

Giovanni Piana  
Elementi di una dottrina  
dell'esperienza

Saggio di filosofia fenomenologica

Dedico questo libro  
alla memoria di Enzo Paci

Edizione a stampa: Il Saggiatore, Milano 1967  
Edizione digitale: 1998

## Indice

Premessa, p. 9

Capitolo primo, p. 19

### **La percezione**

1. A che titolo la percezione viene di solito in questione nella filosofia. La percezione come «fonte di conoscenze». – Distinzione tra percepire e constatare.

2. Conseguenze di questa distinzione: l'autonomia della tematica della percezione rispetto al problema della conoscenza.

3. «Esperienza» in un'accezione ristretta ed in un'accezione lata.

4. Fenomeni e cose in sé. – Critica del fenomenismo. – Immagini e raffigurazioni.

5. Le sintesi che conducono al costituirsi all'interno dei decorsi percettivi di unità identiche di riferimento. – Irrelevanza, ai fini di questo problema, della sussistenza effettiva dell'oggetto.

6. Nel percepire non si formulano opinioni né si traggono conclusioni. – Accenno critico verso la tendenza logicizzante nell'ambito della dottrina dell'esperienza. – Le cose della percezione non sono «entità inferite».

7. Spiegazioni intorno alle sintesi percettive come sintesi passive.

8. Approfondimento della critica nei confronti del fenomenismo mediante la discussione di un'argomentazione di Hume: come faccio a sapere che c'è ancora una parete alle mie spalle.

9. Sintesi percettive e considerazioni temporali: illustrazione del «diagramma del tempo» di Husserl.

10. Condizioni formali e fondamento contenutistico delle sintesi.

11. Digressione: il richiamo alla storicità dell'esperienza e i modi in cui può essere inteso.

12. Lo stesso problema orientato in un altro senso.

13. Tematica del fondamento contenutistico delle sintesi. – L'interdipendenza delle parti negli interi percettivi.

14. Chiarimenti intorno all'idea di totalità «organica».

15. L'«associazione» e le sue regole.

16. Ripresa del tema dell'immagine nel senso di raffigurazione. – Ciò che caratterizza l'immagine è il prodursi di un effetto raffigurativo. – Immagini e contrassegni. – Proposta di uno schema riassuntivo.

## Capitolo secondo, p. 95

### **Il ricordo**

1. Alcuni strani problemi in rapporto al ricordo. – Critica di un approccio introspettivo.

2. Determinazione dell'accezione di «ricordo» qui in questione. Rievocazione e ritenzione.

3. Il riapparire del passato nel ricordo. Costruzione di un enigma. – Soluzione dell'enigma attraverso l'analogia con le raffigurazioni. – Critica: non vi sono «idee della memoria» ma solo cose che si ricordano. – L'immediatezza del ricordo: i ricordi non sono raffigurazioni; e nemmeno documentazioni. – I nostri ricordi e l'enfasi dell'interiorità.

4. La connotazione temporale del ricordo. – In che senso possiamo dire che il ricordo è meramente riproduttivo.

5. La certezza dei ricordi. – Distinzione tra una considerazione interna ed una considerazione esterna. – La percezione e il ricordo in rapporto al problema della certezza. – Che cosa vede, in realtà, chi vede una nave lontana.

6. L'evanescenza del ricordo. – Costituzione del passato nel movimento dell'oblio. – Il passato come oscurità e inerzia.

7. Tematica del ridestamento. – I motivi interni del ri-

cordo. – Catene di ricordi.

8. Ricordi che ci appaiono immotivati. – Ma il motivo potrebbe non essere palese. – La coscienza come «flusso» di esperienze. – Modo erroneo di impiego di questa immagine. – La nozione di catena deve poter essere applicata ad ogni processo dell'esperienza in genere. – La domanda sui motivi del ricordo ha sempre senso.

9. Tematica delle sintesi inconscie.

10. La distanza del passato nel ricordo. – L'urgenza del passato. – Il passato come orizzonte di senso del presente.

11. Il problema delle «abitudini percettive». – Sua riconduzione alla tematica delle attese passive. – Avviamento alla discussione sulla formazione di anticipazioