. Donnici, *Husserl e Hume. Per una fenomenologia della natura umana*, Franco Angeli, Milano, 1989. Su Husserl e Leibniz si veda anche Herman Leo van Breda, *Leibniz' Einfluss auf das Denken*

*Husserls*, in «Studia leibnitiana», 1971 (5), pp. 12-125; E. W. Ehrhardt, *Die Leibniz-Rezeption in der Phänomenologie Husserls*, in «Studia leibnitiana. Supplementa», 1971 (5), pp. 146-155; R. Cristin, *Phänomenologie und Monadologie: Husserl und Leibniz*, in «Studia leibnitiana» 1990 (22), pp. 163-174 (VC)>.



## Note al Capitolo secondo

[1] *Idee*, I, trad. it., p. 64

[2] E. Husserl, *Persönliche Aufzeichnungen*, in *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, Husserliana, vol. XXIV, a cura di U. Melle, Nijhoff, Lancaster 1984, p. 445.

[3] <Die> transzendente Phänomenologie <als die> Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität und der Konstitution aller Objektivität der Erkenntnis und Werte in ihr, in E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, op. cit., p. 425.

[4] E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, op. cit p. 230.

[5] *ivi*, p. 231.

[6] E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen*, Husserliana, Vol. II, a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950 (tr. it. di A. Vasa, a cura di M. Marino, *L'idea della fenomenologia*, Il Saggiatore, Milano 1981).

[7] E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, op. cit., p. 9 – tr. it. cit. p. 49. In un altro passo Husserl chiarisce con più forza: «La riduzione fenomenologica non significa limitazione della ricerca all'immanenza reale, o alla sfera di ciò che è realmente incluso nell'assoluto *questo* della *cogitatio*; essa non significa affatto limitazione alla sfera della *cogitatio*, ma limitazione alla sfera delle pure datità dirette» (*Ivi*, p. 60; tr. it., p. 92).

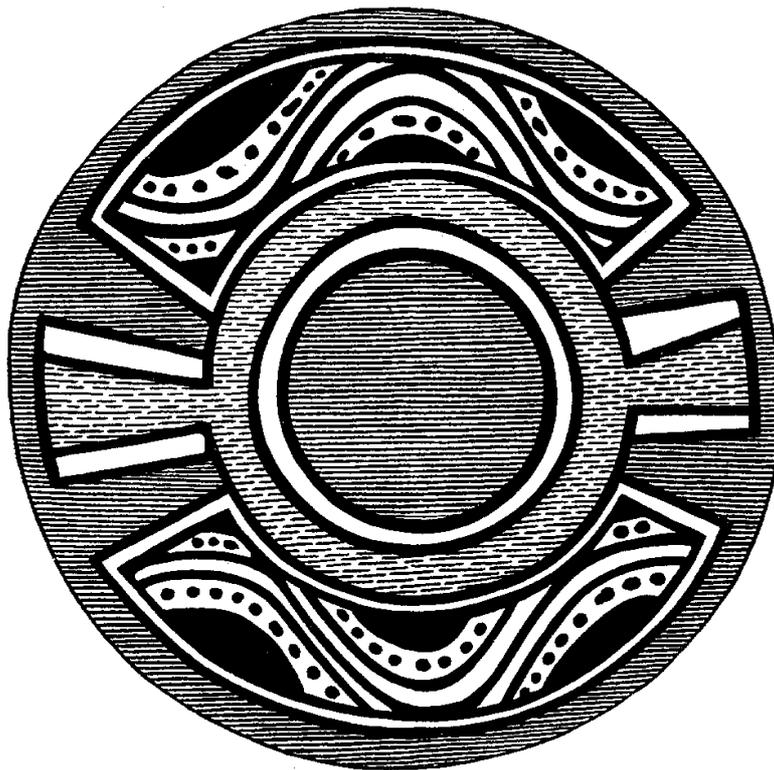
[8] E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Husserliana, vol. XVI, a cura di U. Claesges, M. Nijhoff, Den Haag 1973.

[9]»Der transzendente Gegenstand, konstituiert durch Apperzeption, – was ist das? Die 'Konstitution' – darunter können wir verstehen den genetischen Prozess, in dem stufenweise die Apperzeptionen und, genauer besehen, ein unendliches apperzeptives System als Habitus wird» (Ms. D 13 IV/73a).

[10] Lettera a A. Metzger (4. IX. 1919), *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 1953 (62), p. 198.



### III. Il tema della soggettività



1. Impostazione del problema del soggetto
2. Il soggetto come centro dei suoi atti
3. Il soggetto come facoltà di riflessione e il presentarsi del problema del tempo



## 1.

Nei capitoli precedenti abbiamo cercato essenzialmente di chiarire alcune delle nozioni che definiscono l'atteggiamento nel quale ci si dispone per effettuare una ricerca fenomenologica. Ciò non significa che ci siamo mossi su un terreno puramente metodologico, come se il nostro discorso non imponesse fin dall'inizio prese di posizione che non andassero oltre il chiarimento di una metodologia astratta – una metodologia seguendo la quale si dovrebbero ottenere, con assoluta sicurezza, risultati rigorosamente scientifici. È vero piuttosto che la determinazione dei concetti di fenomeno, di rapporto intenzionale, di riduzione e di costituzione è stata ottenuta soltanto in modo molto generale. Approfondire questi concetti, che hanno già una loro portata propriamente filosofica, non significa passare dal piano del metodo a quello dell'analisi filosofica, ma piuttosto ottenere indicazioni nuove rivolgendo la nostra attenzione in modo più determinato su alcuni dei temi che la nostra discussione preliminare ha portato alla luce.

Fra questi temi assume particolare importanza il problema della soggettività. Abbiamo visto che nel distinguere il dubbio scettico dalla riduzione fenomenologica, abbiamo dovuto nello stesso tempo distinguere, in linea di principio, il riferimento soggettivo del fenomeno dalla sua interpretazione soggettivistica; e abbiamo poi ritrovato il problema della soggettività discutendo i caratteri del rapporto intenzionale. Infine, è evidentemente essenziale, per il senso che può assumere il processo costitutivo che la descrizione fenomenologica deve ricostruire, accertare quali siano i caratteri della polarità soggettiva del rapporto intenzionale dal momento che – da questo punto di vista – essa si presenta come soggettività propriamente *costituente*. Perciò il fatto di riprendere il nostro discorso da questo punto non è casuale: tutte le questioni di fondo e di principio che sono state finora sollevate debbono ricevere ulteriori chiarimenti dal tentativo di precisare il senso in cui parliamo di «soggetto» o di «soggettività». La domanda a cui ora cerchiamo una risposta sarà dunque semplicemente: che cosa è il soggetto da un punto di

vista fenomenologico? È caratteristico dell'intero nostro stile di ricerca che questa domanda ponga soltanto un compito descrittivo: per rispondere ad essa non dovremo far altro che assumere il soggetto stesso come nostro tema di indagine. Si tratta peraltro, come ognuno ben sa, di un tema un po' particolare, dal momento che esso non si trova fuori di me o di fronte a me. Il tema di questa ricerca sono anzitutto io stesso e la nostra domanda iniziale deve perciò essere convertita dalla terza alla prima persona. Nella tradizione idealistica si è molto insistito su questa particolare coincidenza tra l'oggetto di questa ricerca e il soggetto che la compie. Di qui deriva tutta una complessa problematica concernente la possibilità di eseguire un simile compito e, nella sua esecuzione, l'exasperazione di certi aspetti peculiari che in essa emergono. Ciò che rende fin dall'inizio sospetto un discorso sul soggetto è quel non so che di miracolistico con il quale si suole spesso circondare questo tema. (È strano, sia detto per inciso, che fra i filosofi vi siano taluni che non ne vogliono sapere di essere dei soggetti e altri che, non appena si accorgono di esserlo, prorompono in clamori trionfali, del tutto sproporzionati alla realtà della cosa.) Di fronte a tutto ciò, occorre sbarazzare il terreno da ogni illazione artificiosa, e senza lasciarsi affascinare dai giochi di linguaggio, affermare la totale possibilità di sottoporre il soggetto stesso – come qualsiasi altro *oggetto* – a una ricerca descrittiva: rilevare in questo un paradosso – osserva Husserl – significa presupporre un concetto troppo ristretto di oggetto, limitandolo unicamente alla designazione degli enti che stanno di fronte all'io, delle cose, degli oggetti reali, nel mondo. I problemi che vengono sollevati in questa ricerca sono molti, ma non hanno in sé nulla di sublime, e per di più si pongono soltanto nel corso dell'esplicitazione di questo tema che è, in effetti, estremamente complesso. L'inizio, invece, è molto semplice. Si tratta di rivolgere lo sguardo su me stesso e tentare una descrizione di ciò che io sono *in quanto sono un soggetto*. Quest'ultima precisazione va sottolineata perché indica la necessità di operare una prima distinzione del senso in cui parliamo del soggetto. Si chiede infatti che cosa sono io stesso, ma con una limitazione: non si tratta di me stesso, in quanto sono questa persona, con tutti i dati che mi costituiscono per quello che pro-

priamente sono, come *soggetto personale* che ha questi o questi altri caratteri, che agisce fra gli altri in un mondo umano, che ha una sua storia inscindibile dalla storia degli altri uomini che vivono con lui o che lo hanno preceduto nel tempo. Nella legittima conversione della nostra domanda dalla terza alla prima persona può inserirsi questo equivoco: che l'oggetto da descrivere sia io stesso in quanto uomo determinato nella mia determinatezza. Se così fosse la mia descrizione dovrebbe rendere progressivamente espliciti tutti gli attributi personali che mi caratterizzano. In realtà, il senso della domanda «che cosa sono io stesso?» è sempre dato dalla richiesta di definire descrittivamente *che cosa è il soggetto*. Potremmo perciò riformularla mettendo chiaramente in evidenza la limitazione che essa contiene: «Che cosa sono io stesso in quanto sono *soltanto* un soggetto?». Si tratta di una limitazione del tutto chiara che rende ragione a sufficienza di una differenza che può essere a questo punto senz'altro introdotta: la distinzione tra il concetto di *io puro* ed il concetto di *io personale*. *Puro* significa qui: *soltanto*. Il soggetto che considero in primo luogo è *soltanto* un soggetto e niente altro: l'io è *puramente* un io. Perciò la distinzione tra soggetto personale e soggetto puro si impone a prima vista come legittima, purché la si intenda come distinzione concettuale e tematica. La descrizione che io compio prescinde dal mio essere di fatto questo io personale determinato, e quindi non è diretta all'esplicitazione di contenuti specifici, della mia storia di uomo fra gli uomini. Ogni mio attributo deve essere qui considerato come un attributo puramente possibile, che può essere liberamente sostituito da qualsiasi altro. Il soggetto di cui parlo è un soggetto vuoto di contenuti rispetto al quale io stesso, come *io personale concreto*, non sono che un contenuto possibile. Perciò esso è un soggetto indeterminato, senza un nome, un soggetto che, in senso comune, non esiste, dal momento che è il prodotto di un atto puramente immaginativo. Si tratta dunque di un soggetto che può essere definito *eidetico*, e cioè non propriamente del soggetto ma dell'essere del soggetto in quanto tale: della soggettività come *generalità eidetica*. È interessante notare che per pervenire a questo *eidōs*, io prescindo anzitutto dal mio essere corporeo, prescindo cioè da qualsiasi idea che richieda la costitu-

zione anteriore del significato «corporeità materiale» attenendomi unicamente al soggetto come centro di atti intenzionali puramente possibili, come centro di un flusso di esperienze vissute (*Erlebnisse*). Ciò significa che, per porre il problema del soggetto come tale, non ho bisogno di definire anzitutto il significato della materialità del mio corpo, in rapporto alla materialità di ogni altra cosa «naturale». Indubbiamente il «corpo proprio materiale e la psiche vanno per noi necessariamente congiunti nell'idea di un uomo reale. Ma questa necessità è soltanto di ordine empirico. In sé sarebbe pensabile il caso di un essere psichico reale per quanto privo di un corpo proprio *materiale*, di una cosa materiale normale come supporto delle determinatezze psichiche» [1]. Pertanto anche la corporeità va considerata come una mera apparenza, prescindendo dalla materialità eventuale del «corpo proprio» del soggetto: «In questo caso noi troviamo noi stessi come un io spirituale in riferimento al flusso delle esperienze vissute – ove il termine spirituale significa semplicemente e in generale che l'io non ha la sua sede nella somaticità; per es. io 'penso' (*cogito*), cioè: percepisco, immagino in un certo modo, giudico, sento, voglio, e facendo tutto questo, mi trovo un io uno e medesimo pur nella vicenda di queste esperienze vissute, mi trovo come il 'soggetto' degli atti e degli stati» [2]. Così, anche in Cartesio, la riduzione della corporeità non toglieva la vita intenzionale del soggetto, con tutti i suoi atti. L'operare questa astrazione dalla corporeità rientra nell'ambito delle mie possibilità attuali; io sono libero di prescindere dalla mia determinatezza e di concentrare tutta la mia attenzione su questa forma non pregiudicata nei suoi contenuti. Ma non appena dimentico questa operazione astrattiva che io, nella pienezza dei miei attributi personali, compio su questa stessa pienezza, il soggetto di cui parlo si trasforma immediatamente in un soggetto mitologico. Finché sono cosciente del senso di questa mia argomentazione, il soggetto appare come una struttura che non esiste mai come tale, ma che *io posso* considerare puramente come tale. Nel momento in cui questa consapevolezza viene meno, questa forma soggettiva si trasforma in un ente reale, in un misterioso e mitico soggetto assoluto: ed è questo il nodo che l'impostazione idealistica del problema del soggetto non è ri-

uscita a sciogliere. La realtà effettiva da cui l'idealista prende le mosse per operare le sue astrazioni viene alla fine inghiottita dalle astrazioni stesse. La stessa cosa accade quando, da un insieme concreto e determinato di cose, astraggo l'idea di numero, considerando ogni cosa dell'insieme non nella sua determinatezza e necessità, ma come puramente possibile e sostituibile con qualsiasi altra. Non appena questo processo non è più oggetto di attenzione, si pone il falso problema di un mondo di numeri come una realtà separata e in sé. Inversamente, ritenere illegittima questa operazione astrattiva che conduce alla forma soggettiva dovrebbe implicare anche la negazione di un atto che conduca all'evidenziazione di un *eidōs* qualsiasi, quindi anche, ad esempio, degli atti di astrazione che conducono *all'eidōs* numerico. Il fraintendimento idealistico della problematica eidetica porta necessariamente ad un oscuramento della razionalità delle nozioni che in essa emergono: e si giunge così, nelle forme più estreme di questo fraintendimento, nel primo caso alla mistica del soggetto, nell'altro alla mistica dei numeri.

## 2.

L'idea di considerare il soggetto puramente in quanto tale va tuttavia precisata meglio. Abbiamo detto che questo soggetto esprime soltanto una struttura vuota rispetto alla quale io stesso, in quanto sono questo uomo determinato, sono soltanto un contenuto possibile. Ciò non significa che io posso considerare il soggetto stesso indipendentemente dagli atti soggettivi, ma solo che questi atti sono essi stessi indeterminati: ognuno di essi è un atto *qualsiasi*. In realtà per chiarire il senso della forma soggettiva dobbiamo considerare proprio il rapporto che intercorre tra il soggetto ed i suoi atti (o, in generale, esperienze vissute). «Da questo suo caratteristico intrecciarsi con tutte le sue esperienze vissute l'io che li vive non è qualcosa che possa diventare, preso *in se stesso*, oggetto di una particolare ricerca» [3]. Infatti, questo *io puro* è qualcosa solo nella misura in cui esso rappresenta il punto verso cui convergono tutti i suoi atti. In rapporto ad essi, il soggetto è unico, «indiviso e numericamente identico», ma lo è soltanto nella molteplicità degli atti nei quali esso si dirige ver-

so i suoi oggetti: «In termini più precisi: l'io puro è in riferimento con gli oggetti in modi molto diversi, a seconda del genere dell'atto che compie. In un certo senso, rivolgendosi verso uno stesso oggetto, esso è sempre libero; d'altra parte l'immagine del 'rivolgersi verso' l'apparizione è utilizzabile soltanto in parte. In un certo senso, molto generale, l'io si rivolge sempre verso l'oggetto, ma in un senso particolare, dall'io puro procedono raggi egologici che tendono verso l'oggetto, e nello stesso tempo dall'oggetto emanano raggi in direzione contraria. Così, quando desidero qualcosa, mi sento attratto dall'oggetto desiderato; sono rivolto verso di esso, ma in modo tale da tendere verso di esso, senza pertanto raggiungerlo nel mero desiderio. Nell'amore mi sento spinto verso chi amo, mi sento attratto, eventualmente mi sento completamente dedito, mi risolvo completamente in lui. Nell'odio invece io sono sì diretto verso chi odio, ma nello stesso tempo ne sono respinto. Perciò, cedendo ora all'attrazione ora alla ripugnanza, oppure resistendo loro, mi comporto, riguardo agli atti, ora in modo 'movimentato', ora in modo tranquillo; ora sono qualcuno che 'si' muove attivamente, ora sono qualcuno che non si muove affatto. Così, per es., io 'sprofondo' in un lutto passivo, in un dolore rigido, immoto, in una pura passività. Oppure mi sento riempito da un dolore appassionato, da un 'moto dell'animo' e tuttavia sono passivo; oppure mi muovo attivamente dominando il dolore, ecc. Nell'azione invece io sono praticamente presso la cosa; quando decido l'azione, quando pronuncio il 'fiat', sono colui che prende un'iniziativa pratica; l'azione, che da ciò procede, si costituisce come un'azione che avviene nel 'senso della mia volontà, e che avviene per virtù mia, in quanto sono un soggetto di libera volizione; in tutti questi casi io sono sempre colui che cerca di raggiungere il perseguito, che cerca di conseguirlo per una decisione volontaria. Ciascuna fase del conseguimento stesso è tale per cui in essa il soggetto, il puro soggetto della volontà 'raggiunge' il voluto come tale. L'io puro non vive soltanto in singoli atti, in quanto li compie, in quanto è attivo, in quanto patisce; libero e tuttavia obiettivamente attratto, esso procede di atto in atto, subisce l'attrazione degli oggetti che sono costituiti sullo 'sfondo'; senza ubbidire loro immediatamente, si lascia stimolare da essi,

lascia che essi battano alle porte della coscienza, cede loro ed eventualmente cede 'senz'altro', passando da un oggetto all'altro. Facendo questo, nella vicenda dei suoi atti, compie particolari cambiamenti e si costruisce liberamente queste o quelle unità plurigraduali di atti. Così, in quanto soggetto teoretico, agisce nell'ambito di un contesto tematico, stabilisce relazioni, connessioni, pone un soggetto e un predicato, adotta dei presupposti, trae delle conseguenze; mantiene il proprio tema nell'ambito dell'unità di un interesse teoretico, si lascia distrarre, poi riprende il filo tematico, ecc. Così, studiando gli atti multiformi attraverso i quali l'io puro vive, troviamo di fatto strutture di tutti i generi, che vanno descritte per ogni settore di atti, strutture che concernono i modi peculiari della partecipazione soggettiva e del modo della correlativa partecipazione obiettiva; e, da quest'ultimo punto di vista, i modi in cui l'oggetto viene incontro al soggetto puro che è in riferimento con esso, attraendolo o respingendolo, favorendolo o impedendolo, stimolandolo o comunque 'determinandolo' in un modo o nell'altro» [4].

Tutti questi modi nei quali il soggetto vive nei suoi atti possono essere resi oggetti di ricerche esplicite e approfondite. Ma ciò che qui ci interessa notare è che, comunque il soggetto viva in essi, esso costituisce sempre il *centro* rispetto al quale gli atti stessi trovano la loro unificazione. La metafora dell'irraggiamento illustra proprio questo aspetto. Il soggetto è *l'origine* dei suoi atti, e in virtù di questo riferimento all'origine un complesso di atti soggettivi deve essere considerato come una unità nella quale ogni atto è *funzione* dello *stesso* soggetto. Potremmo anche parlare del soggetto come di un *io-polo*, che ha ora tuttavia un senso diverso da quello della *polarità soggettiva* di cui abbiamo discusso a proposito della relazione intenzionale in generale. Qui infatti non intendiamo richiamarci unicamente a un senso non ancora precisato della soggettività come polarità contrapposta a un campo di oggetti fenomenologici. L'*io-polo* è il punto da cui irraggiano e a cui ritornano gli atti intenzionali diretti al campo degli oggetti, il centro verso cui convergono gli «stimoli» che provengono dall'oggetto e che il soggetto *riceve* passivamente oppure ai quali esso *reagisce*. «L'io è il soggetto

identico della funzione di tutti gli atti di uno stesso flusso di coscienza, è il centro di irradiazione, oppure il centro di convergenza di tutti i raggi della vita della coscienza, di tutte le affezioni ed azioni, di ogni rendersi conto, di qualsiasi afferramento, di qualsiasi relazione, di qualsiasi connessione, di qualsiasi presa di posizione teoretica, valutativa, pratica, di qualsiasi gioia e di qualsiasi turbamento, di qualsiasi speranza e di qualsiasi timore, di qualsiasi azione e di qualsiasi patimento, ecc. In altre parole: tutte le multiformi particolarizzazioni del riferimento intenzionale con gli oggetti, particolarizzazioni che si dicono atti, hanno necessariamente il loro *terminus a quo*, il punto-io da cui irradiano. Spesso, se non sempre, l'irradiazione è anzi duplice: in avanti e in dietro: da un lato, un'irradiazione che procede dal centro, attraverso gli atti, verso gli oggetti, dall'altro, in senso opposto, raggi che dagli oggetti tendono verso il centro. Tutto ciò con caratteristiche in senso fenomenologico multiformemente mutevoli. Così, nell'esperienza teoreticamente interessata può avvenire un intervento sugli oggetti: ci si appropria degli oggetti, si penetra in essi, ma nello stesso tempo si è costantemente stimolati, attratti, interessati, determinati dall'oggetto. La coincidenza di tutti gli atti nel centro-io numericamente identico sta dalla parte noetica» [5].

### 3.

In questa prima esplorazione del senso del soggetto, che ognuno può eseguire e che non contiene alcuna interpretazione riconducibile ai principi di una filosofia, ci rendiamo conto che la questione essenziale è quella della unitarietà degli atti della coscienza: proprio per il fatto che questi atti sono riferiti allo stesso soggetto, essi si presentano unificati tra loro, formano un complesso unitario. E correlativamente la nostra attenzione è richiamata sul soggetto come polo *identico* di riferimento dei suoi atti. Potremo compiere qualche passo avanti in questa direzione, se cerchiamo di vedere quale sia il senso di questa identità. Nella molteplicità degli atti di coscienza, il «soggetto» – ciò a cui questi atti sono riferiti – resta identico. Poiché questa identità esprime il rapporto che il soggetto ha con se stesso, dobbiamo

considerare anzitutto la natura di questo rapporto. Si badi che ciò non contraddice l'assunto che abbiamo in precedenza enunciato, secondo il quale il soggetto «puro» è sempre necessariamente intrecciato con i suoi atti. Infatti considerando il rapporto del soggetto con se stesso non facciamo altro che soffermare la nostra attenzione sull'atto semplice del *rivolgersi a se stesso dell'io*, un atto che rappresenta in certo senso la caratteristica comune di ogni atto soggettivo determinato. Ogni atto soggettivo, abbiamo detto, è riferito al soggetto come al suo centro; e viceversa il soggetto è sempre nei suoi atti. Se dunque io considero l'atto della *riflessione*, nel quale il soggetto è puramente rivolto a se stesso, io non faccio altro che considerare da un punto di vista più generale questo duplice rapporto tra il soggetto e i suoi atti. La riflessione intesa in questo senso è qui riferita esplicitamente al soggetto e la vita del soggetto viene qui considerata *puramente* come vita nella *riflessione*. Riteniamo opportuno reimpostare il nostro problema in questi termini proprio per il fatto che vogliamo rendere esplicito il senso dell'identità del soggetto come polo permanente dei suoi atti e questa ricerca è chiaramente impossibile se continuiamo a restare nella considerazione della molteplicità degli atti, tanto più che anche in precedenza, così come non avevamo mai considerato il soggetto in quanto concretamente determinato, non avevamo mai neppure assunto questa molteplicità in una possibile determinatezza. Se si vuole, tutto ciò può essere interpretato come una ulteriore operazione astrattiva nella quale io considero unicamente l'atto della *riflessione* inteso come *atto del rivolgersi a se stesso* del soggetto.

Ritorniamo così al nostro problema iniziale, al fatto cioè che la risposta alla domanda sul soggetto richiede che io stesso diventi tema di me stesso. Soltanto che ora questo rapporto viene riproposto sul piano della riflessione pura e dopo aver attirato l'attenzione sul problema dell'identità.

Un primo elemento molto semplice che possiamo notare è che vi è una differenza di principio tra il soggetto che riflette e il soggetto che è tema della sua riflessione. Il soggetto che *ora* riflette è extra-tematico, mentre il soggetto che è ora tema della mia riflessione è il soggetto che *era* riflettente *poco fa*. Il sog-

getto riflettente può essere definito *fungente* ed è chiaro che esso resta tale, e quindi fuori dal campo dell'attenzione, solo fino a quando si mantiene *attuale* nella riflessione. Il soggetto su cui rifletto non è più *attuale*, proprio in quanto non è più fungente, ma tema della mia riflessione. Questa differenza è unicamente temporale, e infatti nella riflessione io mi *identifico*, in quanto sono ora riflettente, con il soggetto che era riflettente e fungente poco fa e che ora non lo è più – che ora è tematico. Io scopro dunque *l'identità* tra il *soggetto fungente* e il *soggetto tematizzato* come *identificazione temporale*.

L'idea del *fungere* che abbiamo or ora introdotto merita forse qualche chiarimento. Quando sono impegnato in un'attività qualsiasi, nel raggiungimento di un fine determinato, il mio «sguardo» è, per così dire, fuori di me. La mia attenzione è tutta assorbita dall'oggetto di cui ora mi occupo. E nel momento in cui sono intento nel compimento di certi atti per raggiungere un certo fine, io stesso sono «fuori campo». Ma certamente io posso arrestarmi, posso *sospendere* questa mia attività e, appunto, *riflettere* su di essa – posso cioè renderla tematica. Questa tematizzazione è a sua volta un'attività che, nel momento in cui viene compiuta, resta essa stessa fuori campo. Sotto il raggio della mia attenzione sono io stesso che poco fa ho compiuto quegli atti determinati nel tentativo di conseguire un certo scopo. La cosa naturalmente non muta se riferiamo questo discorso al soggetto che riflette su se stesso. Il soggetto *attuale* è sempre extratematico, mentre il «se stesso» su cui esso riflette, è il soggetto che era *poco fa* attuale, che era *poco fa* riflettente. Il fatto che in ogni caso vi sia un'antiorità di principio dell'attualità, non vuol dire che il fungere stesso non sia tematizzabile. Se così fosse un compito di descrizione intenzionale non avrebbe senso. Infatti è possibile rifare l'intero discorso sulla «riduzione» proprio da questo punto di vista. L'*intenzionalità fungente* in tutte le sue modalità è il rapporto intenzionale stesso non ancora tematizzato: per cogliere tematicamente, cioè per rendere oggetto della mia descrizione, questa attività diretta nell'esecuzione di uno scopo, io debbo «sospenderla» ed attuare corrispondentemente un rivolgimento dello sguardo dall'oggetto nel quale termina il mio fare al soggetto da cui il mio fare ha inizio. Il rapporto in-

tenzionale non è una invenzione del fenomenologo: questi si limita a scoprirlo, a portarlo alla luce e a descriverlo nella sua struttura. Dobbiamo perciò sottrarci alla vita fungente immediata, «sospendere» i nostri interessi immediati, assumere un atteggiamento e un interesse nuovo nel quale quella vita fungente diventa descrivibile. Per questo potremmo dire, in termini ancora più semplici, che la «riduzione» non è altro che un'operazione tematizzante e se questa operazione ci appare di volta in volta con caratteri diversi, ciò dipende dal fatto che ogni oggetto ha un suo modo specifico di essere raggiunto dalla nostra attenzione, di essere portato alla luce da un fondo indistinto, di essere separato dal contesto a cui appartiene per essere considerato per ciò che esso è in se stesso.

Naturalmente non intendiamo qui riprendere l'idea del fungere da questo punto di vista, che del resto è già stato ampiamente discusso. Noi consideriamo ora soltanto il fungere riflessivo del soggetto nella autotematizzazione. Si tratta di una delimitazione che fin dall'inizio abbiamo chiaramente fissata, e perciò non deve sorprendere che l'identità soggettiva costituita riflessivamente compori nello stesso tempo un concetto del soggetto come pura riflessione. Nella misura in cui mi dispongo sul terreno dell'io puro, non c'è dubbio che sussista una connessione tra soggettività e riflessione secondo la quale il soggetto si costituisce riflessivamente come una identità puramente riflessiva: «L'io è caratterizzato in primo luogo dal fatto che esso può tornare su se stesso, sempre di nuovo e a un grado sempre più alto, esso può cioè esercitare la riflessione e può sempre rendere la propria riflessione tema di un'altra riflessione. *L'io è anzitutto facoltà di riflessione*» [6]. Di qui anche il fatto che il soggetto deve essere concepito, se non come un essere in permanenza nella riflessione, come *riflessione possibile* o *riflessione all'inizio* [7].

Un altro aspetto di particolare importanza che emerge da queste considerazioni è il fatto che, nello stesso momento in cui consideriamo la costituzione puramente riflessiva del soggetto, abbiamo immediatamente a che fare con il *problema del tempo*. Uno dei risultati che raggiungiamo proprio in forza del nostro modo di procedere è quello di mettere in luce che l'identità

dell'io-polo non è già data come una identità permanente, ma come una identità che si mantiene identica in un processo di identificazione, anche se questo processo è cosa che riguarda la riflessione pura. Questo risultato ha per noi un particolare rilievo proprio per il fatto che esso non è immediatamente evidente. Non è per nulla evidente che nel concetto del soggetto sia già contenuta una connotazione temporale. Soltanto nella costituzione fenomenologica di questo concetto appare chiaro che l'identità che lo caratterizza è costituita riflessivamente, ed è perciò necessariamente temporale. Abbiamo dovuto così, partendo dal soggetto concreto che io sono, operare tutta una serie di astrazioni. Anzitutto abbiamo fatto astrazione dalla corporeità, limitandoci a considerare il soggetto stesso nella molteplicità dei suoi atti. Poi abbiamo, per così dire, ridotto questa molteplicità all'attività puramente riflessiva. Al di là di ciò non è possibile andare senza perdere il soggetto stesso. Perché io possa parlare di soggetto, debbo considerare questo soggetto *almeno* come attività riflessiva. Ma non è questa la sola determinazione del soggetto formale: in essa è contenuto per essenza un carattere *temporale*.

Eppure, tutto ciò rappresenta per noi soltanto un indizio. Quale è il senso di questa connessione essenziale tra il soggetto e il tempo? Il soggetto è temporale in quanto vive *nel* tempo? Ma prima ancora: *che cosa il tempo?*

## Annotazioni

### 1.

La questione della soggettività è uno dei nodi più complessi della filosofia husserliana e non deve perciò sorprendere che le interpretazioni di questo aspetto siano numerose e spesso discordi. Husserl stesso si serve di nomi diversi per indicare i vari concetti possibili del soggetto e d'altra parte si può dire che non esista, in Husserl, una trattazione sistematica di questo tema. Senza diffonderci in un'analisi che renda conto fino in fondo di questa molteplicità di significati – un'analisi che dovrebbe avere un carattere prevalentemente esegetico – ciò che vorremmo sottolineare è che il soggetto fenomenologicamente considerato non può condurre ad una «costruzione filosofica o mitologica». «Ciò è tanto più necessario in quanto lo stesso Husserl, in molti manoscritti inediti, che prima o dopo verranno alla luce,... sembra cadere egli stesso nella costruzione intellettualistica e categoriale» (E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, op. cit., p. 140). Anche per questo motivo, come si vedrà meglio in seguito, noi distinguiamo, tra i diversi sensi del soggetto inteso fenomenologicamente, tre significati che ci sembrano fondamentali: il soggetto riflessivo, il soggetto percettivo ed il soggetto personale. L'idea della *monade*, introdotta in particolare nella *Quarta meditazione cartesiana* (alla quale si rimanda anche per i temi trattati in questo capitolo), contiene in sé tutte queste possibili determinazioni e indica già come la problematica della soggettività sia per principio orientata verso la posizione di una pluralità di soggetti.

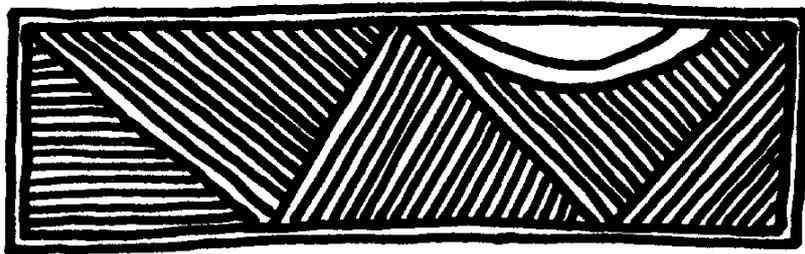
### 2.

<In rapporto alla problematica della soggettività va inoltre notato come questo tema subisca nel corso dello sviluppo del pensiero husserliano una significativa evoluzione che è in linea generale riassumibile in tre momenti: 1) rifiuto di una tematica

dell'io puro, 2) determinazione eidetica, all'interno dell'analisi statica, dell'io puro, 3) analisi genetica riferita all'io. Nella prima edizione delle *Ricerche logiche* l'idea di un io puro in quanto «punto a cui si riferirebbe unitariamente ed in modo del tutto peculiare qualsiasi contenuto di coscienza come tale» [8] viene senz'altro rifiutata, poiché Husserl non riesce «affatto a scoprire questo io primitivo come necessario punto di riferimento» [9]. Al contrario, nella seconda edizione, in riferimento alla precedente citazione relativa all'»io sono», troviamo la seguente nota: «Questo passo, che è rimasto sostanzialmente immutato dalla prima edizione, non rende conto del fatto che l'io empirico è una trascendenza allo stesso titolo della cosa fisica. Se la messa fuori gioco di questa trascendenza e la riduzione alla datità *puramente* fenomenologica non mantiene come *residuum* un io puro, non può esserci neppure l'evidenza effettiva (adeguata) dell'*io sono*» [10]. Ed infatti, in *Idee I*, Husserl nota che noi non incontriamo mai l'io puro come un vissuto tra gli altri, e tuttavia «l'io sembra esistere costantemente, necessariamente, e questa costanza non è quella di un vissuto stupidamente persistente, di un'»idea fissa». L'io appartiene invece ad ogni vissuto che giunga o che defluisca» (§ 57). L'analisi dell'io puro viene ripresa nel secondo volume di *Idee* e la posizione qui formulata rappresenta un punto di arrivo e nello stesso tempo un punto di partenza lungo una via che condurrà – nella *Quarta meditazione cartesiana* – a considerare l'io come substrato di abitualità. Un mutamento di prospettiva che viene del resto esplicitamente evidenziato rispetto a *Idee I* nel ms. A V 21, dal quale emerge che il soggetto diviene insieme con la sua intenzionalità, che esso non è un vuoto punto di identità ma una personalità che si sviluppa proprio nella misura in cui attraverso i suoi atti si costituisce un mondo ambiente. E Husserl nota che «a questo proposito un ruolo essenziale gioca il fatto essenziale che nelle *Ideen* non è ancora emerso che ogni atto dell'io non ha per l'io e per la corrente attiva di coscienza il mero significato di un elemento passeggero, ma un significato permanente in senso peculiare, e anzi si potrebbe dire, un essere permanente», poiché per ogni atto che emana dall'io quest'ultimo ottiene un nuovo possesso stabile (Ms. A V 21, 62a). Ciò non significa che venga meno la distinzione tra l'io come perso-

na e l'io puro, ma semplicemente che lo stesso io puro in quanto mero polo dell'attività costituente si costituisce in una storia, che i suoi atti intenzionali devono essere ricondotti ad un divenire temporale, e dunque che anche a questo riguardo è necessario passare da una analisi meramente statica ad un'analisi genetica. Va da sé che questo passaggio coincide con l'analisi della genesi stessa del carattere intenzionale e delle motivazioni che stanno alla base di certi comportamenti intenzionali.

Anche all'interno della tradizione fenomenologica si ripresenta il dibattito tra i sostenitori dell'io e coloro che ritengono invece necessario costruire una fenomenologia senza soggetto. In quest'ultima direzione si orienta A Gurwitsch in *A non-egological conception of consciousness*, adesso in A. Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and psychology*, Northwestern University press, Evanston (IL) 1966, pp. 287-300. Al contrario, K. Held ritiene che l'io sia necessariamente presente anche nella sintesi più passiva (K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Ich bei Edmund Husserl entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Nijhoff, Den Haag 1966). Sulla questione dell'io, anche in direzione di una ricostruzione storiografica del problema in Husserl, si veda anche E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1974, il quale attira l'attenzione sul fatto che Husserl introduce la nozione di io trascendentale in vista del problema dell'intersoggettività, cioè dal punto di vista dell'individuazione (VC)>.



## NOTE al Capitolo terzo

- [1] *Idee*, II, trad. it., p. 491.
- [2] *ivi*, p. 494.
- [3] *ivi*, p. 179
- [4] *ivi*, pp. 495-496.
- [5] *ivi*, p. 502.
- [6] G. Brand, *Mondo, io e tempo negli inediti di Husserl*, trad. it. a cura di E. Filippini, Milano 1960, p. 128.
- [7] *ivi*, p. 143.
- [8] E. Husserl, *Ricerche logiche*, Volume II, trad. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, p.150.
- [9] *ivi*, p.151.
- [10] *ivi*, p. 368 tr. it., p. 154.

## IV. L'esperienza del tempo



1. L'idea naturale del tempo
2. La teoria di Brentano
3. L'analisi dell'oggetto temporale
4. Soggetto, riflessione, tempo



## 1.

«Naturalmente, cosa sia il tempo, lo sappiamo tutti: è la cosa più notoria di questo mondo» [1]. Ma non appena tentiamo di rendere esplicito quel che sappiamo del tempo, le nostre idee si presentano oscure, piene di difficoltà. Come nel caso dello spazio, noi pensiamo al tempo come qualcosa di obiettivo, ma mentre per lo spazio possiamo anche avere un'immagine abbastanza definita, non così accade per il tempo. Lo spazio, possiamo dire – lo spazio obiettivo non è altro che ciò che comprende in sé ogni cosa estesa, il luogo di tutti i luoghi. Ma in che modo può essere resa esplicita l'idea che noi abbiamo del tempo? E ancora, l'idea dell'obiettività del tempo?

Possiamo pensare che le cose, accanto alla dimensione spaziale, posseggano anche una dimensione temporale, e come la loro dimensione spaziale si realizza nel loro essere *nello 'spazio'* così la loro dimensione temporale si realizzerà nel loro essere *nel tempo*. In questo modo, servendoci dell'analogia dello spazio, possiamo immaginare il tempo come una unità obiettiva che *contiene* ogni durata. Nella riflessione ingenua, è l'idea dello spazio che ci offre un'immagine del tempo. Alla successione spaziale tra questa cosa che precede quest'altra, corrisponde la successione temporale tra questo e quest'altro evento. E se le distanze spaziali sono misurabili, lo saranno anche quelle temporali, naturalmente in entrambi i casi mediante la scelta di un opportuno strumento di misurazione. Il tempo appare qui come un succedersi di punti temporali, di atomi di tempo che si dispongono secondo una linea che dal passato attraversa il presente e «punta» sul futuro. Questo è l'insieme di idee che emergono spontaneamente nel momento in cui siamo, per così dire, costretti a riferire ciò che sappiamo del tempo, a rendere esplicita l'idea naturale del tempo. Ora, è evidente che questo insieme di idee, per quanto poco possano essere elaborate, rappresenta già una *teoria*, un'interpretazione. Il nostro problema sarà quello di controllarla a partire dalla sua base puramente fenomenologica. Perciò «mettiamo tra parentesi» questa teoria così come ogni altra, anche quando non si presenta come semplice

esplicitazione di un'idea «naturale», ma come risultato di una complessa elaborazione scientifica. Val la pena qui di sottolineare che non bisogna interpretare ingenuamente la neutralizzazione delle «scienze dell'atteggiamento naturale» di cui parla Husserl. Proprio in quanto le scienze sono esse stesse nella storicità di un continuo autosuperamento, il discorso scientifico è ben lontano da non rivolgersi ai propri presupposti e quindi dal non rimettere costantemente in questione i propri fondamenti. Ciò significa che, per la scienza stessa, nel suo operare vivente, non è *normativo* il patrimonio di conoscenze acquisite nel passato. Esso rappresenta la sua premessa di fatto: ma le conoscenze e le nozioni elaborate nel passato vengono riprese e verificate nel presente, nella ricerca delle basi sulle quali esse si sono costituite e sono state tramandate come un saldo patrimonio di sapere. Ma per la stessa ragione, per la ricerca filosofica, nel momento in cui riconosce il proprio compito essenziale e il proprio campo di indagine nella costituzione delle formazioni oggettive, non può essere *normativo* il patrimonio scientifico positivo. O ancora più in generale: nell'idea di filosofia che la fenomenologia propone non è implicita soltanto la critica di una concezione costruttivistica della filosofia, ma anche di una concezione della filosofia che propone le proprie illusioni teoriche sulla base delle nozioni emerse nel corso dello sviluppo scientifico. In rapporto al nostro problema, tutto ciò significa che il fine perseguito da un'analisi fenomenologica dell'esperienza del tempo non è né quello di elaborare una «filosofia» del tempo e tanto meno quello di inventare una concezione del tempo da contrapporre a quella scientifico-positiva: essa tenta soltanto di riportare descrittivamente alla luce le basi di esperienza a partire dalle quali una teoria del tempo diventa possibile. È evidente peraltro che un confronto diretto con le teorie del tempo elaborate dalle scienze richiede a sua volta ricerche costitutive specifiche, dal momento che non basta riportarle alla pura e semplice matrice dell'«ingenuità», come se esse rappresentassero uno sviluppo semplice dell'idea naturale. È questo un ambito di problemi che noi *non* prenderemo in considerazione – è opportuno precisarlo per evitare gli equivoci che possono nascere su questo terreno.

## 2.

Dovendo procedere a una ricerca sull'esperienza del tempo, porremo anche qui il nostro interrogativo sul tempo *così come ci appare*, sul fenomeno «tempo». Ma fin dall'inizio ci imbattiamo in una difficoltà: non vi è alcuna esperienza nella quale il tempo ci sia dato come tale. Se, ad esempio, considero questa cosa materiale che ho di fronte, prescindendo da qualsiasi teorizzazione relativa al suo senso di «cosa» o al senso della sua «materialità», vi è tuttavia ancora un presentarsi della cosa stessa: la cosa stessa è ora un complesso di dati fenomenologici. Nel caso del tempo, invece, esso si presenta anzitutto come una durata delle cose o degli eventi, come una loro *qualità*. Perciò la nostra attenzione deve rivolgersi al fenomeno dell'oggetto che dura, all'analisi dell'esperienza dell'oggetto *temporale*, secondo l'espressione che Husserl usa nelle sue *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* del 1904-1905.

L'interesse per questa problematica risale molto indietro negli anni, almeno sino al 1886, quando Husserl aveva potuto seguire un corso universitario sul problema del tempo tenuto da Franz Brentano[2]. Ed alla teoria brentaniana, così come era stata presentata in quegli anni, Husserl si riferisce nelle proprie lezioni del 1904 sia in senso positivo – come la più notevole e matura elaborazione data in quegli anni sull'esperienza del tempo – sia in senso critico, dal momento che è dalla discussione della teoria di Brentano che prende forma l'analisi husserliana del tempo. In seguito si è molto discusso, soprattutto da parte degli allievi di Brentano, sulla legittimità di questa critica, e spesso anche in tono vivacemente polemico. In quegli anni, infatti, Brentano aveva già dato una nuova elaborazione della sua teoria – un fatto che, ignoto a Husserl nel 1904, doveva essergli noto più tardi e in particolare nel 1928, quando le lezioni husserliane furono pubblicate da Heidegger nello «Jahrbuch». La teoria brentaniana criticata da Husserl nel 1904 si impernia sul concetto di *associazione originaria* e rappresenta un tentativo di illustrare in che modo si forma per la coscienza il senso della *durata dell'oggetto*. Questo problema può essere proposto anche

in questi termini: in che modo, nella percezione dell'oggetto, io ho anche la sensazione del suo durare, del suo permanere nel tempo? In certo senso, dunque, nel complesso di caratteri che definiscono l'oggetto percepito, io voglio cercare di cogliere essenzialmente il suo carattere temporale, e quindi l'oggetto percepito mi interessa unicamente come oggetto temporale. Secondo Brentano, l'oggetto *attualmente* percepito mi si dà come oggetto che perdura in quanto alla percezione è *originariamente associata* l'immagine, trattenuta nella memoria, dell'oggetto stesso precedentemente percepito. L'oggetto che ora non è più dato in una percezione attuale è tuttavia attualmente mantenuto come ricordo dell'oggetto, come *immagine*. Si può avere una coscienza della successione e della durata nella quale l'oggetto resta identico, proprio per il fatto che la percezione è produttiva di immagini – e le immagini sono originariamente associate alla percezione attuale. Secondo Brentano, la percezione attuale si mantiene nella coscienza, ma si modifica, diventa essa stessa immagine. «Lo stimolo produce il contenuto di sensazione presente. Se cessa lo stimolo anche la sensazione dilegua. Ma, a questo punto, è la sensazione stessa che diventa creativa: e si fabbrica una rappresentazione di fantasia di uguale o quasi uguale contenuto, arricchita dal carattere di temporalità. Questa rappresentazione ne risveglia a sua volta una nuova che si aggrancia alla prima, e così via di continuo. Questo costante collegamento di una rappresentazione temporalmente modificata a quella già data, Brentano la chiama 'associazione originaria'. In conseguenza della sua teoria Brentano è indotto a negare la percezione della successione e del mutamento. Noi crediamo di udire una melodia, e quindi anche di udire ancora qualcosa che è passato, ma è solo un'apparenza, derivante dalla vivacità della associazione originaria» [3]. L'elemento positivo che Husserl rileva da questo discorso è l'idea che la percezione della temporalità richieda una modificazione della percezione attuale. «Il presente passa, si modifica, diventa rappresentazione fantastica, mentre risuona la nuova nota. Se il presente non si modificasse così, non potrei avere la percezione della successione temporale e non potrei rappresentarmi il tempo. Se io sento il tempo come un succedersi è perché la nota che ora sento produce una rappre-

sentazione fantastica di sè, perché il sentire 'ora' può 'creare' una rappresentazione fantastica. Questa crea una nuova rappresentazione fantastica, ed è così che sento la successione temporale. Questa la teoria di Brentano che contiene un 'nucleo fenomenologico'» [4]. Ma l'interpretazione di questa modificazione come passaggio all'immaginario viene da Husserl nettamente respinta. In Brentano, infatti, l'unica dimensione reale è il presente nel quale percepisco l'oggetto. Ma questo presente si trova tra le dimensioni temporali del passato e del futuro come dimensioni puramente immaginarie: il presente si irrealizza costantemente sia verso il passato, nella memoria, sia verso il futuro, nell'aspettazione. Ma se questo è vero, il presente stesso si contrae nell'istante e non si vede come questa sua modificazione irrealizzante possa aver luogo. Per questo Husserl finisce con il riportare la stessa teoria brentaniana ad un'impostazione generale del problema che egli fa risalire sino a Herbart, secondo la quale ogni esperienza di successione presuppone una apprensione istantanea. L'atto che rappresenta la temporalità dell'oggetto non è esso stesso temporale. Esso non dura con il durare dell'oggetto, ma deve unificare istantaneamente la successione, perché solo in questa unificazione la successione stessa si può presentare come durata dell'oggetto o dell'evento. Ai sostenitori di questa concezione «sembra evidente, anzi inevitabile ammettere che l'intuizione di un'estensione di tempo avvenga in un 'ora', in un punto del tempo. Sembra, in generale, cosa ovvia che ogni coscienza diretta su un qualche intero o pluralità di momenti distinguibili (quindi: ogni coscienza di relazione e di complessione) abbracci il proprio oggetto in un punto indivisibile di tempo; ogni volta che una coscienza è rivolta a un intero, le cui parti sono successive, può essere una coscienza intuitiva di questo intero solo se le parti si raccolgono, in forma di rappresentanti, nell'unità dell'intuizione istantanea» [5]. Nella seconda sezione delle lezioni del 1904-1905, la discussione riprende l'avvio proprio da questo punto, che evidentemente non coinvolge più soltanto la teoria brentaniana. Richiamandosi implicitamente alla posizione espressa da William James nei suoi *Principi di psicologia* (1890) – un'opera che ebbe un'influenza notevole nella formazione del pensiero di Husserl – egli rifiuta

questa interpretazione dell'esperienza della temporalità dell'oggetto, nella quale è del resto già implicita una teoria del tempo riconducibile alla concezione naturale. «È peraltro evidente che la percezione di un oggetto temporale ha essa stessa una temporalità, che la percezione della durata presuppone essa stessa una durata della percezione, che la percezione di una struttura temporale ha essa stessa la propria struttura temporale. E se prescindiamo da tutte le trascendenze, alla percezione rimane pur sempre, secondo tutte le sue componenti fenomenologiche, la propria temporalità fenomenologica, che fa parte della sua ineliminabile essenza. Poiché la temporalità obbiettiva si costituisce di volta in volta fenomenologicamente, e solo grazie a tale costituzione essa ci appare come oggettività o momento di un'oggettività, un'analisi fenomenologica del tempo non può chiarire la costituzione del tempo senza riferirsi agli oggetti temporali» [6].

### 3.

L'esempio su cui più si sofferma Husserl, perché meglio atto a indicare la situazione descrittiva dell'oggetto temporale, è quello del suono. Del resto questo esempio rappresenta anche uno dei casi più semplici di esperienza di un oggetto nel suo durare. Un suono, una nota musicale – anche considerata in se stessa, al di fuori e indipendentemente da un contesto melodico – ha un inizio e una fine. Una nota *rompe ora* il silenzio ed io la percepisco come un suono all'inizio, la nota continua a risuonare, *ora* io la sento *ancora*, come un suono che perdura, come un inizio che permane come durata. Infine il suono si spegne, *ora* io non lo sento più, intorno a me vi è di nuovo silenzio, ed esso ha per me il senso di un silenzio che è stato rotto da un suono – un suono che permane ancora nel mio ricordo e poi scompare anche da esso. In tutto il suo durare, io avevo presente il suono stesso: io ero sempre nell'ora. *Ora*, io sento un suono all'inizio, *ora* io sento il suono iniziato che dura, *ora* il suono finisce, ed io ho coscienza di esso come di un suono alla fine, come un suono che è terminato. Ciò non significa che questo *ora* sia un istante nel quale unifico immediatamente l'intera successione delle fasi temporali

del suono in un'unica durata temporale. Al contrario: «Il suono è dato, cioè è dato alla coscienza come 'ora'; è però dato alla coscienza come 'ora' 'per tutto il tempo in cui' è data alla coscienza come 'ora' una qualunque delle sue fasi» [7]. Ma non accade neppure che all'istante iniziale si aggiunga un secondo istante, al secondo un terzo e così via, sino all'ultimo istante, e che io percepisca questo succedersi degli istanti l'uno dopo l'altro, ricomponendoli poi in un'unità: questo processo di ricomposizione apparirebbe evidentemente impossibile. Se considero come io realmente ho esperienza del suono, mi rendo conto che, nell'intera durata del suono, non ho la sensazione di un succedersi di istanti sonori che si dispongono l'uno dopo l'altro, sino all'ultimo frammento sonoro. Ma io ho esperienza del suono come di un unico suono, di una totalità che dura ed ho esperienza di questa totalità e di questa durata in un presente che permane costantemente presente. «Anche all'istante finale, io ho coscienza di esso come di un punto-ora, ed ho coscienza di tutta la durata come di una durata trascorsa (o comunque così è all'istante iniziale del nuovo tratto temporale che non è più un tratto-di-suono). 'Durante' tutto questo flusso di coscienza, io sono cosciente di uno solo e di uno stesso suono in quanto suono che perdura, che perdura ora» [8].

L'istante finale, dunque, *coincide* con l'istante iniziale e viceversa l'istante iniziale si ricongiunge con l'istante finale, viene trattenuto o *ritenuto* per tutta la durata del suono; ma è evidente che questa coincidenza non è una sovrapposizione di «istanti» intesi come momenti analitici di una totalità temporale divisibile in parti: essa presuppone un flusso *continuo*. Solo in questa *continuità* è possibile avere la percezione di un suono. La stessa cosa si può dire per l'inizio e la fine del suono stesso. Sia il momento iniziale che il momento finale debbono essere concepiti come *fasi* di una *continuità* sonora. Il suono rompe il silenzio, ma il silenzio stesso è una estensione temporale sonora: esso stesso viene *ritenuto* nell'inizio del suono e il suono terminato viene *ritenuto* nel nuovo silenzio.

Naturalmente il suono che irrompe nel silenzio e che poi scompare, emerge, per così dire, nella sua individualità, ma questa individualità è caratterizzata dal fatto che la nota or ora ri-

suonata è appunto una fase di un *continuum* sonoro.

Tutto ciò indica che è necessario rivedere e reinterpretare il significato del presente, cioè di quella dimensione temporale che indichiamo con i termini di «ora» o «adesso». Esso non può essere inteso come un semplice punto del tempo, un presente atomico tra altri atomi temporali passati e futuri. E neppure si può pensare che la percezione attuale si modifichi direttamente in immagine, in ricordo dell'oggetto percepito o nella sua aspettazione. L'*ora* stesso è durata, è un flusso, un *continuum* temporale. Il presente è reale, ma questa realtà è essa stessa un movimento, una progressiva modificazione. Certamente, Brentano ha intuito questo problema, proprio nella misura in cui ha richiamato l'attenzione sul fatto che il senso del passato nasce dalla modificazione del presente. Ma il presente modificato era per lui semplicemente il passato concepito come rappresentazione immaginativa trattenuta nel ricordo. Fra le altre obiezioni che Husserl rivolge a Brentano vi è anche la scarsa chiarezza sulla distinzione tra il ricordo come rievocazione di un evento completamente trascorso, nel quale effettivamente l'evento si dà in una rappresentazione immaginativa, e quella forma speciale di «ricordo» che è il mantenere nell'attualità della percezione la fase anteriore appena passata – in cui vi è bensì una modificazione, ma questa avviene all'interno della percezione attuale stessa e non implica il passaggio immediato dalla realtà del presente all'irrealtà del passato. Nel concetto brentaniano di «associazione originaria» erano ambigualmente fusi i concetti di ricordo in questo senso, che nelle *Lezioni* Husserl definisce anche «ricordo primario» e che più tardi indicherà sempre con il termine meno equivoco di *ritenzione*, e il concetto di *ricordo in senso comune*. In quest'ultimo senso, il ricordo presuppone un passato già costituito che nel presente attuale viene reso presente in quanto passato. Così, nel caso del suono, ora che il suono è già definitivamente trascorso, posso ricordarmi di esso, come di un suono che prima ho udito, posso nuovamente renderlo immaginativamente presente nelle sue varie fasi, e così via. Il fenomeno della ritenzione è invece qualcosa di completamente diverso in quanto ciò che si vuol cogliere in esso è il passare stesso dell'oggetto temporale e non l'oggetto temporale in quanto

passato. Perciò, la ritenzione concerne il presente stesso come processo costitutivo di un passato.

*Ora* io sento risuonare una nota, come un suono all'inizio. Questa *impressione originaria* permane, ma proprio per questo essa *si modifica* costantemente sino al punto in cui è impressione originaria di un suono alla fine. È questa modificazione dell'impressione originaria che noi chiamiamo ritenzione: l'impressione del suono iniziale *passa*, ad essa si sostituisce una nuova impressione, ma l'impressione passata permane in quella presente come l'impressione di un suono or ora udito. Nel caso di una successione di suoni, la nota che io odo ora, si ricollega ritenzionalmente alle note passate, non nel senso che io ora le ricordo rivolgendomi liberamente ad esse come note passate, ma nel senso che esse permangono come impressioni originarie modificate nell'impressione originaria attuale. Un'analisi analoga dovrà essere compiuta naturalmente anche per il fenomeno corrispondente della *protenzione*, cioè dell'anticipazione in cui si costituisce una dimensione temporale futura [9]. La continuità dell'impressione originaria del suono, nella quale il suono stesso è dato come oggetto temporale, richiede che il presente nel quale il suono è percepito venga compreso come un continuo fluire in avanti – perché l'impressione originaria anticipa sempre una nuova impressione originaria – e all'indietro, poiché ogni impressione passa e nel suo passare viene ritenuta dalla nuova impressione originaria: «Questa coscienza è in preda ad un costante mutamento: l' 'ora' vivo del suono si modifica continuamente (s'intende, coscienzialmente, 'nella coscienza') in un 'già stato'; continuamente un suono-ora sempre nuovo prende il posto di quello trapassato nella modificazione. Se tuttavia la coscienza del suono-ora, l'impressione originaria, trapassa in ritenzione, questa ritenzione è essa stessa a sua volta un 'ora', qualcosa che c'è attualmente. Questa, finché è essa stessa attuale (ma non suono attuale), è ritenzione *di* suono passato. Un raggio intenzionale può dirigersi sull' 'ora', cioè sulla ritenzione; ma può anche dirigersi su ciò che è cosciente nella ritenzione, cioè sul suono passato» [10].

L'idea di un passato e di un futuro come dimensioni temporali distinte e separate dal presente si costituisce dunque solo

a partire dal presente stesso concepito come una continuità ritenzionale e protenzionale. Questo presente contiene in sè attualmente le ritenzioni e le protenzioni nelle loro forme continuamente modificate, ma solo *fino a un certo limite*. Al di là di esso, i contenuti ritenzionali si sciolgono, per così dire, dalla catena del processo complessivo attraverso il quale sono mantenuti attuali nell'impressione originaria attuale, si inabissano in una completa inattualità. Il suono trascorso viene ancora ritenuto ma viene anche costantemente sospinto indietro dalle nuove fasi sonore fino al punto in cui perde qualsiasi nesso con l'impressione che è stata finora attuale. Resta solo il fatto che io posso rievocare nel ricordo questo passato trascorso, ma il senso di questa rievocazione – nella quale un presente dimenticato, che si trova al di fuori del campo temporale del presente attuale, viene riprodotto – è evidentemente ben diverso dal passare dell'esperienza attuale e dal suo essere intenzionalmente trattenuto in una nuova esperienza attuale.

#### 4.

Nel considerare l'esperienza della temporalità dell'oggetto ci siamo resi conto che questo problema era strettamente collegato con il carattere temporale dell'atto nel quale l'oggetto viene percepito. Come abbiamo visto, la descrizione del modo in cui un oggetto mi si presenta come oggetto che ha una durata non può essere realmente esplicativa se non mette in luce la struttura temporale dell'atto percettivo.

Naturalmente l'esemplificazione del fenomeno sonoro che abbiamo finora costantemente seguita non deve trarci in inganno. Si tratta appunto soltanto di un esempio: la percezione del suono non è che un atto intenzionale determinato, ma la struttura temporale che noi abbiamo rilevato in esso deve valere per qualsiasi atto intenzionale, e quindi per la coscienza in generale. L'analisi di ogni rapporto intenzionale tra *cogito* e *cogitatum*, deve essere in grado di mettere in evidenza questa connessione tra la temporalità del polo soggettivo e la temporalità del polo oggettivo nel rapporto intenzionale. Ma la temporalità così come

l'abbiamo intesa, come attualità «fluente» dell'impressione originaria, ha anche una funzione unificante rispetto a tutti gli atti intenzionali. La «coscienza» – se vogliamo esprimerci in questo modo – è un flusso temporale, un unico flusso che si distingue in molteplici momenti o fasi che hanno, a loro volta, il carattere del fluire come continuità temporale. Perciò: «la proprietà essenziale, che è rappresentata dal titolo 'temporalità' per i vissuti in generale, indica non soltanto qualcosa che universalmente appartiene ad ogni singolo *vissuto*, ma anche una forma necessaria che unisce i vissuti fra loro» [11]. Così anche «troviamo molteplici flussi in quanto sono molte le successioni di sensazioni originarie che cominciano e finiscono. Ma troviamo anche una forma che li connette, non solo perché, per ciascuno di essi agisce la legge della trasformazione dell' 'ora' in un 'non più ora' e, d'altro lato, del 'non ancora' in un 'ora', ma anche e soprattutto perché c'è qualcosa come una forma comune dell' 'ora', c'è un'eguaglianza nel modo del flusso» [12]. E ancora: «In un gruppo di sensazioni originarie, una sensazione originaria si distingue dall'altra per il contenuto, solo che l' 'ora' è lo stesso. La coscienza, quanto alla sua forma, come coscienza di sensazione originaria, è identica» [13].

La forma che unifica la molteplicità degli atti intenzionali, che li riporta ad un'identica struttura è dunque il tempo stesso concepito come *attualità*, come l'adesso dell'impressione originaria: «L'attuale *adesso* necessariamente è e permane qualcosa di puntuale, una *persistente forma per sempre nuove materie*. Egualmente accade per la continuità del *dianzi*: esso è una continuità di forme per sempre nuovi contenuti. Ciò significa che il vissuto perdurante della gioia è dato nella coscienza in un *continuum* di questa costante *forma*: cioè, una fase 'impressione' come fase-limite di una continuità di ritenzioni, che però non stanno l'una accanto all'altra, ma sono da *riferire intenzionalmente l'una all'altra* – un continuativo concatenarsi di ritenzioni di ritenzioni. La forma riceve sempre un contenuto nuovo, ossia, ad ogni impressione, in cui è dato l'adesso del vissuto, si aggiunge una nuova impressione, corrispondente a un punto continuativamente nuovo della durata; ininterrottamente l'impressione si volge in ritenzione, quest'ultima in ritenzione modificata, ecc.» [14].

Solo ora possiamo cogliere il reale significato della connessione tra soggettività e temporalità che ci era parsa, in precedenza, come un semplice indizio. Noi ci eravamo posti allora il problema della chiarificazione del soggetto in quanto tale, abbiamo riconosciuto il suo carattere di polo identico di riferimento degli atti intenzionali, come forma della loro connessione. Seguendo un'altra via, abbiamo colto questa forma nell'identità dell'ora che permane come un fluire. Ma questo era in realtà anche il risultato che abbiamo raggiunto nella considerazione della pura autoriflessione del soggetto, nella quale si prescindeva dal contenuto degli atti, dalla loro «materia», oltre che dalla materialità e dalla determinatezza del soggetto stesso. Ci si è presentato allora, direttamente, il carattere temporale dell'identificazione riflessiva del soggetto con se stesso. Potremmo esprimere la stessa cosa dicendo che se il soggetto è puramente riflettente, la riflessione è un operare puramente temporale.

Questo è il concetto sul quale Husserl insiste in modo particolare in alcuni manoscritti più tardi che fanno parte del gruppo contrassegnato dalla lettera C. In essi egli parla della riflessione come *temporalizzazione*. L'uso di questo termine potrebbe generare l'equivoco di considerare la riflessione come un atto di produzione o di creazione reale del tempo. Noi parliamo invece della riflessione come operare *temporalizzante* solo in senso costitutivo. «La riflessione non produce la temporalità, la esplicita soltanto come tale» [15]. Nel momento in cui riflette, l'io è già temporale. Ciò significa che esso è già nell'attualità del fungere: nella riflessione, questa attualità viene scoperta come un flusso il quale costituisce, nel movimento della ritenzione e della protenzione, le dimensioni temporali. Quindi il problema è ancora quello della «coscienza interna del tempo», ma questo tempo è ora essenzialmente il presente del soggetto stesso in quanto tale. È evidente che la descrizione di questo presente non può differire nei suoi termini essenziali dalla descrizione dell'attualità dell'impressione originaria alla quale abbiamo già accennato. Ciò che nelle lezioni del 1905 Husserl definisce *Quell-punkt* o «punto sorgivo», che è l'ora dell'impressione originaria, appare molto più tardi, nei manoscritti C, con il nome di presente che vive e che fluisce. Solo che ora viene ampiamente sviluppato un

aspetto che nelle lezioni del 1905 era già presente, ma non era stato sufficientemente elaborato: il problema della connessione tra la tematica del tempo e quella del soggetto.

In qualsiasi esperienza o in qualsiasi attività intenzionale, sia teoretica che pratica, io stesso non «esco» mai da questa dimensione di costante attualità. Sono sempre presente a me stesso e alle cose. Questa costante presenza non può essere concepita come una somma di presenti, di unità temporali chiuse. Ciò che caratterizza questa mia esperienza viva del presente è appunto la sua continuità. L'immagine che più si presta per rappresentare e descrivere questa struttura dell'attualità è quella del flusso, che già nel pensiero quotidiano è associata all'idea di un passare nella continuità. Nella temporalizzazione riflessiva, io ho l'esperienza di un fluire che procede in due direzioni opposte: ciò che mi è attualmente presente sfuma nell'inattualità: passa. Oppure tende ad un'attualità possibile, assume il carattere di una potenzialità che potrà essere eventualmente attualizzata. Nella *reiterazione* della riflessione, la temporalità originariamente attuale si fissa nelle dimensioni temporali del passato, del presente e del futuro. Il presente appare allora come punto intermedio tra il passato ed il futuro, e il tempo stesso si trasforma in una connessione discreta di punti temporali, sino a perdere, attraverso vari gradi di obiettivazione, ogni carattere soggettivo, e quindi ogni intenzionalità e direzione; sino a diventare suscettibile di misurazione e di calcolo.

La genesi fenomenologica dell'obiettivazione del tempo richiede naturalmente analisi specifiche e complesse. Tanto più che noi non abbiamo a che fare con un'unica idea del tempo oggettivo, e quindi dovremmo parlare, più che di genesi, di un intero complesso di processi genetici differenziati e corrispondenti alle vane forme dell'obiettivazione temporale e al loro senso. Il richiamo al carattere originariamente soggettivo del tempo non deve dunque far perdere di vista questa articolazione del problema, che per essere sviluppato richiede, ben più che l'arditezza del pensiero speculativo, la pazienza e la penetrazione descrittiva dell'analista.

## Annotazioni

### 1.

Nel corso del capitolo ci siamo unicamente occupati del problema dell'esperienza del tempo e della connessione della tematica temporalistica con la tematica della soggettività. È in particolare da quest'ultimo punto di vista che si coglie la fondamentale importanza, all'interno del discorso husserliano, del problema del tempo. Infatti la soggettività stessa, in quanto tale, si costituisce in primo luogo come forma temporale e ogni operare soggettivo deve essere considerato come un processo temporale. L'indicazione del carattere fondamentale della struttura fenomenologica del tempo – non sempre riconosciuto dalla letteratura fenomenologica – è uno degli elementi più significativi dell'interpretazione husserliana di Enzo Paci, il quale porta così ad ulteriore elaborazione un discorso già iniziato nella riflessione sulla filosofia platonica ed in particolare sul *Parmenide* (si veda, E. Paci, *Il significato del "Parmenide" nella filosofia di Platone*, Milano 1938). Nel I capitolo di *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* si prendono le mosse proprio dal problema del tempo in Platone ed Husserl e si sviluppa poi la tematica fenomenologica nei suoi vari aspetti mostrando come al suo fondo sia costantemente presente la questione della struttura temporale.

### 2.

<La tematica temporalistica husserliana può essere suddivisa, nel suo sviluppo storico, in tre grandi periodi: 1) le lezioni del 1904-05, 2) i *Bernauser Zeitmanuskripte* del 1917-18 e 3) i manoscritti del gruppo C che risalgono agli anni '30. Le lezioni del 1905 sono state pubblicate come vol X della Husserliana (E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, a cura di R. Boehm, Husserliana, Nijhoff, Den Haag 1966). Il volume curato da Boehm è tuttavia molto impreciso e spesso interamente errato nella datazione dei testi pubblicati nella parte B,

cioè nelle appendice derivanti dai manoscritti, cosicché è uno strumento inutilizzabile per chi volesse farne uso in vista di una ricostruzione storiografica della tematica. Per una più corretta edizione di questi testi si veda l'edizione curata da R. Bernet (*Texte zur Phänomenologie des inneren Bewusstseins (1893-1917)*), Meiner, Amburgo 1985. Bisogna inoltre notare che le *Lezioni sulla coscienza interna del tempo dell'anno 1905*, edite nel 1928 a cura di M. Heidegger, sono il risultato dell'elaborazione, da parte di E. Stein, assistente di Husserl negli anni 1916-18, di manoscritti husserliani inerenti alla tematica della temporalità. L'edizione critica a cura di R. Boehm, nella quale vengono presentate oltre alla *Lezioni* anche vari manoscritti serviti per l'elaborazione di tale testo, ci insegna a prendere con molta cautela l'elaborazione della Stein, in quanto confluiscono in essa materiali appartenenti a fasi di approfondimento diverse, senza una rigorosa unificazione teoretica. Su questo problema si veda l'introduzione di R. Boehm, *op. cit.*> (VC).

### 3.

Lo studio più impegnativo sul problema del tempo nei manoscritti più tardi resta tuttora la ricerca di G. Brand che abbiano già avuto occasione di ricordare. <Si veda inoltre K. Held, *Lebendige Gegenwart*, che prende in considerazione proprio il gruppo C dei manoscritti; R. Bernet, *Die ungegenwärtige Gegenwart, Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins*, in *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Vol. 14 di «Phänomenologische Forschungen», Alber, Freiburg, pp. 16-57>.

Sul problema del tempo in Husserl: G. Eigler, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserl Zeitanalysen*, Meisenheim am Glan 1961; R. Sokolowski, *Immanent constitution in Husserl's lectures on time*, in «Philosophy and phenomenological Research», 1963-1964 (24), pp. 530-551. Su Brentano e Husserl: H. Dussort, *Brentano et Husserl*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 1959 (84), n. 4, pp. 553-559.

## Note al Capitolo quarto

[1] *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Halle a. d. S. 1928, IX, p. 368 sgg., trad. a cura di A. Marini, E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1985, p. 43. Le lezioni del 1904-1905 si possono leggere anche nella traduzione francese curata da H. Dussort (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Parigi 1964), il quale ha anche confrontato il testo pubblicato dallo «Jahrbuch» con il manoscritto, apportandovi alcuni miglioramenti.

[2] Il problema della temporalità è sempre stato presente nella riflessione husserliana, e tuttavia esso ha subito delle modificazioni profonde che possono adesso essere ripercorse sulla base delle appendici di *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Già nel 1893-95 Husserl pone il problema della costituzione dell'unità di un processo temporale, ma individua la condizione di possibilità di questa unità in un atto particolare, in un atto del giudizio, contrapposto agli atti intuitivi veri e propri, il quale avrebbe la funzione di abbracciare unitariamente l'insieme dei singoli atti, costituendo in questo modo la loro unità. Ciò significa però che le sintesi dell'esperienza avrebbero la loro radice in un'attività del giudizio e che quindi non vi sarebbe alcuna autonomia dell'esperienza rispetto al giudizio. Si tratta di un'impostazione che permane anche nel periodo immediatamente precedente la pubblicazione delle *Ricerche logiche*. In un appunto che, secondo un'annotazione posteriore di Husserl, dovrebbe risalire al 1898-1900 – quindi contemporaneo alla stesura delle *Ricerche logiche* – si afferma che ogni frazione di suono «è qualcosa a sè stante», per cui «l'identità della durata riguarda soltanto il contenuto concettuale» (VC).

[3] E. Husserl, *op. cit.*, p. 51 della traduzione italiana.

[4] E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari 1961, p. 213.

[5] E. Husserl, *op. cit.*, p. 57.

[6] *ivi*, p. 59.

[7] *ivi*, p. 60.

[8] *ivi*, pp. 60-61.

[9] Bisogna osservare che rispetto alle lezioni del 1905 nei *Bernauer Zeitmanuskripte* (1917) Husserl nota infatti che «il diagramma, che era un mero diagramma delle ritenzioni, degli originari dati iletici e delle loro modificazioni, e che segnalava solo questo aspetto della coscienza, era incompleto, ed anche rispetto alle ritenzioni l'interna costruzione intenzionale non era descritta compiutamente», poiché esso non chiariva il ruolo dell'«attesa» protenzionale nella costituzione del tempo fenomenologico. Nè del resto questo poteva avvenire. Al contrario delle ritenzioni che sono non-intenzionali, le protenzioni sono intenzioni dirette oggettualmente che scaturiscono, sulla base dell'associazione, dalla dinamica interna al materiale sensibile. A partire da ciò che è già decorso scaturiscono delle attese dirette verso il futuro, e queste sono già delle attese intenzionali passive che richiedono un riempimento o una smentita. Allorchè il soggetto segue attivamente queste intenzioni passive siamo in presenza di un atto intenzionale vero e proprio (VC).

[10] *ivi*, pp. 64-65.

[11] *Idee*, trad. it., I, p. 181.

[12] E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it., p. 104.

[13] *ivi*, p. 105.

[14] *Idee*, I, trad. it., p. 182.

[15] G. Brand, *op. cit.*, p. 135.





## V. La concretezza del soggetto



1. Il soggetto corporeo
2. L'esperienza soggettiva del corpo
3. Corporeità e percezione

## 1.

La ricerca che abbiamo appena avviata nelle pagine precedenti può certamente essere approfondita sempre più, in modo da ottenere ogni possibile indicazione sul carattere della soggettività come polarità identica verso cui confluiscono tutti i miei atti intenzionali. La sua stessa struttura temporale può rivelare aspetti nuovi o, in questo approfondimento, possiamo fermare la nostra attenzione su aspetti appena intravisti. Tuttavia, al fondo di questa analisi vi sarà sempre l'idea del soggetto come riflessione e la sua temporalità mi dovrà sempre necessariamente apparire come un carattere costituito nell'operare riflessivo. Ciò che resta del tutto fuori questione è il carattere di determinatezza e di concretezza del soggetto stesso. Distinguendo tra ciò che abbiamo chiamato io puro e l'io personale e delimitando il campo della nostra indagine all'io puro, ci siamo attenuti alla sfera della semplice possibilità e su questo piano il problema dell'esistenza del soggetto era preliminarmente escluso. Che questo modo di procedere sia legittimo è indicato dal semplice fatto che esso è possibile e che di per se stesso non contiene alcun elemento tale da comprendere e da confondere fin dall'inizio la ricerca condotta su questo terreno. Come abbiamo visto, il fenomenologo nel parlare di «io puro» non inventa nulla, opera soltanto astrattamente in modo tale da rendere tematico uno strato di senso del soggetto che, nella sua concreta pienezza, sono io stesso. Per questo la polemica «esistenzialistica» contro il formalismo husserliano cade nel vuoto. Non ha alcun senso rimproverare ad una astrazione di essere astratta. Ma è evidente che nel momento in cui mi pongo il problema della concretezza e della determinatezza del soggetto, non posso restare all'interno della sfera della soggettività resa esplicita nella sua «purezza». Non posso cioè attendermi che, nello sviluppo di quest'analisi, il soggetto di cui parlo diventi improvvisamente quel soggetto concreto che io sono. Debbo invece, a questo punto, abbandonare il discorso sulla forma, perché da essa non può essere dedotto alcunché sulla mia esistenza concreta di soggetto. E questo è naturale, perché per rendere tematica l'essenza della soggettività, io ho considerato

la mia stessa fattualità unicamente come un esempio e ho conferito ad essa un carattere puramente possibile. Il mio essere questo io determinato, una volta risolto nella sua fattualità, scomparire definitivamente dal soggetto eidetico e non è possibile ritrovarlo materialmente come una sua parte. Del resto la trasformazione del fattuale nel possibile è un atto immaginativo che io sono libero di compiere. Ciò implica essenzialmente due cose: anzitutto che io resto in ogni caso quello che sono, un soggetto di fatto. In secondo luogo e di conseguenza, a questo soggetto di fatto io posso sempre «ritornare» perché da esso non mi sono mai realmente allontanato. Perciò, la questione della concretezza non ha in se nulla che possa togliere validità al discorso fenomenologico nel suo insieme.

Si tratterà piuttosto di accertare che cosa significhi rendere tematico ciò che mi fa essere nella mia determinatezza. Debbo forse descrivere ciò che io sono, accettare la mia fattualità non più come un esempio, come una possibilità qualsiasi, ma come una necessità imprescindibile – quella necessità che mi caratterizza per quello che sono nella mia individualità? Se inizio una descrizione di questo tipo mi rendo conto in primo luogo che tutti quei caratteri o attributi che posso elencare come mia definizione sono strettamente intrecciati al fatto che la mia vita è una vita tra gli *altri*. Posso dire: «Sono nato nel 1940», e già questa determinazione situa la mia storia individuale nella storia di una generazione. Vi è qui un anno contato dagli uomini, che indica un momento della loro storia complessiva, ed a partire da quel momento ha inizio la mia storia individuale. «Nato nel 1940» – significa nato nel crollo di un'epoca, nella quale invece i miei genitori hanno vissuto i loro anni maturi; significa nascere alla propria vita psicologica a un nuovo inizio, e a partire da questo acquistare a poco a poco una nuova coscienza del passato. Prima di me vi è una realtà sociale, la realtà di un nucleo familiare che è esso stesso inserito in uno sfondo sociale più ampio – lo sfondo del gruppo o della classe a cui esso appartiene. Qualsiasi attributo che mi caratterizza per ciò che ora io sono *presuppone* questa realtà sociale storicamente costituita, poiché solo rispetto ad essa diventa comprensibile ogni mio comportamento, ogni decisione, ogni presa di posizione. La storia della

società, della classe, del nucleo sociale in cui vivo diventa la *mia* storia; e la mia storia insieme con le altre storie individuali dei miei contemporanei, di coloro che appartengono alla mia generazione, forma la base e il presupposto della storia della generazione futura. Nello stesso momento in cui mi accingo a descrivere ciò che mi definisce nella mia individualità determinata, debbo dunque anzitutto parlare degli altri. La presenza di questi altri è anche intorno a me, nelle cose che mi circondano, negli ambienti nei quali ho vissuto. Ogni momento della mia vita reca con se un paesaggio: una casa, una scuola, una città. Ed ogni paesaggio contiene in se la presenza degli uomini contemporanei e passati, la loro esperienza, la loro lotta – ancora una volta: la loro storia. Tuttavia, per giungere a identificare che cosa sono io come soggetto di fatto, non sembra che sia corretto procedere in questo modo, iniziare cioè una descrizione di tutte le mie determinazioni particolari e di tutti i rapporti sociali che scopro inestricabilmente connessi con me stesso e che nella loro totalità inesauribile definiscono e precisano sempre più il mio essere questa persona determinata. In questo modo io posso indubbiamente arricchire i contenuti che mi caratterizzano personalmente, e tuttavia resta sempre in ombra il nucleo intorno al quale si articola l'insieme delle mie determinazioni. Sviluppando sempre più la descrizione della mia vita di persona che vive nel mondo tra persone, io lascio sempre da parte, come punto di riferimento non chiarito, proprio ciò che voglio portare alla luce. Ogni elemento che io scopro come mio si aggiunge come ulteriore momento della mia concretezza, ma in che cosa consista anzitutto e in primo luogo questa mia concretezza, non appare mai in primo piano; ogni determinazione è una determinazione del mio essere fattuale, ma che cosa io sia propriamente in quanto essere fattuale, è una domanda che, seguendo questa via, deve necessariamente restare senza risposta. In realtà, per indicare e rendere descrivibile quel centro a cui le mie determinazioni sono riferite, debbo procedere nella direzione opposta: non nel senso della progressiva esplicitazione, ma in quello dell'esclusione progressiva di ogni determinazione che riconosco come mia fino al punto in cui ritrovo un limite, tolto il quale sono tolto *io stesso*. Sembra tuttavia che a questa proposta si possa rivolgere un'obiezione di

fondo: come è possibile neutralizzare ogni attributo della mia determinatezza se ho riconosciuto or ora che una sua eventuale esplicitazione dovrebbe procedere indefinitamente senza mai esaurirla? Se questo è vero non possiamo pensare che si possa ridurre l'una dopo l'altra ogni attribuzione personale e quindi che si possa parlare, come abbiamo fatto, di una esclusione «progressiva». Infatti ci siamo lasciati ingannare da un'analogia di discorso: non si tratta di un processo riduttivo graduale, ma di una riduzione attuata *in un colpo solo*. Noi abbiamo or ora riconosciuto che la presenza degli altri nella mia vita personale è ineliminabile e che ogni atto di questa vita è radicato in un substrato di socialità che si presenta non solo nel rapporto propriamente sociale, ma persino nel rapporto tra me e l'ambiente materiale in cui vivo. Quindi potrei dire: prescindendo non da questo o da quel mia caratteristica personale, ma da tutto ciò che nella mia vita di soggetto rinvia agli altri uomini, quindi da tutto il mio agire personale, da tutti i significati umani da cui le cose che mi circondano sono investite, da tutta la mia storia. *Io prescindendo dal sociale in generale per il fatto che ogni mia determinazione individuale è in se stessa intrinsecamente sociale*. E mi chiedo se, prescindendo da tutto ciò, mi resta ancora qualcosa da cui non posso prescindere e che è quindi condizione necessaria e fondamentale di qualsiasi mia determinazione ulteriore. Ancora una volta abbiamo a che fare con *un genere particolare di riduzione*. In questo caso, i contenuti ridotti sono tutti i significati che presuppongono gli altri. Ed è importante sottolineare che nel momento in cui questi significati vengono meno viene meno l'intero mondo storico-sociale e nello stesso tempo io «perdo» ogni significato personale. Qualcosa resta tuttavia al di fuori del margine di questa operazione riduttiva: la riduzione del significato *altro* toglie bensì qualsiasi determinatezza personale storica, e tuttavia non mi disperde, non mi risolve; non mi annulla. Alla fine, se procedo coerentemente in questa riflessione, debbo giungere a porre in evidenza che ciò che è in se stesso privo di significato sociale, e quindi *ciò che mi appartiene in modo esclusivo*, sono io stesso nella misura in cui *coincido con il mio corpo*. Io sono corporeo, e questo «attributo» non mi può essere tolto se non togliendo me stesso con tutte le mie determinazioni;

e quindi non è neppure un attributo, ma è il soggetto stesso, non in quanto è socialmente e storicamente determinato, ma nella *condizione fondamentale della sua determinatezza storico-sociale*. Naturalmente questo non è che un modo di presentare il problema che qui ci interessa, un tentativo di isolarlo e di individuarlo con la massima chiarezza possibile. È facile comprendere che si può senz'altro riprendere questa stessa argomentazione in un altro senso, per cogliere lo stesso problema sotto una luce diversa e secondo una diversa orientazione. Ma, l'importante è tentare, almeno in una prima approssimazione, una delimitazione corretta del nostro tema. E poiché cerchiamo ora di cogliere la concretezza del soggetto, il soggetto concreto in quanto tale, dalla nostra argomentazione dobbiamo trarre che questa concretezza ha nel corpo il suo strato di senso più elementare. Si tratta di un risultato che può essere tradotto in termini del tutto ovvi, poiché è cosa a tutti ben nota che se parliamo di un soggetto reale ed esistente, questo soggetto non può essere incorporeo. Ma nell'argomentazione così come l'abbiamo esposta vi è qualcosa di più: *la corporeità non è una qualificazione del soggetto, ma è il soggetto stesso*. Nella nostra considerazione viene meno quella distanza che necessariamente si pone nel momento in cui parlo del corpo come corpo che è *mio*. Se il corpo è una mia proprietà, dirò che «io ho un corpo» e non che «io sono il mio corpo». Noi abbiamo invece ricondotto questo *avere* del corpo da parte del soggetto all'*essere* del corpo stesso come soggetto. Perciò partiamo dal presupposto dell'identità, nella forma dell'*essere*, tra il soggetto e il corpo, e sarà eventualmente compito di una ricerca ulteriore mostrare come questa identità si trasformi in un'identificazione nella forma *dell'avere*.

Il soggetto in quanto tale e – aggiungiamo ora – in quanto soggetto puramente esistente, è il suo corpo. Questa situazione è fenomenologicamente descrivibile proprio per il fatto che chi esegue *ora* questa descrizione è un *soggetto personale* ed è dunque in grado sia di cogliere il suo corpo come un attributo, sia di riconoscere in esso l'essere stesso del soggetto come soggetto concreto. Per questo parlare di *corporeità del soggetto* e di *soggettività del corpo* significa indicare la reciproca appartenenza del corpo e del soggetto, sottolineata talora da Husserl con l'uso

dell'espressione corpo-soggetto. Se da un lato il corpo si mantiene a distanza dal soggetto personale come una sua proprietà, dall'altro questa distanza viene meno nella riduzione dei significati personali e il soggetto stesso diventa una proprietà del corpo. Per questa stessa ragione una ricerca sui caratteri fenomenologici del corpo-soggetto è eseguibile come ricerca diretta sui caratteri di questo corpo che, a differenza degli altri corpi materiali che mi circondano, io riconosco come *il mio*.

## 2.

Anzitutto è attraverso questo corpo che io vedo le cose, le posso toccare, cogliere il loro movimento o la loro quiete, udire dei rumori o dei suoni, sentire degli odori. Questo corpo è attivo, sia nel senso che esso è a mia immediata disposizione sia nel senso che il suo essere si esplica costantemente in un'attività percettiva nella quale si costituisce per me un mondo di cose, un ambiente materiale che mi si presenta, attraverso il corpo, con certi caratteri e certe qualità. Di nessun altro corpo, tra le cose che mi circondano, io posso disporre così come faccio di *questo* corpo che è il mio. E se vi è un mondo «esterno», una «natura puramente materiale», se vi sono intorno a me delle cose materiali con le loro qualità, con una forma, un colore, un peso e così via – di tutto ciò io posso sapere soltanto attraverso il mio corpo, poiché esso è anzitutto organo attivo della percezione. Ciò significa anche che, se intendiamo il soggetto come corpo-soggetto, gli atti soggettivi sono atti puramente corporei e il soggetto esplica unicamente l'attività del percepire. Questi atti sono sempre rivolti verso l'«esterno», verso ciò che si trova «di fronte» al soggetto, «fuori» di esso. Ma proprio per il fatto che il corpo è organo della percezione, appartiene alle sue possibilità più proprie quella di *rivolgersi percettivamente a se stesso* e noi dobbiamo cercare di mettere in rilievo i momenti essenziali di questa autocostituzione percettiva del corpo dal momento che dalla loro descrizione risulta definito il suo carattere originariamente soggettivo.

Merleau-Ponty, che ha ripreso a modo suo questa tematica

husserliana, osserva che «quando descriveva il corpo proprio, la psicologia classica gli attribuiva già 'caratteri' incompatibili con lo statuto d'oggetto. In primo luogo affermava che il mio corpo si distingue dal tavolo o dalla lampada perché è costantemente percepito, mentre da quelli posso distogliermi. Pertanto, è un oggetto che non mi abbandona. Ma è dunque ancora un oggetto?» [1]. In realtà, questo essere sempre con me del corpo è un'indicazione della sua soggettività: esso non è una cosa che io trovo sempre di fronte a me [2]. La permanenza del corpo «non è una permanenza nel mondo, ma una permanenza dalla mia parte. Dire che esso è accanto a me, sempre là per me, è quanto dire che non è mai veramente di fronte a me, che non posso dispiegarlo sotto il mio sguardo, che rimane al margine di tutte le mie percezioni, che è con me» [3]. Come per le cose, io non percepisco il corpo tutto insieme, ma solo in certe prospettive: ma mentre io posso liberamente girare intorno alle cose, scegliere le prospettive, guardare gli oggetti da tutti i lati, il mio corpo, proprio in quanto si autopercepisce, è vincolato nelle variazioni prospettiche dalla disposizione dei suoi organi percettivi: «Mentre io, di fronte a tutte le altre cose, sono libero di modificare a piacimento la mia posizione di fronte ad esse e perciò, insieme, di variare a piacimento le pluralità delle apparizioni attraverso cui esse mi si danno, io non ho la possibilità di allontanarmi dal mio corpo o di allontanare il mio corpo da me, per cui, corrispondentemente, le pluralità delle apparizioni dello stesso corpo proprio sono limitate in modo determinato: certe parti del mio corpo, io posso vederle soltanto secondo un peculiare scorcio prospettico, altre (per es. la testa) mi sono invisibili. Lo stesso corpo proprio, che mi serve da mezzo percettivo, mi è d'ostacolo nella percezione di se stesso ed è una cosa costituita in un modo lacunosamente incompiuto» [4]. Ed ancora Merleau-Ponty: «Quando dico che il mio corpo è sempre percepito da me, queste parole non vanno dunque intese in un senso semplicemente statistico e deve esservi, nella presentazione del corpo proprio, qualcosa che ne renda impensabile l'assenza o anche la variazione. Che cosa dunque? La mia testa non è data alla mia vista se non per l'estremità del naso e per il contorno delle orbite. Io posso sì vedere i miei occhi in uno specchio a tre facce,

ma sono gli occhi di uno che osserva, ed è già tanto se riesco a sorprendere il mio sguardo vivente quando per strada uno specchio mi rinvia inopinatamente la mia immagine [5].

La permanenza percettiva del corpo, il fatto che il corpo non può mai eclissarsi dal campo percettivo e nello stesso tempo l'incompiutezza della sua percezione sono tutti elementi che indicano la posizione peculiare e privilegiata che esso occupa tra gli altri oggetti esterni: «Non solo la permanenza del mio corpo non è un caso particolare della permanenza nel mondo degli oggetti esterni, ma la seconda non è comprensibile se non per mezzo della prima; non solo la prospettiva del mio corpo non è un caso particolare di quella degli oggetti, ma la presentazione prospettica degli oggetti non è comprensibile se non per mezzo della resistenza del mio corpo ad ogni variazione prospettica. Se è necessario che gli oggetti mi mostrino sempre solo una delle loro facce, lo è perché io stesso sono in un certo luogo dal quale li vedo e che non posso vedere» [6].

Ma il fenomeno più caratteristico della proprietà soggettiva del corpo è quello che Husserl definisce come localizzazione delle sensazioni. Nel toccare questo fermacarte che mi sta di fronte io vengo a conoscere le sue qualità e le sue caratteristiche – o meglio io costituisco questo fermacarte nelle sue proprietà «oggettive» di cosa materiale. Io esercito con le dita una pressione su di esso e ne percepisco la durezza; passo la mia mano sopra di esso, riconosco la levigatezza del metallo ed anche la sua forma, così come mi si dà al tatto, se ad esempio suppongo di essere al buio e di non poterlo vedere. Ora, tutte queste percezioni, che mi danno la cosa materiale stessa e le sue proprietà come qualcosa di oggettivo, sono interpretabili – se distolgo la mia attenzione dall'oggetto e la rivolgo al corpo percipiente – come sensazioni che il corpo stesso ha e che sono *localizzate* in qualche sua parte. Così la durezza e la levigatezza del metallo sono sensazioni localizzate nelle mie dita o sulla mia mano: «La stessa sensazione della pressione della mano posata sul tavolo viene appresa ora come percezione della superficie del tavolo (anzi di una piccola parte di essa), e ora, sulla base di un'altra direzione dell'attenzione', dell'attualizzazione di un altro strato dell'apprensione, propone sensazioni di pressioni nel dito. Nello

stesso modo agiscono il freddo della superficie della cosa e la sensazione del freddo nel dito» [7]. Gli esempi naturalmente si possono moltiplicare. La mano che incontra una superficie appuntita e si punge nel momento in cui fa pressione su di essa, sente il dolore della puntura: questa sensazione è una sensazione localizzata in quel punto della mano. «Se dico che il piede mi fa male, non voglio dire semplicemente che esso è una causa di dolore allo stesso titolo del chiodo che lo strazia e solamente più vicina; non voglio dire che esso è l'ultimo oggetto del mondo esterno, dopo di che comincerebbe un dolore del senso intimo, una coscienza del dolore per se stesso e senza luogo che si connetterebbe al piede solo per una determinazione casuale e nel sistema dell'esperienza. Voglio dire che il dolore indica la propria sede e che è costitutivo di uno 'spazio doloroso'» [8].

Il fenomeno dell'aver sensazioni e della loro localizzazione è del tutto peculiare del mio corpo ed è ciò che lo distingue da tutti gli altri corpi: è esso che consente l'appropriazione soggettiva degli atti corporei e la «percezione interna» del corpo. Da un lato infatti il corpo percepisce le proprie parti così come percepisce le cose esterne. La mano destra si posa sulla mano sinistra e la percepisce come una cosa che ha una certa forma e certe proprietà oggettive (essa è ruvida o liscia, ecc.). Tutto qui accade come nella percezione delle cose esterne. Ma la mano sinistra che viene toccata ha essa stessa sensazioni «che vengono localizzate in essa, ma non sono costitutive di qualità (come la ruvidezza o il liscio della mano, questa cosa fisica)». «Se parlo della cosa fisica 'mano sinistra' faccio astrazione da queste sensazioni, se le prendo in considerazione, la cosa fisica non si arricchisce, *bensì diventa* corpo proprio, ha sensazioni» [9]. Nel caso della autopercezione dunque, si ha lo stesso fenomeno già rilevato per la percezione della cosa associato con la localizzazione della sensazione nel soggetto percipiente, soltanto che in questo caso esso si presenta raddoppiato: la mano sinistra è cosa fisica per la mano destra ed è sede di sensazioni localizzate; e viceversa la mano destra è cosa fisica per la mano sinistra ed è sede essa stessa di sensazioni localizzate. «Il corpo proprio si costituisce dunque originariamente in un duplice modo: da un lato è cosa fisica, materia, ha una sua estensione in cui rientrano

le sue qualità reali, il colore, il liscio, la durezza, il suo calore e le altre analoghe qualità materiali; dall'altro io trovo su di esso, e ho sensazioni 'su' di esso e 'in' esso: il calore sul dorso della mano, il freddo nei piedi, le sensazioni di contatto sulla punta delle dita» [10].

Il fatto che nel determinare il fenomeno delle sensazioni localizzate ci siamo richiamati esclusivamente alla sfera della tattilità non è casuale. Infatti nella autocostruzione percettiva del corpo, i diversi organi di senso non operano tutti nello stesso modo. Se consideriamo ad esempio la sfera visiva, in essa non ritroveremo affatto il fenomeno della localizzazione così come lo abbiamo ora determinato. La mano che tocca può apparire come mano toccata, sia che questa sensazione di contatto derivi da una cosa esterna oppure da un'altra mano. Ciò non si verifica evidentemente nel caso della vista: «L'occhio non appare visivamente, e non avviene mai che nell'occhio che appare visivamente appaiano anche, localizzati come sensazioni, gli stessi colori (localizzati visivamente e in modo corrispondente alle diverse parti visive dell'apparizione), come quelle sensazioni che nell'apprensione della cosa esterna vista vengono attribuite all'oggetto e vengono obiettivate in esso come caratteristiche. Del pari non abbiamo una configurazione diffusa degli occhi tale che un occhio possa correre progressivamente lungo l'altro e in modo che possa generarsi il fenomeno della duplice sensazione; ne possiamo considerare la cosa vista come una cosa che è a contatto con l'occhio, che lo 'tocca' continuamente, mentre con un organo realmente tattile, per es. con la superficie della mano, possiamo passare sull'oggetto e con l'oggetto sulla superficie della mano» [11]. Che l'occhio venga percepito come parte del corpo e quindi esso stesso integrato al corpo come mia proprietà dipende ancora dal tatto stesso e dal fatto che l'occhio si dà come un oggetto tattile che è sede di sensazioni localizzate. Lo stesso riconoscimento dei propri occhi in uno specchio – osserva Husserl – è un fenomeno molto complesso che presuppone la percezione interna dei propri occhi attraverso la tattilità e che è inoltre da considerare come una modificazione della percezione dei corpi degli altri soggetti [12]. E inversamente: «*Un soggetto che fosse provvisto di soli occhi non potrebbe avere un corpo*

*proprio capace di apparire*; nel gioco delle motivazioni cinestetiche (che esso non potrebbe apprendere cinesteticamente) avrebbe apparizioni di cose, vedrebbe cose reali. Non si dirà che chi vede soltanto vede il proprio corpo, perché gli mancherebbe il modo specifico di contraddistinguersi dal corpo proprio; perfino il libero movimento di questo 'corpo proprio', movimento che va di pari passo con la libertà dei processi cinestetici, non lo renderebbe corpo proprio. Sarebbe soltanto come se l'io, insieme con questa libertà nel campo cinestetico, avesse la possibilità di muovere liberamente e immediatamente la *cosa* materiale» [13].

Tutto ciò mostra il ruolo fondamentale assolto dalla tattilità nell'appropriazione soggettiva del corpo percipiente. Ciò che rende il senso di proprietà del corpo è essenzialmente la tattilità, perché è in essa che noi abbiamo il fenomeno della sensazione localizzata, in base al quale la percezione che il corpo ha di se stesso si distingue in modo decisivo da ogni altra percezione di cose. Nella percezione dunque il corpo costituisce le cose materiali esterne, la natura esterna, e si autocostruisce come cosa materiale soggettiva, del tutto peculiare. Il fenomeno della *localizzazione* rappresenta questa peculiarità del corpo di fronte a tutte le altre cose della «natura materiale». Le sensazioni localizzate si diffondono anch'esse nello spazio, hanno anch'esse una dimensione spaziale. «Ma questa *diffusione*, questo muoversi è appunto qualcosa di essenzialmente diverso dall'estensione nel senso di quelle determinazioni che caratterizzano la *res extensa*. La sensazione localizzata che si diffonde su e dentro la superficie della mano non è una conformazione reale della cosa (tutto questo sempre entro la cornice delle intuizioni e delle loro datità) come invece la ruvidità della mano, il suo colore, ecc. Queste ultime qualità reali della cosa si costituiscono attraverso lo schema sensoriale e le molteplicità degli adombramenti. Parlare di qualcosa del genere per la sensazione localizzata non avrebbe senso. Se giro la mano, se l'avvicino o l'allontano, per es. il colore della mano, che resta uguale, mi si dà in modo sempre diverso, cioè si rappresenta, e il colore così costituito (quello dello schema sensoriale) annuncia una qualità ottica della mano. Anche la ruvidezza si rappresenta dal punto di vista tattile, attraverso multiformi sensazioni tattili che costantemente fluiscono

l'una nell'altra e a ciascuna delle quali inerisce la diffusione. Ma le sensazioni tattili localizzate, quelle sensazioni che, sempre modificandosi, stanno sulla superficie delle dita che palpano qualcosa, così come sono, diffuse sulla superficie, non sono qualcosa di dato attraverso l'adombramento e la schematizzazione. Non rientrano affatto nello schema sensoriale. La sensazione tattile localizzata non è uno stato della cosa materiale 'mano'. È la *mano stessa*, che per noi è di più che una cosa materiale, e il modo in cui è mia, a far sì che io, il 'soggetto del corpo proprio', dica: quello che è della cosa materiale è cosa sua e non mia. Tutte le sensazioni localizzate fanno parte della mia psiche, tutto ciò che è esteso fa parte della cosa materiale. Su questa superficie della mano io ho sensazioni di contatto e simili. E proprio per questo essa si manifesta immediatamente come mio corpo proprio» [14].

### 3.

Possiamo cercare di trarre qualche prima conclusione a proposito della problematica che abbiamo incontrato nel sollevare la questione del *soggetto concreto*. In primo luogo abbiamo visto che il carattere fondamentale della concretezza deve essere colto nella *corporeità del soggetto*. Questo è un primo elemento sul quale ci sembra necessario indugiare un poco. Infatti noi siamo passati, per così dire, da un estremo all'altro: da un soggetto pensato come privo di contenuti determinati, un soggetto come pura forma vuota che può perciò essere anche presentato come attività puramente riflessiva, a un soggetto che deve invece essere inteso come coincidente con il suo corpo, quindi come un soggetto puramente percettivo. Fra questi due estremi vi sono io stesso che sono in grado di prescindere dai contenuti o dalla mia storia individuale e che posso perciò rendere tematico ora questo ora quel significato del soggetto. Perciò se teniamo presente questo modo di procedere, non è difficile rendersi conto che, nonostante la terminologia di cui ci siamo serviti, sarebbe del tutto inesatto contrapporre il soggetto riflessivo al soggetto percettivo presentando il primo come soggetto *astratto* e il secondo

come soggetto *concreto*. Entrambi infatti sono stati ottenuti attraverso operazioni riduttive e la loro differenza dipende unicamente dal diverso orientamento di queste riduzioni, dal loro diverso carattere. Per questo motivo bisogna rifiutare una contrapposizione ingenua tra *astratto* e *concreto* e sapere invece cogliere i diversi piani delle nostre astrazioni tematiche e definire con precisione il loro senso. In ultima analisi, questa considerazione non vale soltanto per la ricerca propriamente fenomenologica, ma in genere per ogni ricerca, la quale per avere un oggetto deve necessariamente *isolarlo, separarlo dal contesto concreto in cui esso inserito*, metterlo a fuoco per ciò che esso è in se stesso, per poi eventualmente riportarlo all'interno di quel contesto, avendone così chiarito le relazioni interne.

Così, sarebbe stato più facile per noi dichiarare fin dall'inizio che l'unico soggetto concreto è appunto *l'uomo* nella pienezza della sua storicità – o meglio *io stesso* nella pienezza della mia storia individuale, dal momento che anche l'«uomo» deve essere considerato come un significato relativamente mediato e quindi relativamente astratto – piuttosto che andare ad aggrovigliarci nelle complicazioni analitiche del soggetto formale o del soggetto corporeo. Sennonché questa facilità sarebbe stata pagata con la rinuncia a qualsiasi tentativo esplicativo, dato che, nel momento in cui mi dispongo in un atteggiamento di ricerca, non posso fare a meno di operare delle astrazioni, in modo da rendere di volta in volta tematico ora questo ora quell'aspetto del mio oggetto.

Da questo punto di vista è estremamente caratteristico il modo in cui si pone in sede rigorosamente fenomenologica *il problema della percezione*. Da un lato esso si presenta strettamente connesso con la questione della soggettività, poiché l'attività percettiva appare come una prima e fondamentale caratterizzazione del soggetto stesso come soggetto concreto. Dall'altro, una *fenomenologia della percezione* può essere elaborata anzitutto sul terreno *solipsistico*. L'analisi percettiva è in primo luogo un'analisi solipsistica, dal momento che solo facendo astrazione da ogni significato *intersoggettivo* io posso delimitare il campo della percezione pura. Ciò appare con particolare evidenza proprio seguendo la linea di discorso che abbiamo

cercato di sviluppare, e cioè tenendo fermo come nostro punto di riferimento la questione del soggetto. Allora le analisi che io posso compiere dell'esperienza soggettiva del corpo – di cui abbiamo dato qualche esempio e del resto anche le analisi che tendono invece ad illustrare in che modo al soggetto percipiente si dia un «mondo di cose», sono da intendere come analisi solipsistiche – come analisi condotte nell'esclusione metodologica di ogni significato che implichi e presupponga gli altri soggetti.

Noi sappiamo tuttavia – anche se non svilupperemo diffusamente questo punto – che alla fine tutti i problemi costitutivi della fenomenologia debbono essere reinterpretati e approfonditi dal punto di vista intersoggettivo. Benché non possiamo senz'altro situarci in una dimensione intersoggettiva, tuttavia è chiaro che la costituzione puramente solipsistica non può andare al di là di un certo limite. Questo terreno solipsistico dovrà venire «superato». In che modo? La risposta è molto semplice. Non dovremo far altro che considerare la presenza dell'*altro* nel nostro campo percettivo. E poiché, nel far questo, noi restiamo all'interno della nostra riduzione, l'*altro* significa qui puramente un *altro corpo* che viene percepito in quanto tale da questo corpo che è il mio, e perciò come un corpo che ha, *come il mio*, una posizione privilegiata rispetto alle cose del *suo* mondo circostante. Il problema dell'esperienza soggettiva del mio corpo diventerebbe problema dell'esperienza soggettiva del corpo di un altro soggetto, che ha una esperienza soggettiva di se stesso.

Tutte le difficoltà della problematica intersoggettiva non nascono, come spesso si è creduto, per ragioni di principio, come se le ricerche husserliane rivolte in questa direzione fossero da interpretare come infruttuosi tentativi di uscire da una situazione solipsistica. Come già abbiamo avuto occasione di notare, la riduzione solipsistica non conduce affatto all'aporia solipsistica così come si è più volte presentata nello scetticismo. Non comprendere questo punto significa non avere inteso il carattere puramente metodologico del solipsismo, e più in generale della riduzione – il suo essere un semplice atto di libertà, un diritto, per così dire, che io sono libero di esercitare e che non sottrae affatto – realisticamente – agli oggetti che mi sono di fronte tutta la loro ricchezza di significato.

Si può dire invece che la problematica intersoggettiva ha per certi aspetti un significato cruciale per il discorso husserliano nel suo complesso; non è difficile intravedere che, negli sviluppi possibili della ricerca, risulterà che il corpo-soggetto acquisito nella riduzione dei significati sociali, è esso stesso fin dall'inizio orientato verso l'altro, ed a partire di qui è probabile che si debba alla fine giungere ad una ricomprensione ed a una riformulazione dei concetti generali della fenomenologia.

Tuttavia, afferrare chiaramente lo stile della ricerca fenomenologica condotta all'interno della finzione solipsistica significa porre nel modo più sicuro le basi per procedere oltre. Per questo motivo, preferiamo porre qui tutta la nostra cura nell'illustrare nel modo più esteso possibile il tipo di ricerche che possono essere svolte sul piano solipsistico, e quindi, anzitutto, quelle che cadono nell'ambito di una *fenomenologia della percezione*.

## Annotazioni

### 1.

Generalmente la critica che viene mossa a Husserl di essere rimasto prigioniero del solipsismo presuppone il fraintendimento del significato fenomenologico della trascendentalità del soggetto. Di conseguenza anche là dove Husserl parla in termini estremamente chiari, resta incomprensibile come si possa giungere alla posizione di una pluralità di soggetti, ai quali per di più spetta la stessa caratteristica di trascendentalità. Dal punto di vista di un confronto con la filosofia del passato, sarebbe particolarmente interessante cercare di vedere in che modo l'idea leibniziana della *monadologia* venga ripresa ed innestata sulla tematica idealistica del soggetto trascendentale e considerare nello stesso tempo il senso della risoluzione e della reinterpretazione di questi temi sul terreno fenomenologico.

Occorre inoltre osservare che la critica che fa di Husserl il filosofo della «solitudine trascendentale» in genere si ricollega, direttamente o indirettamente, alle prese di posizioni rispetto alla filosofia husserliana di origine esistenzialistica.

Il testo di Husserl più famoso che si occupa della tematica intersoggettiva è la *Quinta meditazione cartesiana*. Non si tratta tuttavia di una tematica tarda: essa fu posta esplicitamente da Husserl intorno al 1910, ma si può dire sia già presente nelle *Ricerche logiche*, e in particolare nella *Prima ricerca*. Fra le opere editate, oltre la *Quinta meditazione cartesiana*, l'esposizione più diffusa è contenuta in *Ideen II*, sez. II, cap. IV e sez. III (*Idee*, II, trad. it., pp. 556 sgg.).

### 2.

<I fraintendimenti che vedono in Husserl il filosofo della solitudine trascendentale hanno un fondamento in alcuni testi husserliani, e in particolare in quella maniera di introdurre alla sfera fenomenologica e di presentare la soggettività trascendentale

che ha alla sua base l'utilizzo dell'argomentazione cartesiana. La via cartesiana alla soggettività trascendentale dà infatti l'impressione che la riduzione fenomenologica conduca ad una sorta di solipsismo trascendentale. Lo stesso Husserl – in un manoscritto del 1924 – ammette che nel 1907, ne *L'idea della fenomenologia*, veniva troppo accentuato «il flusso di coscienza, come se si trattasse di una riduzione ad esso» [15], di una riduzione al *solus ipse*. E lo stesso discorso vale evidentemente per *Idee I*, dato che qui, nota Husserl nel § 5 della *Postilla alle «Idee»*, per quel che riguarda la fondazione dell'idealismo, manca «un'esplicita presa di posizione rispetto al problema del solipsismo trascendentale, oppure dell'intersoggettività trascendentale, cioè una presa di posizione rispetto al fatto che il mondo obiettivo che vale per me implica un riferimento essenziale agli altri che valgono per me».

Il problema non era tuttavia già all'epoca ignoto a Husserl. Già nel 1910, in un corso dal titolo *Grundprobleme der Phänomenologie* Husserl segue una via differente da quella cartesiana e pone il problema dell'intersoggettività: «La prima conoscenza della riduzione fenomenologica era una conoscenza ristretta (...). Per anni – scrive Husserl – non vidi alcuna possibilità di trasformarla in una riduzione intersoggettiva. Ma finalmente si aprì una strada che è di *fondamentale importanza per la realizzazione di una compiuta fenomenologia trascendentale e – ad un livello superiore – di una filosofia trascendentale*» [16]. La strada cui Husserl qui allude è quella percorsa nei *Grundprobleme*, e il significato decisivo attribuito al problema dell'intersoggettività non è affatto un'esagerazione. Ridotto al *solus ipse* io non potrei mai realizzare quel concetto di ragione cui la fenomenologia esplicitamente mira, per cui nessuna seria filosofia trascendentale potrà essere edificata senza prendere in considerazione l'intersoggettività trascendentale. Una riduzione che si arrestasse al *solus ipse* non solo non potrebbe costituire la base di una filosofia trascendentale, ma rappresenterebbe uno psicologismo ed uno scetticismo inaccettabili. A questi problemi Husserl cercò di dare una prima risposta pubblica nelle già citate lezioni del 1910-11 «attraverso l'allargamento della riduzione fenomenologica all'intersoggettività monadica» [17].

Tuttavia, nel 1913 quelle analisi non poterono essere riprese in *Idee I* ne sviluppate perché – nota Iso Kern – se Husserl trova il modo di superare il solipsismo della riduzione del 1907, bisogna anche rilevare che, «nel 1910-11, egli aveva esteso la riduzione fenomenologica all'intersoggettività senza sviluppare una teoria dell'esperienza dell'altro» [18], e di fatto non poteva farlo perché, se l'entropatia – come Husserl chiarisce nelle *Meditazioni cartesiane* – è mediata da una «trasposizione (*Übertragung*) appercettiva» [19] che deriva dalla sintesi passiva dell'associazione, è solo negli anni venti che Husserl troverà la strada per una trattazione trascendentale dell'associazione. Di conseguenza, come rileva lo stesso Husserl nella *Postilla alle «Idee»*, la presentazione della riduzione fenomenologica e dell'idealismo fenomenologico-trascendentale soffre di una certa «incompletezza».

Attraverso la costituzione solipsistica è cioè possibile chiarire come si costituisca un mondo percettivo per me. Resta però da chiedersi se così abbiamo anche dato ragione di un'altra nostra esperienza quotidiana, tipica dell'atteggiamento naturale: l'idea cioè che il mondo abbia una sua esistenza in se, indipendentemente dai miei atti soggettivi. Ovviamente, dal nostro punto di vista non si tratterà di *dimostrare* che il mondo ha una esistenza indipendente, ma di esibire *come* si giunga, attraverso quali vissuti, all'idea di un mondo obiettivamente essente. Si pone così, come Husserl nota esplicitamente nelle *Meditazioni cartesiane*, il problema di «una teoria trascendentale del mondo oggettivo» [20] che può però essere fondata solo su una teoria dell'esperienza dell'altro.

Attraverso gli strati della costituzione solipsistica emerge infatti che la percezione del mondo esterno è mediata dal nostro corpo proprio, e se le cose stanno così allora è evidente che, in conseguenza di un'anomalia degli organi percettivi del nostro corpo proprio, sono possibili anomalie nella nostra percezione del mondo esterno. In generale, quindi, *a partire dalla nostra esperienza solipsistica, noi non potremmo mai giungere a parlare di un mondo esistente in se*. Se analizziamo fenomenologicamente l'esperienza vissuta del daltonico dobbiamo dire che questi vede in modo completamente esatto, che la sua esperienza dei

colori non è cioè falsa, ma appartiene alla sua «costituzione psicofisica». Ora, un tale soggetto, se vivesse completamente isolato dagli altri soggetti, non potrebbe mai raggiungere il livello della «natura obiettiva». Il problema delle anomalie ci avverte cioè del fatto che la nostra esperienza del mondo potrebbe essere falsa e noi potremmo, individualmente presi, non essere in grado di distinguere tra apparenza e realtà. In generale, quindi, a partire dalla nostra esperienza solipsistica non potremmo mai parlare di un mondo in se. Ciò non comporta tuttavia affatto un abbandono della prospettiva costitutiva che si è venuta delineando in questo lavoro, ma semplicemente la necessità di lasciare cadere – scrive Husserl - «l'astrazione a cui finora ci siamo attenuti» prendendo in considerazione «le condizioni in cui avviene la costituzione *di fatto*: se consideriamo cioè che il soggetto dell'esperienza *non è* in realtà un *soggetto solipsistico*, bensì un soggetto tra molti altri soggetti» [21].

Il problema delle anomalie rimanda al *concetto di normalità*, perché questo «è riferito al vero essere, all'universo della verità e dell'essere» [22]. Il concetto di normalità è infatti legato «alla soggettività che è la fonte di conoscenza della verità e del vero essere. Deve esserci una soggettività per poter fondare il suo proprio essere» [23]. Ad esempio, «la pensabilità dell'essere pazzo presuppone il non essere pazzo, come appare riguardo ad ogni tipo di particolari 'anomalie', dato che esse sono modificazioni essenziali della normalità (che è quindi in se precedente)» [24]. Qualcosa può essere considerata un'anomalia soltanto all'interno di una struttura che viene considerata *normale*, cioè riferita al vero essere: ciò che diverge da essa diviene anomalo.

Il problema della normalità emerge così in tutta la sua rilevanza filosofica, ed è quindi il senso di questa normalità – presso cui la ricerca fenomenologica si imbatte – che deve essere chiarito. A tal fine è necessario comprendere che tipo di soggettività sia quella che costituisce l'idea di normalità in quanto idea trascendentale di ragione e come avvenga questa costituzione, ed è qui che Husserl deve prendere atto di come l'intersoggettività costituisca dall'interno la stessa soggettività solipsistica: «Ora, io vedo con evidenza che, se io, colui che medita filosoficamente, deve trasformarsi ed essere il soggetto

per la conoscenza della possibilità del vero essere, se tendo per me stesso verso la chiarezza, allora presuppongo già in me una certa struttura molto estesa. E appunto questa struttura della normalità in quanto mia struttura essenziale di quella 'ragione' che è il correlato del vero essere si estende ad ogni altro per me reale o immaginabile, ed egli stesso, per se, deve poter essere portatore della verità, soggetto della ragione trascendentale» [25]. E se le cose stanno così, allora è evidente che spetta in modo eminente un carattere trascendentale non tanto a me in quanto soggetto solipsistico, bensì all'intersoggettività, e se – come appare chiaro sin da ora – la soggettività che costituisce l'idea di normalità è l'intersoggettività in quanto infinita connessione di soggetti generativamente unificata, allora devo naturalmente comprendere in primo luogo l'esperienza dell'entropatia, la mia esperienza dell'esistenza di altri soggetti egologici ed in secondo luogo attraverso quali sintesi intersoggettivamente costitutive si costituisce l'idea di normalità, che cosa fa sì che non si abbiano due nature e due mondi: quello che io costituisco nella mia sfera primordiale e quello che l'altro costituisce nella sua, ma un unico mondo intersoggettivo, «obiettivo».

Sul problema dell'intersoggettività si vedano i volumi XIII, XIV e XV della Husserliana, che raccolgono testi husserliani sull'intersoggettività a partire dal 1905 al 1935 (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil* (1905-1920), Husserliana, vol. XIII, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973; E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil* (1921-1928), Husserliana, vol. XIV, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973; E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil* (1929-1935), Husserliana, vol. XV, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973). (VC)>

## Note al Capitolo quinto

[1] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Milano 1965, p. 141.

[2] La risposta che Merleau-Ponty dà a questa domanda è in realtà molto più sfumata di questa risposta che riteniamo più aderente alla posizione husserliana: in essa infatti la distinzione tra l'elemento soggettivo e quello oggettivo viene sempre tenuta ferma, mentre è caratteristico della posizione di Merleau-Ponty l'attenuazione di questa polarità.

[3] *ivi*, p. 141.

[4] *Idee*, II, trad. it., p. 553.

[5] M. Merleau-Ponty, op. cit., p. 143.

[6] *ivi*, pp. 143-144.

[7] *Idee*, II, trad. it., p. 541.

[8] M. Merleau-Ponty, op. cit., p. 145.

[9] *Idee*, II, trad. it., p. 539.

[10] *ivi*, p. 540.

[11] *ivi*, p. 542.

[12] *ivi*, p. 542.

[13] *ivi*, p. 544.

[14] *ivi*, pp. 543-544.

[15] E. Husserl, *Kritik zu den beiden Stufen, in denen ich 1907 und 1910 die Idee der Reduktion gewonnen hatte* (probabilmente 1924), in E. Husserl, *Erste Philosophie. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, op. cit., p. 433.

[16] E. Husserl, *Erste Philosophie. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, op. cit., p. 174, n. 2. Corsivo mio.

[17] E. Husserl, *Kritik zu den beiden Stufen, in denen ich 1907 und 1910 die Idee der Reduktion gewonnen hatte*, in E. Husserl, *Erste Philosophie. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, op. cit., p. 433.

[18] I. Kern, *Einleitung des Herausgebers*, in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Erster Teil, op. cit., p. XXXIX.

[19] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, op. cit., p. 140 (tr. it., p. 161).

[20] *ivi*, p. 124 (trad. it. p. 142).

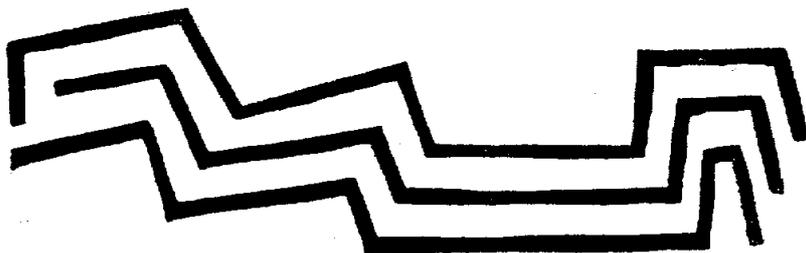
[21] E. Husserl, *Ideen*, Zweites Buch, op. cit., p. 78 (trad. it., p.473).

[22] E. Husserl, *Die Seinsabhängigkeit alles Seienden, zunächst aller transzendentalen Subjekte von mir und dann meiner selbst von ihnen*, in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter teil, op. cit., p. 35.

[23] *ivi*.

[24] *ivi.*, p. 34.

[25] *ivi.*, p. 36.





## VI. Il problema di una fenomenologia della percezione



1. L'oggetto «culturale» e la cosa «materiale»
2. La costituzione della cosa
3. Il tema della passività in *Esperienza e giudizio*
4. Il carattere temporale della percezione
5. Percezione e linguaggio



## 1.

Insieme alle ricerche sul modo in cui il corpo, come organo di percezione, ha una esperienza percettiva di sè – a cui abbiamo accennato nel capitolo precedente – dobbiamo prendere in considerazione l'esperienza nella quale per il corpo si costituisce qualcosa di esterno, il suo *mondo*, sempre restando sul terreno dell'attività percettiva. Questo ambito di temi può anche essere presentato sotto il titolo della «costituzione della cosa materiale» o anche della «natura», se con questo termine intendiamo, in via preliminare e provvisoriamente, un «mondo di cose materiali». Il lavoro di Husserl in questa direzione è documentato oltre che dalle ricerche contenute in *Ideen II*, anche dalla *Lezione sulla cosa (Dingvorlesung)* che risale al 1907. Per chiarire ed illustrare meglio in che cosa consista una ricerca fenomenologica in questo ambito, vorremmo cercare di gettare uno sguardo anche su questo aspetto che concerne in generale la costituzione dell'oggetto percettivo o, per servirci della nostra terminologia, del polo «oggettivo» della relazione intenzionale.

Dobbiamo notare, in primo luogo, che il significato «cosa materiale» non mi è dato nell'esperienza che io ho ogni giorno del mondo che mi circonda. Questa affermazione può a prima vista sembrare sorprendente. Ma se volgiamo intorno lo sguardo, ci accorgiamo subito che nessun oggetto ha per noi il senso di una cosa puramente materiale. Nello stesso momento in cui io vedo e nomino «questo fermacarte», esso non è per me una semplice cosa, identica nella sua materialità alle molte altre cose che vi sono sul mio tavolo di lavoro e differente da esse soltanto per le sue qualità materiali. Anzitutto, esso è un oggetto che ha una certa utilità e una certa funzione. Questo è il suo carattere distintivo, ed io lo colgo nel momento stesso in cui lo percepisco. Il «mondo» che mi circonda – nelle cose di cui esso è costituito – ha dunque quotidianamente un significato pratico: «Davanti a me trovo le cose fornite di caratteri di valore, come di proprietà fisiche, belle e brutte, piacevoli e spiacevoli, gradite e sgradite, ecc. Le cose si presentano immediatamente come oggetti d'uso, la 'tavola', con i suoi 'libri', il 'bicchiere', il 'vaso',

il 'pianoforte', ecc. Anche questi caratteri assiologici e pratici appartengono *costitutivamente agli oggetti come tali*, che io pre-  
sti o non presti attenzione ad essi ed agli oggetti. E, come per le  
mere cose, ciò vale naturalmente anche per gli uomini e gli ani-  
mali che mi circondano. Essi sono miei 'amici' o 'nemici', miei  
'inferiori' o 'superiori', 'estranei' o 'parenti', ecc.» [1]. «Questo  
mondo circostante non contiene mere cose, bensì anche oggetti  
d'uso (abiti, utensili domestici, armi, strumenti), opere d'arte,  
prodotti letterari, mezzi di azione religiosa, legale (sigilli, di-  
stintivi ufficiali, insegne regali, simboli ecclesiastici, ecc.) e non  
contiene soltanto persone singole: le persone sono, piuttosto,  
membri di comunità, di unità personali di ordine superiore, che  
vivono in *quanto* totalità, che si mantengono e continuano nel  
tempo indipendentemente dalla comparsa e dalla scomparsa dei  
singoli, che hanno una loro conformazione di comunità, i loro  
ordinamenti etici e giuridici, i loro modi di funzionare agendo  
insieme con altre comunità e con singole persone, le loro dipen-  
denze da circostanze, la loro regolata mutevolezza, un loro  
modo di svilupparsi o di mantenersi temporaneamente costanti,  
a seconda delle particolari circostanze. I membri della comunità,  
del matrimonio e della famiglia, del ceto, dell'associazione, del  
comune, dello stato, della chiesa, ecc. si 'sanno' loro membri, si  
trovano coscienzialmente dipendenti da essi e sanno, eventual-  
mente, di agire coscienzialmente su di essi» [2]. Potremmo dire,  
seguendo una distinzione husserliana, che il mio mondo circo-  
stante non mai soltanto *natura*, ma è anzitutto un mondo *cultu-  
rale*. Quest'ultimo termine è naturalmente inteso da Husserl in  
un'accezione molto larga, che del resto è già propria della parola  
tedesca *Kultur*. Se l'oggetto naturale è la cosa puramente mate-  
riale e l'idea della *natura* si presenta in primo luogo come un  
mondo di cose materiali, l'*oggetto culturale* è invece ogni cosa  
che ha per me immediatamente un significato umano, al quale io  
posso attribuire un predicato valutativo, che io utilizzo per rag-  
giungere determinati fini, ecc. Questo significato è direttamente  
connesso con me stesso in quanto sono una persona tra altre per-  
sone, all'interno di un nesso sociale che ha costruito nello svi-  
luppo storico un proprio modo di atteggiarsi verso le cose che lo  
circondano e che ha quindi un suo mondo storico-culturale.

All'interno di questo nesso sociale complessivo, io partecipo a mia volta ad un nesso sociale parziale che ha anch'esso i propri oggetti e significati storici e tradizionali. Il 'tavolo', i 'libri', il 'vaso', il 'pianoforte' – queste cose che mi cadono ora sotto gli occhi sono tanto connesse con me stesso, come persona che vive tra persone in un determinato ambiente umano, da rappresentare già un elemento sufficiente a situarmi e a localizzarmi socialmente. Anzitutto io ho a che fare con un mondo di oggetti culturali, e non con un mondo di semplici cose. Certo, *se io rifletto* su questi oggetti posso dire che essi sono cose materiali, che questa materialità è il loro primo strato di senso. Ma questo è già un risultato di un certo rilievo: se vogliamo restare all'interno dell'empiria fenomenologica, dovremo dire che immediatamente la materialità in quanto tale non mi appare, ed infatti questo strato di senso può essere portato alla luce solo attraverso una riflessione. In essa mi rendo conto che il carattere di utilizzabilità di questo fermacarte rappresenta soltanto un momento del suo significato complessivo – *un momento da cui io posso anche prescindere*. Così, posso prescindere dal nome con il quale io lo indico e che rimanda immediatamente alla sua funzione; dal fatto che esso è, eventualmente, un oggetto artisticamente cesellato, che per me esso ha anche un «valore affettivo», e così via. Se io generalizzo questa operazione su tutti gli oggetti che mi circondano, se io cioè neutralizzo le connessioni di ogni genere per le quali quegli oggetti hanno per me un significato che rimanda alla mia vita personale quotidiana ed alla mia storia, questo mio mondo circostante non scompare. Esso resta come semplice «mondo di cose», come *natura*. Ma anche, come sappiamo, come mondo di un soggetto che è soltanto corporeo.

Infatti, questa «riflessione» attraverso la quale ottengo, a partire dal mondo degli oggetti culturali, un mondo di semplici cose, non è altro che quell'operazione riduttiva che noi abbiamo già discusso in rapporto al problema del soggetto concreto. È evidente che entrambe le argomentazioni sono strettamente collegate, che la riduzione del mondo culturale al mondo naturale è correlativa alla riduzione del soggetto personale al soggetto corporeo. Per questo, in precedenza, non abbiamo potuto passare sotto silenzio il fatto che gli oggetti del corpo percipiente sono

essenzialmente cose materiali.

Che tutto ciò debba essere ribadito con tanta insistenza sembrerà forse eccessivo. Alla fine, non pare che si sia ottenuto un gran risultato nel precisare che l'esperienza della cosa materiale in quanto tale non è diretta e immediata, ma può essere raggiunta soltanto attraverso una certa «riduzione». Peraltro – si può osservare – anche se questa riduzione non è esplicitamente enunciata, è chiaro che essa è almeno implicita nel momento in cui mi occupo delle cose materiali come tali. Ci si può richiamare all'esempio dello «scienziato della natura» il quale non ha affatto bisogno di precisare che, nel momento in cui si interessa del suo mondo circostante, prescinde da tutti quei caratteri pratici o di valore che anzitutto gli appartengono.

Tutto ciò è vero, ma questa esplicitazione di un'operazione riduttiva puramente presupposta ha una sua portata di senso che per noi non è trascurabile. Lo strato puramente materiale dell'oggetto non è già di fronte allo scienziato della natura; solo in quanto assume rispetto ai suoi oggetti un determinato atteggiamento nel quale è per principio escluso ogni interesse pratico verso di essi, egli può avere la natura stessa come proprio tema di indagine. Ciò significa anche che, nella stessa misura in cui io rivolgo la mia attenzione verso la cosa puramente materiale, sono interessato ad essa in senso puramente conoscitivo. La cosa non mi interessa perché io la posso utilizzare immediatamente, ma anzitutto perché la voglio *conoscere*. Qualsiasi valutazione che io compio in questo atteggiamento è una valutazione che riguarda *l'essere* della cosa e qualsiasi praxis che modifica l'oggetto o il suo contesto (come può avvenire nell'*esperimento*) è compiuta in funzione di questo interesse [3]. Queste considerazioni hanno per noi il senso di un duplice indizio. Anzitutto segnalano che vi deve essere una certa correlazione tra la praxis conoscitiva in generale, che può assumere un carattere propriamente scientifico, e la praxis puramente corporea della percezione. In secondo luogo, se il senso «cosa materiale» non è dato immediatamente, ma si presenta come uno strato che io colgo nell'esclusione dei significati pratico-culturali, è legittimo chiedersi se questo strato sia a sua volta riconducibile a strati di senso più elementari.

## 2.

L'analisi della costituzione della «cosa materiale» ha inizio proprio dalla posizione di questo problema. Ogni cosa – e naturalmente intendiamo questo termine in una accezione molto larga – non è un prodotto semplice e non ulteriormente analizzabile. Essa è qualcosa di singolare e di individuale, ha un suo modo di permanere identica, almeno per un certo periodo di tempo. Ha una certa estensione, occupa un luogo nello spazio, tra altre cose estese e spazialmente localizzate. Ha certe qualità peculiari, come una forma, un peso, un colore. Tutti questi caratteri sono unificati nella cosa, che proprio per questo è qualcosa di individuale e di distinto. Essa è dunque un prodotto *sintetico* particolarmente complesso che io posso ulteriormente *analizzare*. Io posso cioè mettere in evidenza ognuno di questi caratteri di per se stesso, soffermandomi ad esempio a considerare la cosa unicamente in quanto ha un colore e una forma, prescindendo, ad esempio, dalle qualità che si rivelano al tatto. Perciò, la riduzione che io ho iniziato rispetto all'oggetto culturale non si arresta al piano della cosa puramente materiale, ma procede oltre nel distinguere in essa strati inferiori di senso. Naturalmente ogni momento così isolato richiederà il chiarimento di un operare costitutivo specifico ed infine la ricostruzione di questa totalità così scomposta porrà anche il problema delle relazioni tra i vari strati di senso – esigerà l'illustrazione del processo intenzionale del loro integrarsi. Da questo punto di vista, l'operare *regressivo* della riduzione indica e stabilisce i momenti dell'operare *progressivo* del processo costitutivo. Ciò che viene «tolto» dalla riduzione può essere interpretato come qualcosa che è precostituito e che quindi rimanda ad un processo anteriore di costituzione. Nella stessa misura in cui posso prescindere dal momento funzionale dello strumento e considerarlo quindi come una semplice cosa, la strumentalità mi deve apparire come pre-costituita. Lo stesso si dica per i caratteri della cosa materiale, come la spazialità, la forma, il colore, il peso. Io posso sempre sciogliere le connessioni nelle quali essi sono appunto caratteri di questa cosa e considerarli in quanto tali. Ma questa regressione non può

procedere all'infinito. Io debbo ad un certo punto incontrare un momento fenomenologico che è bensì presupposto, ma non è *precostituito* nel senso che esso *non rimanda più ad alcun processo costitutivo*. Per illustrare questo aspetto riferiamoci a un esempio che ci è ormai familiare: quello del suono.

In precedenza, considerando il suono come un puro *oggetto temporale*, avevamo già isolato un suo momento e ci eravamo disinteressati degli altri caratteri che il suono stesso ha in quanto è un evento reale e materiale.

Poniamo dunque che, nella stanza vicina, risuoni una nota emessa da un violino. Io la odo, non come un suono qualsiasi, ma come un suono determinato – questa nota – prodotta da un certo strumento. Prescindiamo da tutto ciò che io so di questa nota, del suo contesto con altre note, della sua eventuale partecipazione a una melodia che posso apprezzare, che mi può sembrare gradevole o sgradevole, e così via. Limitiamoci a considerare questo suono come un evento semplicemente reale. Esso ha un'origine in un punto della stanza vicina, una certa intensità, una durata. «Questo evento rimane lo stesso sia che io mi allontani, sia che io mi avvicini, sia che la camera adiacente, in cui la nota risuona, sia aperta o chiusa» [4]. Il *do* resta *do*, indipendentemente dalle mie variazioni di posizione: un evento reale che si manifesta nella sua identità tra gli altri eventi naturali e reali. Ma io posso prescindere anche da questa sua realtà e considerarlo ad esempio soltanto come un evento spaziale, che si muove secondo una certa direzione, a partire da un punto. «Ma alla fine, anche l'apprensione spaziale può essere neutralizzata, e quindi la nota può essere presa, invece che come una nota che risuona nello spazio, come un mero 'dato della sensazione'. Al posto di ciò che, sulla base dell'avvicinamento o dell'allontanamento, era presente alla coscienza come una nota immutata nello spazio, attraverso il rivolgimento dello sguardo, attraverso la considerazione del dato della sensazione, si presenta qualche cosa che si modifica continuamente» [5].

In questo caso, dunque, precedo regressivamente da ciò che è un oggetto già costituito, il suono che io sento immediatamente come una nota determinata emessa da un violino, sino a dei puri fenomeni sonori che non sembrano più contenere alcun

elemento da cui io possa ulteriormente prescindere. La nota iniziale si presenta come un oggetto complesso che ha diverse stratificazioni costitutive di senso. Il dato sonoro che io ottengo alla fine, seguendo questa via astrattiva, è «pensabile» in se stesso anche prescindendo da una apprensione spaziale; d'altro lato, su di esso non posso operare più alcuna analisi, non posso cioè cogliere più alcuno strato inferiore di significato che rimandi a sua volta a un'operazione costitutiva di grado più basso. In questo senso possiamo dire che esso è veramente dato prima (o pre-dato), senza che ciò implichi il rimando a un'attività costitutiva anteriore. Esso rappresenta la «materia» con la quale e a partire dalla quale il soggetto opererà le sue sintesi ulteriori sino alla nota singolare e identica che conclude l'intero processo.

Bisogna infatti sottolineare che il suono come puro e semplice dato della sensazione non ha alcun carattere di *oggetto*, non è cioè qualcosa di identico e di distinto. Esso è necessariamente *fluidò*. Perciò, osserva Husserl, «di fronte al puro dato della sensazione, ci imbattiamo in una pre-datità che viene prima della costituzione dell'oggetto in quanto oggetto» [6].

Consideriamo ancora la situazione iniziale. Mentre sono intento in una certa occupazione, dalla stanza adiacente proviene un suono di violino. Io lo odo, sento che è una nota, ma non mi distolgo dalla mia occupazione, non soffermo la mia attenzione su di essa. In questo caso, io «apprendo» la nota in quanto oggetto – il suono cioè mi appare nella sua individualità già costituita, la nota è già per me nota-oggetto. Tuttavia, non mi rivolgo ad essa per afferrarla, non mi dispongo in una dimensione di ascolto. Seguendo il linguaggio che Husserl usa a questo proposito, diremo che qui vi è *l'apprensione* dell'oggetto ma non il suo esplicito *afferramento*. Naturalmente tra *apprensione* e *afferramento* vi è un rapporto molto stretto che diventa visibile non appena supponiamo che questa sia la prima volta che odo risuonare una nota di violino. In questa situazione non è pensabile che io possa avere l'apprensione di una nota come *oggetto*. Perché questo si possa verificare è necessario che io altre volte abbia già afferrato questo suono, che io abbia già operato una costituzione di senso. Perciò, nella situazione nella quale io odo per la prima volta una nota, essa mi si impone come uno stimolo

fluido, privo di qualsiasi carattere di identità e di fissità: è ciò che abbiamo chiamato un mero dato della sensazione. In questo caso «deve esistere una sensibilità alla nota che non è né l'apprensione dell'oggetto né il suo afferramento» [7]. Il soggetto percipiente è qui meramente *ricettivo*, non è ancora rivolto al dato sonoro neppure nella forma semplice dell'afferramento. Oppure, se consideriamo questa ricezione come caso limite dell'afferramento, dovremo dire che essa non va intesa come afferramento di un oggetto già costituito nella sua identità, ma come «un atto originario che costituisce l'oggetto in modo originario» [8].

### 3.

Su questo ambito di problemi si apre il primo capitolo di *Esperienza e giudizio*. Il suo tema principale è quello di chiarire – come dice il suo titolo – le *strutture generali della ricettività*. Si tratta cioè di penetrare più a fondo in quella sfera inferiore di meri dati di sensazione che viene raggiunta nella regressione degli strati costitutivi dell'oggetto in cui consiste quella particolare forma di riduzione che abbiamo or ora illustrata. Abbiamo visto che in questa sfera il dato sensoriale *si impone* al soggetto corporeo il quale non fa altro che *recepirla* passivamente. Questo fenomeno complessivo viene indicato da Husserl con il termine di *affezione* ed è appunto da esso che dobbiamo iniziare la nostra analisi.

Sull'introduzione di questo nuovo termine non è forse inutile qualche breve osservazione. In tedesco, la parola *Affektion* è una parola esclusivamente «filosofica» del tutto lontana dal linguaggio corrente e modellata in modo diretto sul latino *affectio*. Tutti gli inconvenienti nascono nella traduzione italiana, dal momento che in italiano essa è propria (ed è inutile sottolinearlo, in tutt'altro senso) del linguaggio corrente. Proprio per questo essa ha perduto in gran parte quella risonanza di significato che la parola latina possiede ed alla quale ci si riferisce nel suo uso filosofico. Altre difficoltà derivano dal fatto che, in tedesco, è facile – data la convenzionalità dell'introduzione di questo termine e il suo diretto riferimento al latino – introdurre

la corrispondente forma verbale di *affizieren*. In italiano si potrà ricorrere alla forma passiva «essere affetto da», ma ciò non è evidentemente privo di ulteriori complicazioni.

Dobbiamo precisare anzitutto la distinzione tra i momenti dell'*affezione*, dell'*afferramento* e dell'*apprensione* che finora abbiamo messo in luce come caratteristici del processo percettivo nel suo stadio più elementare. Una prima distinzione tra apprensione ed afferramento è già stata rapidamente chiarita. L'apprensione è l'atto nel quale l'oggetto viene percepito nella sua identità. L'apprensione è quindi in certo senso un atto di riconoscimento, e per questo abbiamo osservato che esso presuppone che io abbia già afferrato più volte il dato sensoriale, che io abbia soffermato su di esso – in precedenza – la mia attenzione, e che quindi io lo abbia già costituito come oggetto. Solo per questo, nell'apprensione io lo posso riconoscere. Il semplice afferramento o, come potremmo anche dire, la semplice «prensione» percettiva è proprio questo volgersi del soggetto all'oggetto; in particolare noi possiamo considerare questo atto – per cogliere la sua peculiarità – come se esso venisse compiuto per la prima volta. Così, se è vero che l'apprensione è nello stesso tempo un atto di prensione, dal momento che per riconoscere un oggetto debbo comunque afferrarlo, la prensione stessa può non essere accompagnata dal momento del riconoscimento apprensivo. Perciò vi è una distinzione tra i due atti, e in particolare questa distinzione può essere anche considerata da un punto di vista genetico: l'afferramento «precede» l'apprensione e questa è possibile soltanto nella reiterazione degli atti di afferramento.

La situazione descritta dal termine di affezione è ancora più complessa. Vogliamo cogliere qui quello stato che precede sia l'afferramento del dato, sia, naturalmente, l'apprensione dell'oggetto, dal momento che, in questo caso, abbiamo da un lato un dato sensoriale che si impone da sé, dall'altro un soggetto che lo riceve e lo subisce. Mentre sono intento nella lettura di un libro, e quindi la mia attenzione è tutta volta alle parole e ai significati scritti che mi sono di fronte, improvvisamente un latrato mi giunge dall'esterno e io lo odo: non posso evidentemente non udirlo, anche se posso continuare la mia lettura, senza rispondere a questo stimolo oppure chiudere il libro e affac-

ciarmi alla finestra. Il latrato, dunque, mi colpisce ed io lo subisco; ma lo stimolo che mi colpisce non può essere propriamente detto un atto e il mio subire non è tale da essere una pura e semplice passività. Si intende che qui il latrato viene ricevuto come un mero dato sonoro – e non ad esempio senz'altro con il senso «latrato di un cane», che è già particolarmente ricco. Dobbiamo invece fingere la situazione «come se lo udissi per la prima volta». Questa è appunto la situazione fenomenologica nella quale possiamo rendere descrivibile la ricezione, la situazione cioè in cui non vi è intorno a me un mondo già costituito di oggetti e che ha quindi una sua struttura relativamente rigida e fissa, ma un mero *campo sensoriale*, ancora privo di oggetti, di identità strutturali. Ora, che un campo sensoriale sia dato in questa forma non significa che esso sia di per se stesso attivo e che, esercitando questa attività, influisca su un soggetto puramente passivo. Significa essenzialmente che questo soggetto è sempre *percezione possibile* o *percezione all'inizio* ed è in rapporto a questa potenzialità percettiva del soggetto che il dato può apparire come quasi attivo, come uno stimolo. Perciò la ricezione deve essere considerata essa stessa come il grado più basso di attività del soggetto percettivo, come attività percettiva potenziale che permane costantemente. L'attributo di passività che noi continueremo ad attribuire al soggetto ricettivo, dopo questa precisazione, ha dunque un senso diverso da quello comune. La «coscienza ingenua» tende ad attribuire alla percezione stessa, anche nelle sue forme superiori, il carattere di un comportamento puramente passivo, contrapponendo a questa osservazione passiva della cosa la sua manipolazione reale e la sua modificazione: «Essa sarà perciò indotta a ritenere che il percepire e l'osservare non siano che un subire, un comportamento passivo, e a questa passività dell'accettare gli oggetti già dati non sa opporre altro, come attività, che la praxis in senso più stretto, la trasformazione delle cose già date con il por mano ad esse ovvero la produzione di proposizioni predicative che restano poi come formazioni oggettive, come prodotti» [9]. In realtà, bisogna intendere la percezione in ogni suo grado come una praxis, sia pure una praxis dell'osservare, dal momento che anche l'osservare richiede un complesso di atti corporei, un volgersi del cor-

po verso l'oggetto, un dirigersi concretamente verso di esso.

Il problema della ricezione e dell'affezione ci conduce così a considerare questo livello inferiore dell'attività percettiva che, al suo limite, è pura e semplice potenzialità. Questo carattere non spetta soltanto al corpo percettivo, ma anche al campo sensoriale. Noi abbiamo parlato finora essenzialmente di dati della sensazione, di stimoli: ma ogni dato della sensazione, ogni stimolo, pur nella sua indeterminatezza, è già qualcosa che, per così dire, si staglia da uno sfondo, il quale è in se stesso indeterminato e indefinito. Questo sfondo contiene già tutte le distinzioni e tutti gli oggetti, ma solo *in potenza* [10]. Ma prima di ogni atto percettivo, esso è essenzialmente fluido e non presenta alcun oggetto individuale: «Possiamo anche dire che prima di ogni movimento conoscitivo vi è già l'oggetto della conoscenza come *dynamis* che deve diventare *entelechia* [11].

L'attualizzazione di questa potenzialità del campo sensoriale richiede evidentemente l'attualizzazione della potenzialità percettiva del corpo stesso o, in altri termini, l'attività percettiva ridestata dallo stimolo che si rivolge ad essa reiteratamente, che quindi lo afferra ed infine lo apprende, è un'attività che costituisce l'oggetto in quanto tale. Per questo Husserl parla dell'attività percettiva come di una attività di *oggettualizzazione*. Lo stimolo che si manifesta per la prima volta non è ancora un oggetto, ma un oggetto potenziale e nel momento in cui vi è uno stimolo, un processo di costituzione oggettuale è già in atto. Lo stimolo infatti prende rilievo dal campo sensoriale, ha un suo modo di presentarsi distintamente, anche se non possiede ancora l'individualità e la rigidità strutturale dell'oggetto.

Per indicare questa forma germinale di individualità, potremmo introdurre il concetto di *emergenza*, un termine che – dopo quanto si è detto – appare del tutto naturale. Siamo così passati dalla cosa considerata nella totalità dei suoi attributi a questi stessi attributi considerati come unità fenomenologiche prese isolatamente e infine alle forme più semplici di individualità che indichiamo con il termine di *emergenze*. Questa regressione implica, d'altra parte – se consideriamo l'intero processo intenzionale – il passaggio a sintesi percettive sempre più semplici: la sintesi che dà la cosa materiale viene operata sugli strati

corrispondenti ai suoi caratteri materiali. Ma l'oggetto puramente visivo, ad esempio, presuppone a sua volta la sintesi operata sulle emergenze di un campo sensoriale puramente visivo. Si tratta dunque di risalire a quelle sintesi inferiori che «connettono necessariamente tutte le altre» [12] e di riportarle alla luce descrittivamente.

#### 4.

Abbiamo or ora osservato che il nostro problema concernente la costituzione della cosa non può essere posto immediatamente, ma richiede che si regredisca a livelli costitutivi inferiori. Né ci possiamo arrestare alla considerazione della cosa, ad esempio, in quanto è puramente visiva e quindi ad un esame del rosso come dato fenomenologico di una cosa puramente visiva, e neppure del rosso in quanto tale, come colore in sé. In realtà, disporsi sul piano della ricezione e degli stimoli significa prendere in considerazione il nostro *vedere attuale* del rosso, la nostra *impressione* del rosso come prima emergenza del nostro campo visivo. I miei occhi sono colpiti da una impressione di rosso: e la nostra descrizione deve cercare di cogliere proprio questa situazione.

Il termine di *impressione* che abbiamo usato a questo punto riporta la nostra attenzione su una tematica che abbiamo toccata in precedenza: quella del *tempo*. Naturalmente non vogliamo insistere qui su questo aspetto che è molto complesso. Ma pur all'interno dei limiti del nostro discorso è importante sottolineare che non appena cerco di chiarire il senso e i momenti di una fenomenologia della percezione ho a che fare con il problema del tempo. Il concetto di emergenza, che indica una forma ancora germinale di identità, va ricondotto a quello di *impressione*. Per questo Husserl osserva che già questa identità, puramente impressionale, che subisco passivamente come emergente dallo sfondo fluido e indistinto di un campo visivo, presuppone le *operazioni sintetiche della coscienza interna del tempo* [13]. A ciò del resto Husserl accenna anche in *Ideen II*, dove osserva che nel processo regressivo – esemplificato negli strati costitutivi della nota – «veniamo infine riportati a quei dati della sensazione che sono costituiti in modo più primitivo, cioè

che si costituiscono come unità nella coscienza originaria del tempo» [14]. Anche l'emergenza dello stimolo è un'unità, ed è per questo che la problematica temporalistica viene qui immediatamente alla luce. Infatti: «La coscienza del tempo è il luogo originario della costituzione di ogni unità identica in generale» [15]. Ma, come abbiamo visto, questa coscienza stabilisce soltanto una *forma generale*, mentre il «dato che perdura è perdurante solo come dato del suo contenuto» [16]. Ciò significa da un lato che la costituzione percettiva è necessariamente un processo temporale, dall'altro che in questo processo le sintesi operate sono sintesi contenutistiche [17].

Il problema del tempo si ripresenta anche nel momento in cui cerchiamo di chiarire i rapporti tra le emergenze di un campo sensoriale e il campo sensoriale stesso e, in secondo luogo, tra un certo campo sensoriale e un altro campo (ad esempio, tra il campo visivo e quello tattile). Anche questo è un tema che Husserl affronta nel primo capitolo di *Esperienza e giudizio*.

Ogni campo è in se stesso *omogeneo* mentre è *eterogeneo* rispetto ad ogni altro campo sensoriale. Ma accertare il senso di questa omogeneità ed eterogeneità richiede analisi particolarmente complesse. Se ci atteniamo sempre al campo visivo, la sua omogeneità ha essa stessa una struttura particolare. All'interno di essa vi sono delle emergenze da cui io sono colpito, che attirano su di sé il mio sguardo. Ad esempio, su uno sfondo bianco si *distinguono* delle macchie rosse: vi è dunque un *contrasto* in base al quale le macchie rosse prendono rilievo all'interno del campo visivo. D'altra parte, le macchie rosse – pur nell'indeterminatezza dei loro contorni e nella loro disposizione «casuale» sulla superficie bianca – sono fra loro omogenee, «si fondono a distanza» formando un campo del rosso complessivamente eterogeneo rispetto al campo del bianco. L'omogeneità del campo visivo rispetto a ogni altro campo sensoriale è dunque internamente articolata: ma ogni rapporto di somiglianza e di dissomiglianza, ogni rapporto interno di distinzione presuppone proprio questa complessiva omogeneità del campo visivo stesso. Per questo diremo anche che «le macchie rosse e la superficie bianca sono originariamente affini in quanto datità visive» [18]. È facile intuire che problemi analoghi si

pongono a proposito dell'eterogeneità dei diversi campi sensoriali tra loro.

La questione del senso di questo terreno di omogeneità, presupposto da ogni posizione di rapporti di somiglianza e di dissomiglianza, di contrasti e di fusioni, introduce direttamente alla tematica fenomenologica dell'associazione. Senza volerci addentrare a fondo in questo problema, notiamo soltanto che l'associazione di cui Husserl parla – distinguendo chiaramente il proprio ordine di considerazione da quello della psicologia associazionistica dell'ottocento – va compreso esso stesso in rapporto alla struttura temporale del decorso percettivo. Il problema dell'associazione è perciò connesso con quello della genesi [19]. D'altra parte, alla relazione associativa intesa in questo senso va riportato anche il rapporto di reciproca *indicazione* tra oggetti e il fatto che una cosa ricordi o rimandi ad un'altra, funga cioè da suo *segno*, può essere interpretato anche in questo modo: «Essa si dà in una genesi» [20]. Per questo Husserl osserva che nell'analisi del fenomeno dell'*indicazione*, contenuta nella prima delle sue *Ricerche logiche*, vi era già «il germe della fenomenologia genetica» [21].

## 5.

La direzione in cui ricerche di questo genere sono orientate in *Esperienza e giudizio* non è tuttavia quella di una esplicitazione sistematica delle strutture percettive. L'intenzione che guida Husserl in queste analisi è piuttosto quella di rintracciare la genesi fenomenologica della logica tradizionale. Questo problema viene limitato da Husserl alla genesi del giudizio predicativo e alle sue modalità, dal momento che il concetto del giudizio predicativo ha un'importanza fondamentale per la forma che la logica tradizionale ha storicamente assunto [22]. Dopo quanto abbiamo detto, sono chiare le ragioni per le quali il problema dell'origine del giudizio pone immediatamente la questione di un'illustrazione descrittiva delle strutture percettive. Ogni giudizio che abbia forma «S è p» presuppone che vi sia già un oggetto di fronte a noi, l'oggetto appunto sul quale esso si pronuncia. Prima del giudizio, vi è già «qualcosa»: ma questo «qualco-

sa» deve avere già una struttura unitaria e un'identità, dal momento che esso è già un *oggetto* ed è proprio «questa identità, che costituisce il concetto pregnante dell'oggetto» [23]. Di qui la necessità di mostrare in che modo si formino, a partire dalla *fluidità* del campo sensoriale, degli oggetti come possibili substrati di giudizio. Ma come abbiamo visto, il processo di oggettualizzazione si svolge in diverse fasi e vi saranno dunque anche diversi gradi dell'identità dell'oggetto. Non vi è un passaggio immediato dalla fluidità indistinta del campo sensoriale iniziale alla fissità e all'identità dell'oggetto. Si tratta appunto di un processo temporale. Lo stimolo iniziale prima soltanto ricevuto e poi afferrato, che cessa per ripresentarsi ancora, in modo da essere alla fine fissato nella memoria, diventa un dato permanente che può essere sempre riconosciuto ad ogni suo ripresentarsi. Ciò è vero anche per ogni campo sensoriale e per le sue interrelazioni interne ed esterne: nel processo complessivo di questa costituzione percettiva io non ho soltanto a che fare con dei semplici dati sensoriali, ma con un mondo di cose che ha una sua configurazione oggettiva. Dalla primitiva attività puramente percettiva, eventualmente suscitata dall'esterno, io posso ora rivolgermi spontaneamente verso il mondo che mi circonda nell'intento di penetrare sempre più a fondo nel suo essere. Ma questa intenzione conoscitiva non irrompe per così dire improvvisamente all'interno di questo processo percettivo. Nel momento semplice del volgersi dello sguardo e del suo posarsi sull'oggetto nell'attenzione, vi è già un'intenzione conoscitiva, anche se ancora primitiva e inconsapevole. Per questo, per Husserl, il problema della praxis percettiva è strettamente connesso con quello della praxis della conoscenza. Nella percezione si costituisce già quell'oggetto su cui il giudizio si pronuncia. Il giudizio stesso, come espressione linguistica, deve essere considerato come un momento ulteriore del processo di oggettualizzazione: esso opera un'ulteriore fissazione dell'oggetto costituito nella temporalità della percezione e mantenuto, ancora in una relativa fluidità, nella memoria e nell'abitudine. Solo in questa ulteriore fissazione linguistica si costituisce un patrimonio stabile di conoscenza e quindi solo nel momento in cui la conoscenza è affidata al linguaggio si può parlare di *scienza* [24].

## Annotazioni

### 1.

Non vi dubbio che una conoscenza più approfondita delle due opere a cui si è fatto più spesso riferimento in questo capitolo – *Ideen II* ed *Esperienza e giudizio* – avrebbe impedito la formazione di una immagine convenzionale della filosofia husserliana e della ricerca fenomenologica in generale. D'altra parte, per ragioni diverse, esse rimasero inaccessibili a un pubblico più vasto della cerchia degli stretti collaboratori di Husserl molti anni dopo la morte del filosofo. Caratteristica e ben nota è, in particolare, la reazione di Merleau-Ponty di fronte a *Ideen II* che egli poté leggere dattiloscritto. La lettura di *Ideen II* coincise per lui con la scoperta di un nuovo Husserl, che aveva ben poco in comune con l'immagine del filosofo che si era ormai da tempo affermata anche negli ambienti francesi. D'altra parte, è significativo anche che Merleau-Ponty, anziché rimettere in gioco l'intera interpretazione della filosofia husserliana, si accontenti di contrapporre questo Husserl delle analisi percettive all'Husserl eidetico ed essenzialista – cosa che prova la difficoltà, che ha anche delle motivazioni oggettive, di situare in maniera adeguata quest'opera all'interno della ricerca husserliana nel suo complesso. La prima edizione di *Ideen II* fu possibile solo nel 1952, quando uscì, a cura di Marly Biemel, come vol. IV della *Husserliana*.

Quanto a *Esperienza e giudizio*, il suo destino è ancora più paradossale, dal momento che – come racconta Landgrebe, redattore materiale dell'opera – essa venne stampata nel 1939 ma, in seguito alle vicende della guerra, non venne posta in commercio, ad eccezione di un numero ridottissimo di esemplari. Cosicché si può dire che essa ebbe la possibilità di raggiungere il pubblico soltanto dopo il 1949, quando la Claassen-Verlag di Amburgo intraprese la ristampa dell'opera (si veda la *Prefazione* di Landgrebe a *Esperienza e giudizio*, trad. it., pp. IX-XIII).

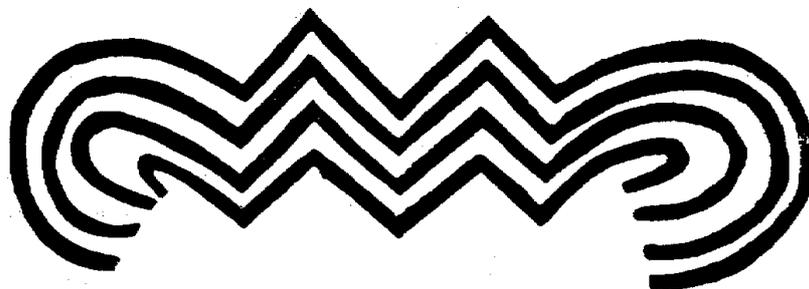
## 2.

<Per un'analisi del materiale manoscritto che Landgrebe ha utilizzato ai fini della stesura di *Esperienza e giudizio* si veda D. Lohmar, *Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk «Erfahrung und Urteil»*, in «Husserl Studies» 1996 (13), pp. 31-71. Per una ripresa delle tematiche di esperienza e giudizio in rapporto alle questioni del pensiero si veda G. Piana, *Elementi di una dottrina dell'esperienza. Saggio di filosofia fenomenologica*, Il Saggiatore; Milano 1979, in particolare il capitolo quarto. Per un'analisi attenta di *Esperienza e giudizio* si veda P. Spinicci, *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di «Esperienza e giudizio» di Edmund Husserl*, La nuova Italia, Firenze 1985.

Una discussione approfondita delle tematiche presentate in questo capitolo è contenuta in E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Husserliana, vol XI, a cura di M. Fleischer, L'Aia 1966, il cui testo principale, cioè l'intero corso delle lezioni è stato tradotto in italiano come *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. di V. Costa, a cura di P. Spinicci, Guerini, Milano 1992; anche la citata *Dingvorlesung* è stata pubblicata come volume XVI della Husserliana, E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, a cura di U. Claesges, L'Aia 1973. Sulla questione dello spazio si veda anche in italiano E. Husserl, *Libro dello spazio*, a cura di V. Costa, Guerini, Milano 1996, che contiene, oltre a testi redatti tra il 1891 e il 1896, anche la *Costituzione sistematica dello spazio* del 1916; si veda anche l'introduzione di V. Costa al volume, *Introduzione alla fenomenologia dello spazio*. Inoltre: G. Piana, *Il luogo e lo spazio*, in *La notte dei lampi. Quattro saggi sulla filosofia dell'immaginazione*, Guerini, Milano 1989.

Sul problema di una fenomenologia della percezione: M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Milano 1965; H. U. Asemissen, *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, Colonia 1957; A. Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, Desclée de Brouwer, Bruges 1957; C.F. Graumann,

*Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*, Berlino 1960; U. Melle, *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*, Nijhoff, L'Aia 1983; sulle questioni relative alla nozione di affezione, fusione, ricettività e costituzione della cosa spaziale si veda V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Husserl*, Vita e pensiero, Milano 1999; si vedano inoltre E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Nijhoff, L'Aia 1972; U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Nijhoff, L'Aia 1964> (VC).



## Note al Capitolo sesto

[1] *Idee*, I, trad. it., p. 59.

[2] *ivi*, II, p. 578

[3] *ivi*, p. 424.

[4] *ivi*, p. 421.

[5] *ivi*.

[6] *ivi*, p. 421.

[7] *ivi*, p. 422.

[8] *ivi*.

[9] *Esperienza e giudizio*, trad., it., p. 58 (61). – Per comodità del lettore, anche per *Esperienza e giudizio*, come abbiamo fatto per gli altri testi husserliani, rimandiamo alla traduzione italiana corrispondente. Tuttavia, essa non è sempre utilizzabile ed abbiamo perciò ritenuto necessario in molti casi modificare i passi citati in modo da renderli più conformi al testo tedesco. Il numero tra parentesi e in corsivo indica la pagina corrispondente dell'ed. ted., *Erfahrung und Urteil*, Claassen Verlag, Amburgo 1954 (II ed.) <Di questo testo esiste adesso anche una buona traduzione francese a cura di D. Souche-Dauges, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une génèalogie de la logique*, PUF, Parigi 1970>.

[10] *ivi*.

[11] *ivi*, p. 24.

[12] *ivi*, p. 73.

[13] *ivi*, p. 73.

[14] *Idee*, II, trad. it., p. 423.

[15] *Esperienza e giudizio*, trad. cit., p. 73.

[16] *ivi*. <La costituzione della coscienza interna del tempo è una condizione di possibilità senza la quale nessuna esperienza sarebbe possibile, ma ciò non vuol affatto dire che essa sia, viceversa, sufficiente a far sì che si realizzi l'esperienza, che appaia un mondo. Il modo in cui la soggettività diviene cosciente della sua vita futura e passata è, sulla base della sola temporalità, incompleto, «esso sarebbe privo di significato per l'io se non vi fosse alcun ridestamento» (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, op. cit., p. 125, trad. it., p.177). È lo stes-

so Husserl a specificare che la coscienza del tempo è solo «una coscienza che produce una forma generale», per cui l'analisi intenzionale della coscienza del tempo e del suo operare è «sin da principio un'analisi astrattiva» *ivi*, p. 128 trad. it., p.180. Nessuna struttura stabile della coscienza potrebbe costituirsi se non vi fosse la possibilità della rimemorazione, e questa non si darebbe se non vi fosse la possibilità di rimandi associativi, consentiti da una molteplicità di contenuti. Non ci sarebbe alcuna rimemorazione in una coscienza interamente uniforme, poichè i rimandi intenzionali che caratterizzano la catena coscienziale non troverebbe «appigli». L'astrattezza dell'analisi temporale deriva dunque dal fatto che «essa astraie proprio dal momento contenutistico» (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, op. cit., p. 128, trad. it., p.181.). Con la tematica dell'associazione accediamo invece alle *strutture fondamentali che regolano la vita di coscienza*, e oltrepassiamo quel carattere formale che caratterizza invece ancora le sintesi della coscienza originaria del tempo. Proprio per questo Husserl scrive che «la fenomenologia dell'associazione è, per così dire, una prosecuzione ad un più alto livello della teoria della costituzione originaria del tempo. L'associazione estende infatti l'operazione costitutiva a tutti i livelli dell'appercezione» (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, op. cit., p. 118, trad. it., p. 170). (VC)>

[17] *ivi*, p. 74.

[18] *ivi*, p. 74.

[19] *ivi*, pp. 75-76.

[20] *ivi*, p. 73.

[21] *ivi*, p. 75.

[22] *ivi*, p. 3.

[23] *ivi*, p. 61.

[24] *ivi*, pp. 61-62.

## VII. Il problema di una fenomenologia del bisogno



1. Il privilegio dell'esperienza percettiva e la sua problematicità
2. Il soggetto come corpo vivente
3. Idea di una fenomenologia del bisogno
4. Nota conclusiva



## 1.

Nonostante la molteplicità delle direzioni di ricerca che abbiamo visto aprirsi di fronte a noi nello sviluppo del nostro discorso, il problema del soggetto è sempre rimasto al suo centro ed ha rappresentato, in certo senso, il nostro filo conduttore. Così, abbiamo cercato di delineare la tematica del tempo, poichè questo problema sorgeva direttamente dalla considerazione del soggetto come forma pura; ed abbiamo affrontato, nelle sue linee essenziali, la questione di una fenomenologia della percezione per il fatto che il soggetto nella sua concretezza si presenta anzitutto come corporeità percettiva. Naturalmente, tra questi due concetti del soggetto vi è una stretta relazione dal momento che se consideriamo l'attività percettiva e il suo operare costitutivo non possiamo prescindere da quella struttura temporale che ci si è rivelata direttamente nella considerazione della riflessione. Inoltre, se dovessimo riprendere il nostro discorso da un punto di vista genetico, dovremmo senza dubbio rovesciare il nostro ordine di esposizione, dal momento che si tratterebbe di ritrovare i momenti fenomenologici del processo che conduce all'autocostruzione riflessiva. Infatti, io posso operare astrattamente rendendo tematico il soggetto riflettente oppure il soggetto percettivo, ma posso anche porre il problema del processo nel quale il corpo percipiente giunge a nominarsi nell'io, accertando così – sempre all'interno dell'immaginazione fenomenologica – in che modo si formi quella distanza tra il soggetto e il suo corpo alla quale abbiamo già accennato e che è un fatto a tutti ben noto. In questo senso, è necessario affermare che esiste una genesi del soggetto nella stessa misura in cui esiste una genesi delle formazioni oggettive. Del resto ciò è stato osservato anche in precedenza, senza approfondire la cosa da questo punto di vista. Infatti, si può interpretare la connessione notata tra l'attività percettiva e l'attività propriamente conoscitiva da un lato come un processo di formazione costitutiva di oggetti complessi di ordine superiore, dall'altro come evoluzione del soggetto percettivo che dalla ricezione passiva dello stimolo e dalla sua reazione immediata ad esso diventa in grado di rivolgersi spontaneamente ai

suoi oggetti, di conservare nel ricordo le esperienze passate, di operare immaginativamente sui dati presenti e passati, di creare formazioni quasi-percettive, ecc. L'oggetto percettivo, l'oggetto immaginato, l'oggetto «astratto» possono essere considerati come formazioni a cui corrispondono momenti diversi del soggetto costituente.

Ma anche senza tentare un'esplicitazione di questo genere, una cosa è assolutamente certa. Nel procedere dall'esperienza ricettiva sino alle formazioni superiori della percezione, io posso costituire la cosa materiale o un mondo di cose, ed anche un mondo puramente possibile sino a pervenire ai sistemi di oggettività ideali dai quali è scomparsa l'idea stessa di «mondo». Ma nessuna intenzionalità di altro genere, nessun significato pratico o strumentale, nessun predicato di valore può a un certo punto irrompere in questo processo. E correlativamente il soggetto potrà essere percettivo, immaginativo o attivo puramente nell'astrazione, ma non assumerà mai il senso di un soggetto che interviene praticamente sull'oggetto, per modificarlo nella sua forma, per utilizzarlo, e così via. La percezione, abbiamo detto, è una praxis, ma in questa praxis specifica – che si trova all'origine dell'atteggiamento teoretico o conoscitivo nessun significato pratico può alla fine inerire all'oggetto. E il mondo costituito in esso sarà sempre un mondo di cose materiali oppure, eventualmente – nei gradi geneticamente superiori dell'attività conoscitiva – un ordine di oggetti immaginari e astratti. E questo mondo non è – come sappiamo – quello che mi è immediatamente alla mano, che mi si offre anzitutto nei suoi significati storici e pratici, nei suoi oggetti d'uso e di valore. Tutto ciò è del resto naturale, dal momento che per rendere tematico il soggetto percipiente io ho neutralizzato tutti gli attributi che mi appartengono in quanto io sono questa persona e nello stesso tempo il mondo che mi circonda è stato ridotto a mera natura. Ora, l'essere personale è in senso molto generale «pratico» ed essenzialmente pratica è anche l'esperienza che io ho in quanto persona del mio mondo circostante. «Gli oggetti esperiti, in quanto oggetti di questo senso dell'esperienza, stimolano il mio desiderio oppure rispondono a certi bisogni in relazione con certe circostanze coscienzialmente costituite, per es. in relazione con il

bisogno di nutrizione che di continuo si ridesta. Più tardi possono essere appresi in quanto adatti a rispondere a simili bisogni oppure in quanto utili a una certa proprietà; allora, dal punto di vista dell'apprensione, sono presenti come mezzi di nutrizione, come oggetti di utilità di un genere qualsiasi: materiali combustibili, zappe, martelli, ecc. Io per es. vedo il carbone come un combustibile; lo riconosco e lo riconosco come utilizzabile e come utile al riscaldamento, come un materiale atto a produrre calore. – Io vedo che qualcosa brucia oppure è arroventato; mi avvicino un po' di più e mi accorgo che da esse irradia calore; io so questo anche in base all'esperienza, e l'oggetto è 'caldo' anche se io non ho la sensazione di gradi calorici. Il calore è una qualità obiettiva, che si manifesta attualmente nelle sensazioni di calore e nelle apprensioni dell'irradiazione del calore dall'oggetto. L'oggetto diffonde calore, e il calore in quanto qualità obiettiva dell'oggetto è un calore immodificato, un calore sempre uguale, mentre io, spostandomi a una maggiore o minore distanza, ho sensazioni di calore diverse. Io esperisco inoltre che l'oggetto sfregato oppure acceso per contatto con un corpo che già brucia o è arroventato, si arroventa a sua volta: è una materia 'combustibile' (e ciò, dapprima, senza una relazione pratica). Ora posso utilizzarlo come combustibile, lo valuto come un possibile diffusore di calore, oppure lo valuto in relazione con il fatto che, mediante esso, posso ottenere il riscaldamento di una camera e suscitare così, per me o per altri, gradevoli sensazioni di calore. Io ne ho un'apprensione da questo punto di vista: posso utilizzarlo a questo scopo, mi è utile a questo scopo; anche altri hanno un'apprensione analoga; allora l'oggetto ottiene un valore d'uso intersoggettivo, nell'associazione degli uomini viene valutato e merita di essere valutato in quanto utilizzabile a questo scopo, in quanto utile agli uomini, ecc. In questo senso viene 'considerato' immediatamente; ulteriormente viene considerato una 'merce' che può essere venduta a quello scopo, ecc.» [1]. Il concetto di esperienza percettiva – che si sviluppa poi come esperienza propriamente conoscitiva – non coincide dunque con quel concetto «quotidianamente concreto e familiare» di esperienza, il quale rimanda «al comportamento praticamente attivo e valutativo piuttosto che, in modo specifico, a

quello conoscitivo e giudicativo» [2]. Si tratta indubbiamente di un concetto più esteso rispetto a quello puramente conoscitivo. Ma il problema reale sta nel fatto che l'orizzonte del mondo, nel quale io vivo «non è determinato soltanto dai caratteri familiari dell'ente derivanti dalla praxis della conoscenza, ma anche anzitutto da quelli derivanti dalla praxis vitale quotidiana della manipolazione» [3]. Se dunque assumiamo un concetto generalizzato della praxis, all'interno del quale distinguiamo una praxis che si rivolge percettivamente alle cose (e quindi in modo conoscitivo o «teoretico») da una praxis che invece «pone mano» ad esse per modificarle e riplasmarle all'interno di un sistema di fini, è lecito chiedere che tipo di rapporto intercorra fra l'una e l'altra, se vi sia una connessione essenziale o una reciproca indipendenza. Si tratta, come è facile comprendere, del problema, che ha tutta una sua storia, del rapporto praxis-teoria, che in sede fenomenologica si pone in modo del tutto peculiare, abbracciando un arco di temi che in gran parte non vengono considerati nella sua elaborazione tradizionale. Naturalmente, come abbiamo già avuto occasione di osservare, non incontriamo alcuna difficoltà di principio se ci accingiamo ad un'analisi fenomenologica dell'oggetto pratico in quanto tale. Il fatto che ora non mi interessi di questo oggetto per ciò che esso è in se stesso, ma che io mi occupi di esso utilizzandolo come uno strumento implica soltanto che nella illustrazione fenomenologica io faccia riferimento all'atteggiamento intenzionale corrispondente dell'utilizzazione. Tenendo della molteplicità degli atteggiamenti possibili e del fatto che io sono libero di assumere ora questo ora quell'atteggiamento, si tratterà soltanto di accertare in che modo essi sono intrecciati l'uno con l'altro in ogni caso determinato. Se ad esempio consideriamo l'esecuzione di una attività lavorativa, la percezione che accerta, per così dire, l'oggetto del lavoro nel suo essere e l'attività lavorativa che lo modifica e lo riplasma concretamente sono insieme connesse in modo tale che la trasformazione della cosa tendente a fare di esso un «utilizzabile» poggia sulla percezione della cosa in quanto tale nella sua forma primitiva ed un accertamento della cosa stessa come prodotto finito precede l'attività del «mettere da parte» per il suo uso futuro[4]. Ma la cosa muta completamente di aspetto se si

considera che, in Husserl, la costituzione puramente percettiva presenta per così dire un carattere *privilegiato* in quanto è in essa che vengono elaborate le basi per le ulteriori formazioni costitutive, comprese quelle propriamente pratiche. È in questo senso che Husserl sostiene *la preminenza dell'esperienza intesa in senso ristretto*, con una consapevolezza metodologica che non troviamo, ad esempio, e per ragioni non casuali, in un Merleau-Ponty. È possibile rifarsi all'esperienza in senso ristretto, osserva Husserl, per il fatto che «sia il fare pratico che quello puramente conoscitivo è fondato sull'esperienza in *questo senso*» [5]. Se l'esistenza del mondo è il presupposto dell'interesse conoscitivo, essa lo è anche di quello pratico. Ogni mio atto diretto praticamente alle cose, presuppone l'esistenza del mondo circostante come orizzonte, non meno di ogni atto diretto ad esse nella praxis conoscitiva [6]. Lo stesso si deve dire per il campo dell'affezione: esso può anche essere stimolo di un agire pratico, e nel momento in cui si procede dalla passività a un comportamento pratico «è già da sempre presupposta una primitiva attività di conoscenza, un cogliere l'ente come determinato in questo o in quel modo, un frammento di esplicazione» [7]. Tuttavia il privilegio della praxis percettiva non è in sé affatto ovvio, ma va giustificato fino in fondo rispetto a quella *praxis della vita* che è la praxis nella quale io stesso sono, nella totalità dei miei interessi. *Di qui il fatto che Husserl anzitutto neghi questo privilegio per riaffermarlo poi sotto precise condizioni*: «L'io che vive concretamente nel suo mondo circostante, dedito ai suoi scopi pratici, non è affatto prima di tutto un io osservante. Per l'io, preso nel suo concreto mondo della vita, osservare un essere è un atteggiamento che esso può assumere occasionalmente e provvisoriamente senza che quest'atteggiamento possieda una particolare eccellenza» [8]. Del resto, questa constatazione poggia su uno dei motivi di fondo della critica husserliana all'assolutizzazione dell'atteggiamento teoretico che caratterizza per essenza l'operare dello «scienziato della natura». Nella nostra vita quotidiana, osserva Husserl in *Ideen II*, non vediamo sempre il mondo da un punto di vista naturalistico «come se fossimo sempre intenti a praticare la fisica o la zoologia, quasi che il nostro interesse teoretico ed extrateoretico dovesse immancabilmente

puntarsi sullo psichico in quanto fondato nel corpo proprio, in quanto realmente dipendente dal corpo proprio e con esso intrecciato in un senso reale-causale. Ciò non avviene sempre nemmeno per lo zoologo e per lo psicologo naturalista; semplicemente, questi scienziati hanno assunto l'abitudine stabile, di cui in genere non riescono più a dirompere i limiti, per cui, appena assumono l'atteggiamento *scientifico*, esso è immancabilmente un atteggiamento naturalistico (o, ed è lo stesso, un atteggiamento puntato verso la realtà 'obiettiva'). Hanno insomma paraocchi abituali. In quanto studiosi, non vedono più che la 'natura'. Ma in quanto persone, essi, come chiunque altro, vivono e sanno di essere costantemente soggetti del loro *mondo circostante*. Vivere come persona significa porre se stessi come persona, trovarsi in rapporti coscienziali con un 'mondo circostante' e porsi in simili rapporti. Da una considerazione più precisa risulterà anzi come non si tratti qui di due atteggiamenti ugualmente legittimi e sistemabili su uno stesso ordine, oppure di due appercezioni parimenti legittime e insieme compenetrantesi, bensì che l'atteggiamento naturalistico è subordinato a quello personalistico e che attraverso l'astrazione o, meglio, attraverso una specie di auto-oblio dell'io personale, ottiene una certa autonomia, assolutizzando così, e in modo illegittimo, il suo mondo, la natura» [9]. Ma a questo motivo di fondo, che implica l'affermazione dell'antiorità del mondo storico-culturale rispetto a quello puramente scientifico-naturale, si ricollega il motivo nuovo secondo il quale in realtà «la successiva riflessione filosofica sulla struttura del mondo dell'esperienza immediata, sul nostro mondo della vita, mostra che alla percezione osservativa conviene un carattere di eccellenza per il fatto che essa scopre ed assume come suo tema le strutture del mondo che stanno alla base di tutto, anche di ogni comportamento pratico, sebbene non divengano in generale tematiche» [10]. E ancora: «Affinchè qualcosa possa essere data come usabile, temibile, repellente, attraente o in qualsiasi altro modo, essa deve in certo modo esserci presente come coglibile coi sensi, data in esperienza sensibile immediata, anche se noi non ci inoltriamo nella percezione di essa e non tentiamo quindi di esplicitarla, coglierla in pura osservazione, esplicitarla nelle sue qualità senso-

rialmente percepibili, ma se, sulla base di questa sua presenza sensibile, attrae immediatamente a sé il nostro interesse pratico o affettivo, dandosi a noi come questo ente utile, attraente o repellente. Ma tutto ciò si fonda appunto sul fatto che si tratta di un sostrato dotato di qualità esperibili in semplice esperienza, alle quali riconduce sempre la via di una possibile esplicitazione» [11]. Tuttavia, questa spiegazione, nonostante la sua evidenza, lascia aperto più di un problema. Se è vero infatti che ogni interesse o impegno pratico verso la cosa presuppone la cosa stessa nel suo essere, d'altra parte l'intenzionalità semplicemente percettiva per quanto possa arricchirsi di mediazioni non può per principio essere produttiva di quella complessa significatività storico-umana, nella quale il mondo circostante ci è dato anzitutto nella nostra esperienza concreta. Riconoscere nell'esperienza percettiva un momento necessario dell'esperienza concreta non significa ancora aver mostrato in quale forma fondamentale si presenti questa connessione: questo problema appare perciò soltanto differito. Esso ricompare in tutta la sua evidenza nel momento in cui consideriamo l'intera questione da un punto di vista genetico. Così come il discorso che abbiamo condotto sino a questo punto può anche essere interpretato come una indicazione della genesi del soggetto teoretico, del soggetto che opera nell'interesse della conoscenza – la stessa impostazione genetica può essere riproposta per il soggetto pratico, cioè per il soggetto propriamente *storico*, che ha fra le sue facoltà quella di dirigersi liberamente verso il mondo che lo circonda per conoscerlo nel suo essere e per modificarlo.

## 2.

Per impostare questo nucleo di problemi, noi dobbiamo ancora una volta dirigere la nostra attenzione sulla riduzione alla corporeità nella quale abbiamo determinato un primo concetto del soggetto. Noi eravamo pervenuti a identificare il soggetto e il suo corpo e in base a questa identificazione abbiamo anche parlato di corpo-soggetto. Abbiamo quindi inteso questa corporeità essenzialmente come facoltà di percezione. Solo che dobbiamo ora notare qui un fatto, molto semplice, che in precedenza era

stato solo tacitamente presupposto. Il corpo a cui siamo pervenuti nella nostra riduzione è infatti un *corpo vivo* e soltanto per questo esso è anche un corpo percettivo. Questa constatazione elementare ci indica che, in realtà, nell'assumere semplicemente e direttamente la corporeità come percezione avevamo già operato una limitazione nella considerazione dell'essere del corpo. Infatti, ciò che ci interessa qui non è la vita del corpo come condizione del suo essere percettivo, ma il fatto che la considerazione del suo semplice operare percettivo è limitativa rispetto alla considerazione del corpo stesso, nella sua totalità, come corpo vivo. Oppure, in altro modo: la praxis corporea della percezione deve essere considerata come interna alla praxis della vita del corpo. La riduzione alla corporeità va dunque reinterpretata da questo punto di vista, nel quale è anzitutto determinante l'indicazione del corpo-soggetto come corpo vivo. Noi infatti abbiamo proceduto dalla posizione dell'io-polo all'identificazione del mio corpo come centro di convergenza dei miei atti intenzionali. Ora dobbiamo identificare questo corpo-soggetto con il fatto che esso è un corpo vivo. Un *corpo senza soggetto* è un *corpo senza vita* e la riduzione che abbiamo operato in precedenza ottiene il suo senso ultimo nel raggiungimento di questo «residuo» che sono io stesso unicamente come *corpo che vive*. Per questo posso dire che il mio corpo vivente è l'ultimo limite della mia vita soggettiva. E la vita del corpo puramente come tale è la prima e fondamentale determinazione di me stesso *in quanto sono un soggetto*.

Se ci è sembrato ovvio che la corporeità viva sia una condizione di ogni operare attivo del corpo, e quindi anzitutto del suo operare percettivo, non così ovvia sembra l'idea che un corpo *in quanto soltanto vivo sia già un soggetto*. Potremmo dire anzi che questa asserzione rappresenta il punto estremo a cui perviene la dissoluzione fenomenologica di ogni ipostatizzazione idealistica del soggetto. La facoltà di rivolgersi a se stesso del soggetto nella riflessione si fonda sulla facoltà originariamente propria del corpo stesso, in quanto organo di percezione, di autopercepirsi. Un soggetto che sia *soltanto* facoltà di rivolgersi a se stesso *nel pensiero* non esiste. Esso presuppone un corpo: non nel senso che esso deve semplicemente *avere* un corpo, ma an-

zitutto nel senso che deve *esserlo*. E anche infine nel senso che il «soggetto» come identità costituita nel pensiero ha la sua origine nell'identità del corpo con se stesso che il corpo costituisce nell'autopercezione. Tuttavia ciò non basta ancora. Il corpo è già un soggetto puramente in quanto è vivo e prima ancora di «apprendersi» nella sua identità rivolgendosi percettivamente a se stesso. Questo è il problema di fronte al quale Husserl si trova in un complesso paragrafo di *Ideen II*, dove tenta una indagine sulla «costituzione dell'io personale prima della riflessione». «Il grande problema» scrive Husserl «è questo: l'io personale si costituisce sulla base di riflessioni dell'io, si costituisce cioè originariamente sulla base della pura autopercezione e della pura autoesperienza?» [12]. La risposta di Husserl è negativa. Il soggetto che io stesso sono è il soggetto della sua vita – e vivendo esso si evolve. Ma questo soggetto puramente vivente non ha anzitutto esperienza di se stesso: è rivolto verso le cose in una attiva riplasmazione. Esso non è «in virtù dell'esperienza», ma della vita. Si può osservare che questa risposta è oscura: che in essa non si parla esplicitamente della corporeità e che quindi, forse, la nostra è soltanto una interpretazione.

Noi crediamo tuttavia che si tratti di una interpretazione ben fondata. Verso la fine del paragrafo leggiamo che questo soggetto «costituisce» il proprio mondo circostante «e in questo processo è motivato, sempre di nuovo motivato, non in un modo qualunque, bensì sempre nell'atteggiamento dell'*autoconservazione*» [13].

D'altra parte, sarebbe per noi privo di senso ridurre questo problema a una semplice questione esegetica. In realtà non si tratta tanto di verificare una certa impostazione di discorso su alcuni testi, quanto piuttosto di cogliere un nodo problematico che può rivelarsi produttivo. Questo nodo noi lo rileviamo, in particolare, nella considerazione husserliana della costituzione del soggetto storico-pratico, di ciò che Husserl definisce *io personale*, e naturalmente anche della corrispondente costituzione del mondo circostante di questo soggetto, del mondo propriamente storico. Ora, nonostante la massa di ricerche che Husserl dedica a questo ambito di problemi, si tratta – qui più che altrove di materiale non sufficientemente elaborato, e di ciò è una

prova eloquente la terza sezione di *Ideen II*. Ma vi sono – tra i molti problemi toccati nel tentativo di impostare questa tematica – due idee che hanno per noi, in questo contesto, una particolare importanza. Anzitutto: ciò che caratterizza l'essere personale (storico) del soggetto è la sua praticità; e in secondo luogo: il soggetto personale non ha «origine» nel corpo in quanto facoltà di percezione e quindi di autopercezione, ma in quanto esso è anzitutto un corpo vivente. Ciò spiega anche per quale motivo il problema del bisogno, che affiora qui e là in un'opera come *Ideen II* come una fra le altre esemplificazioni illustrative assuma invece un'importanza centrale in alcuni dei manoscritti più tardi.

### 3.

Il problema di una *fenomenologia del bisogno* si pone dunque nel momento in cui rivolgo la mia attenzione al vivere del corpo in quanto tale come base di ogni vita soggettiva in generale. Ciò che noi consideriamo fin dall'inizio è la costante *permanenza* del corpo nella sua vita, dal momento che non avrebbe senso attribuire al soggetto vivente quel carattere di pura potenzialità che abbiamo invece riconosciuto come proprio sia del soggetto riflessivo che di quello percettivo. In ogni momento, questo corpo è già vivo e permane tale. Non vi è dunque una potenzialità della vita, così come vi è una potenzialità della riflessione e della percezione. Il corpo si trova sempre nell'attualità della vita, in ogni momento è vita attuale che permane attuale. Ma si tratta di una permanenza attiva che proprio per questo si distingue dalla semplice persistenza delle cose. Vi è un costante cedere della vita ed una sua costante ripresa e l'essere vivo del corpo è una tensione, attivamente mantenuta, tra la vita stessa e il suo venir meno. Perciò diciamo che il corpo si mantiene in vita e indichiamo la permanenza del corpo vivo come un mantenersi costantemente nell'attualità e non come un restare identico a partire dal passato, attraverso il presente, verso il futuro.

Il permanere nell'attualità, in questo senso concreto, è dunque, per il corpo vivo, permanere nella mancanza della vita e nella tensione del suo superamento. Il nome che definisce questa

mancanza, dando ad essa un significato noto a ognuno e privo di misteri, è il *bisogno*. E il suo superamento, il movimento della sua integrazione e del suo riempimento è il movimento del suo soddisfacimento concreto. Il bisogno attuale come tensione verso il suo oggetto e l'attività concretamente corporea del suo soddisfacimento, all'interno della quale si apre un nuovo bisogno: questo è il senso del permanere attuale del corpo vivo. La permanenza della vita del corpo ci appare come *permanenza del corpo vivo nel bisogno* e possiamo dire perciò che, *nell'esperienza del bisogno, il corpo ha esperienza del suo stesso vivere*.

Per questo una fenomenologia del soggetto vivente si pone anzitutto come fenomenologia del bisogno o, più in generale, del corpo stesso come *sistema di bisogni*. Questo genere di analisi non pone, dal punto di vista metodologico, problemi diversi da quelli che pone una ricerca fenomenologica di qualsiasi altro genere. Anche in questo caso mi riferisco all'esperienza soggettiva. Il carattere di certezza che abbiamo riconosciuto al *cogito* è proprio anche dell'esperienza vissuta del bisogno: possiamo anzi affermare che il bisogno non è che una modalità del *cogito* – per quanto forzato possa sembrare ora l'impiego di questa formula. È assolutamente certo che se ho la sensazione della fame, ho questa sensazione della fame e la fame è per me questa sensazione determinata. Ogni nostra riflessione, ogni nostro concetto deve avere la sua giustificazione in questa evidenza e unicamente in essa. Certo, la «fame» in questo senso non è un concetto «scientifico» nella comune accezione del termine: e del resto non è «scientifico», in questa accezione, neppure il concetto di «corpo vivo». Nello sviluppare una ricerca di questo genere, noi non ci occupiamo della fame e della sua soddisfazione come di un processo che concerne questa determinata struttura organica e cellulare. Noi ci atteniamo unicamente a ciò che già sappiamo sulla fame o sul corpo vivo nella nostra esperienza diretta e non pretendiamo affatto che le nostre nozioni si sostituiscano a quelle elaborate dalla scienza. Si tratta di un ambito di discorso di cui è anzitutto necessario sottolineare l'essenziale diversità. Se ad esempio io considero l'esperienza soggettiva di un oggetto che stimola la mia fame, la «causalità» che mi spinge verso di esso ha un carattere essenzialmente diverso dalla causalità intesa

in senso fisicalistico: «L'oggetto mi stimola in virtù delle sue *qualità esperite*: non delle qualità fisicalistiche, di cui io posso anche non sapere nulla e che, anche quando so di esse, possono anche non essere vere. L'oggetto (nell'ambito delle intenzionalità dell'esperienza oppure di un sapere sperimentale indiretto, in virtù delle proprietà che così gli vengono attribuite) mi stimola a mangiare. Questo oggetto è un bene rientrante nella classe dei mezzi di alimentazione. Io mi accingo a mangiarlo. Questo è un nuovo genere di 'effetto' soggettivo-oggettivo» [14]. Lo stesso si può dire per ogni altro operare corporeo, come il muovere, lo spingere, il trascinare, e così via: «Certo, il prodursi del movimento *meccanico* della mia mano e la sua azione meccanica sulla sfera che viene 'spinta' è un processo fisico-reale. Ma allo stesso titolo, l'oggetto 'quest'uomo', 'questo animale', partecipa con la propria 'psiche' a questi eventi, e il suo 'io muovo la mano, il piede' è un processo psicofisicamente intrecciato, che va spiegato da un punto di vista reale-causale nel contesto della realtà psicofisica. Ma qui non si dà un processo psicofisico, bensì un rapporto di ordine intenzionale: io, il soggetto, muovo la mano; ciò che questo significa per un modo di considerazione soggettivo esclude qualsiasi ricorso a processi cerebrali, a fenomeni nervosi, ecc.» [15].

Questo è il punto di vista che deve essere fatto valere anche in rapporto al problema che qui ci interessa più direttamente, in modo da evitare sia di cadere nel tentativo di costruire una «filosofia della vita» che ci illumini sulla sua essenza, sia di pretendere di elaborare una filosofia «legittima» della vita «fondandola» su qualche dubbia generalizzazione di nozioni sviluppate all'interno delle scienze.

Inoltre, per lo stesso orientamento della nostra ricerca, non si pongono neppure, inizialmente, quelle domande che sembrano invece richiedere una risposta immediata, se ci si pone da un punto di vista oggettivo. Viene spontaneo, ad esempio, chiedere se nel porre le cose in questo modo, nell'impostare cioè la questione della praticità storica del soggetto a partire dalla considerazione del suo essere anzitutto un corpo vivo, non si riesca poi alla fine a giustificare il carattere di storicità, che sembra appunto contraddistinguere la vita di questo animale che si chiama

uomo da quello degli animali delle altre specie. Ma si tratta di un problema che può essere rimandato. Nella nostra attuale finzione riduttiva nulla sappiamo del fatto che il tempo della vita della specie umana può assumere il senso di un tempo storico, e nemmeno sappiamo dell'esistenza di animali di altre specie come del resto di animali che il corpo vivo possa riconoscere come appartenenti alla propria specie. Si tratta di una questione che dovrà essere affrontata nel momento in cui ci imatteremo nella questione della costituzione *intersoggettiva*, che su questo piano di discorso significa: costituzione da parte di questo corpo vivo di un altro corpo vivo come sistema di bisogni. Perciò, non si richiede fin d'ora da parte nostra alcuna decisione sul significato della storicità del tempo umano in rapporto al tempo della vita animale. All'inizio, ci muoviamo in una situazione solipsisticamente delimitata – anche se, come si può intuire fin d'ora, il «superamento» di questa situazione avrà un senso necessariamente diverso da quello che caratterizza la costituzione puramente percettiva dell'altro corpo inteso esso stesso come puramente percettivo.

Senza volersi inoltrare in questo campo, ci basta fissare ora la possibilità e la legittimità di una analisi fenomenologica del corpo vivo come sistema di bisogni e sottolineare l'importanza essenziale che essa assume.

Da un lato, infatti, il bisogno ha un carattere intenzionale che va chiarito nella sua struttura specifica, dall'altro l'intenzionalità del bisogno – se viene considerata all'interno del nostro discorso complessivo – si trova alla base di ogni altra forma di intenzionalità. Mi sembra giusto far notare a questo proposito che nulla illustra meglio il senso generale della «coscienza intenzionale» del rapporto che è immediatamente messo in atto dal bisogno. Il bisogno è per essenza *bisogno di qualche cosa*. L'oggetto è già dato nel momento in cui un bisogno è desto: ma come un'assenza, come un vuoto che deve essere riempito. Per questo il corpo nel bisogno è gettato per così dire fuori di sé, «si rivolge» a qualche cosa di completamente altro, che deve fare proprio distruggendolo nella sua esterità.

Ma anche: l'oggetto del bisogno, che è sempre al di fuori del corpo, di fronte ad esso – assente o non ancora raggiunto – è

in realtà sempre il corpo stesso che vive. Nel soddisfacimento del bisogno singolo, che è sempre integrato nel sistema, ciò che si soddisfa è la vita stessa. Il corpo vivo è dunque, nel bisogno, rivolto a qualcosa di totalmente altro; alle «cose» da cui è circondato, ma nello stesso tempo questa intenzionalità è per essenza rivolta al soddisfacimento del corpo vivo: la praxis che si dirige verso l'oggetto per consumarlo non si perde, per così dire, in esso, ma è una praxis che, nel consumo, opera produttivamente in funzione della vita del corpo.

Questa praxis concreta del soddisfacimento, nella quale il corpo si mantiene in vita producendo e riproducendo se stesso, è la struttura intenzionale più semplice e primitiva alla quale va attribuita un' anteriorità genetico-costitutiva rispetto ad ogni altra modalità della praxis.

#### 4.

Uno sviluppo della tematica fenomenologica del soggetto sembra ricondurre, attraverso una complessa stratificazione di piani di discorso, al problema della vita materiale dell'uomo come fondamento del suo essere storico-pratico. Proprio per mettere in luce questo cammino – che non trova qui il suo *termine*, ma un *nuovo inizio* – siamo partiti dal punto più lontano, dal soggetto inteso come pura facoltà di riflessione, per giungere a questa identificazione tra l'essere del soggetto in quanto tale e la vita del corpo. Questo modo di procedere ci ha d'altra parte consentito di eliminare progressivamente gli equivoci che potevano ancora permanere intorno al senso del soggetto e della soggettività. Perché ora appare chiaro che quando parliamo della radicale praticità del soggetto intendiamo indicare anzitutto la praxis del soddisfacimento, che continuiamo perciò a definire *soggettiva*. Ci si può chiedere per quale motivo questa terminologia venga mantenuta, e se non si debba invece, a questo punto, parlare più semplicemente dell'uomo, dei suoi bisogni, del modo in cui li soddisfa. Ma se si riflette su tutto ciò che precede l'introduzione della problematica della corporeità e di una fenomenologia del bisogno e della praxis, ci si accorge che ogni cautela nelle espressioni di cui ci serviamo, ogni insistenza su alcuni momenti

del nostro discorso appare del tutto giustificata. È opinione comune che nel momento in cui abbiamo finalmente deciso di interessarci dell'uomo, appunto e non in quanto ente astratto – ma dell'uomo concretamente vivente, il quale per vivere ha anzitutto bisogno di mangiare, di bere, di vestirsi e di altre cose ancora – si sia anche annullata con un tratto di penna l'intera sfera delle ricerche costitutive, di cui abbiamo dato in precedenza qualche esempio, oltre che lo stile in cui esse possono essere condotte.

In realtà, ciò che si vuole affermare è proprio l'opposto: il risultato più consistente a cui siamo pervenuti non solo impone una complessiva ricomprensione dei temi precedentemente sviluppati in modo da approfondirne il senso, ma rappresenta esso stesso una nuova premessa, un nuovo ovvio presupposto che può essere reso esplicito e svolto nei suoi contenuti significativi solo restando all'interno dell'atteggiamento fenomenologico e della considerazione intenzionale.

Per questo motivo è importante pervenire a questo terreno proprio sviluppando nel modo più articolato possibile il tema del soggetto e delimitando di volta in volta con chiarezza le nostre situazioni di ricerca. Parlare del corpo vivente come soggetto non è una semplice questione terminologica e neppure dipende dall'assunzione o meno di una determinata «prospettiva filosofica». Infatti solo sulla base di una impostazione fenomenologica – assunta senza falsi dogmatismi e in una continua rielaborazione, abbandonando ciò che si dimostra inutile e rilevando gli elementi che possono essere fecondi – è possibile elaborare un'idea della soggettività priva di enfasi speculative fuori luogo.

Tutto ciò presuppone che, all'interno della ricerca di Husserl, si colga essenzialmente l'aspetto critico verso l'impostazione «idealistica», un aspetto che pur non essendo portato alle sue ultime conseguenze, noi riteniamo essere uno dei motivi di fondo della filosofia husserliana.

In alcuni appunti sulla filosofia postkantiana redatti intorno al 1914, Husserl indica l'*ipostatizzazione dei concetti formali* come uno degli elementi critici fondamentali che caratterizzano quello che egli chiama l'«idealismo romantico». E osserva: «La sfera empirica viene costruita con concetti formali e, in linea del

tutto generale, i concetti formali si trasformano in esistenze reali, vengono pensati come forze e come essenze reali» [16]. Attraverso la falsa concretizzazione della forma viene meno, secondo Husserl, anche la funzione interpretativa che il discorso sulle essenze deve svolgere e di qui ad una costruzione metafisica il passo è breve. La delimitazione del senso dell'analisi «eidetica» e soprattutto l'impostazione costitutiva che caratterizza la ricerca fenomenologica sono la risposta più consistente di Husserl alle ipostatizzazioni idealistiche. Rendere realmente operante su tutti i piani di ricerca l'impostazione costitutiva significa mostrare la genesi di ogni struttura oggettiva e impedire quindi che questa oggettività assuma il senso di ciò che è dato all'inizio e una volta per tutte. Se ciò è vero per ogni oggetto in generale, sarà a maggior ragione vero per le oggettività storico-sociali, per quegli oggetti cioè che mostrano in modo ancora più diretto il loro vincolo necessario con l'operare soggettivo costituente.

All'interno di questa impostazione di ordine generale, abbiamo cercato di mettere in luce che la concezione fenomenologica del soggetto passa in certo senso attraverso la riflessione idealistica, ma si presenta nei suoi e nelle sue linee essenziali come una critica del soggetto idealistico ipostatizzato. Orientare la nostra ricerca in questa direzione, individuare queste possibili linee di sviluppo significa rilevare l'intenzione più profonda della ricerca husserliana e nello stesso tempo esercitare una critica di quei momenti, ancora presenti in essa, nei quali questa intenzione appare offuscata. Ancora una volta va qui ribadito ciò che abbiamo affermato fin dall'inizio: i concetti e i temi fenomenologici, sia quelli che hanno un prevalente carattere metodologico, sia quelli che emergono direttamente da una determinata ricerca, non possono pretendere una fissazione definitiva e l'assunzione di un punto di vista fenomenologico può essere efficace solo a patto che esso non rappresenti la chiusura in un sistema concettuale predeterminato e solo se si riconosce il privilegio della norma unicamente alle cose stesse che debbono essere chiarite nel loro senso e nella loro struttura.

## Annotazioni

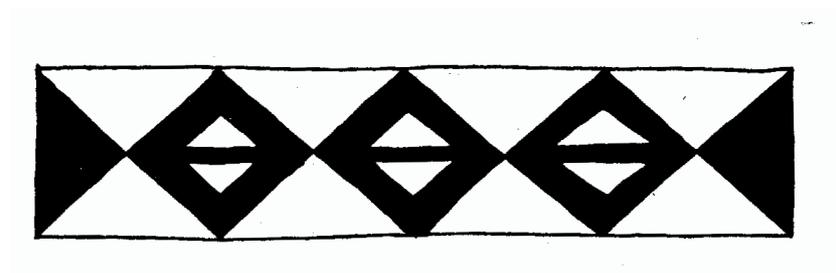
### 1.

Nella lettura che Enzo Paci fa dei temi di una possibile fenomenologia del bisogno, ci si orienta verso la prospettiva di un marxismo rinnovato e riscoperto. Scrive Paci: «L'uomo in quanto essere materiale e vivente, è un uomo che ha dei bisogni. Il rapporto tra l'uomo e la materia è anche un rapporto tra il soggetto che ha bisogno e i beni che soddisfano i bisogni. sul piano pre-categoriale ciò vuol dire che una fenomenologia del bisogno vissuto dal soggetto in prima persona si può porre come base *dell'economia politica* come scienza. La stessa intenzionalità potrà assumere, allora, un nuovo significato. Essa si rivelerà non solo come *coscienza di qualche cosa* ma anche come *dipendenza da qualche cosa*. La mia soggettività sul piano economico pre-categoriale, si potrà rivelare come bisogno di qualche cosa che condiziona la vita. La crisi delle scienze apparirà, pre-categorialmente, come crisi economica e categorialmente come crisi dell'economia politica che si rivelerà come scienza delle decisioni, per usare l'espressione che Husserl usa per la psicologia. Per l'economia resta vero che l'uomo non è soltanto oggetto di studio, oggetto astratto, produttore astratto. La stessa cosa vale per l'antropologia fisica: l'uomo non è nemmeno l'oggetto culturale di una antropologia naturalistica del tipo di quella di Malinowski. L'uomo è il protagonista della storia. Pur rimanendo 'scientifiche', e anzi proprio se saranno veramente scientifiche, economia e antropologia dovranno diventare storiche intenzionali e orientate: non potranno nascondersi nella maschera di una mitologica neutralità. Le implicazioni qui indicate sono rimaste, per Husserl, occultate: esse potranno permettere una *correzione e un rinnovamento della fenomenologia*». E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, op. cit., p. 197. Questo problema, sempre presente nel volume di Paci ora citato, è sviluppato più estesamente, e con particolare riferimento a Marx, Sartre, Merleau-Ponty e Lukàcs, nella *Parte III*, pp. 305-466. La prima discussione diretta del rapporto fenomenologia e

marxismo può essere considerata l'opera di Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Parigi 1951, che presenta peraltro un orientamento del tutto diverso.

## 2.

<L'ampiezza della ricerca di Husserl in rapporto alla tematica della vita istintiva è documentata dal volume di Nam-in Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer, Dordrecht 1993.>



## Note al Capitolo settimo

- [1] *Idee*, II, trad. it., p. 584.
- [2] *Esperienza e giudizio*, trad. it. p. 50 (52). Consideriamo anche le citazioni tratte dall'*Introduzione*, redatta da Landgrebe, come rispecchianti le idee di Husserl.
- [3] *ivi*.
- [4] *ivi* p. 82 (84).
- [5] *ivi*, p. 51 (52).
- [6] *ivi*.
- [7] *ivi*, p. 51 (53).
- [8] *ivi*, p. 63 (67).
- [9] *Idee*, II, trad. it., pp. 579-580.
- [10] *Esperienza e giudizio*, trad. it., p. 64 (67).
- [11] *ivi*, pp. 51-52 (53-54).
- [12] *Idee*, II, trad. it., p. 642.
- [13] *ivi*, p. 644.
- [14] *ivi*, p. 611.
- [15] *ivi*, p. 612.
- [16] E. Husserl, *Erste Philosophie*, I, Husserliana VII, p. 411.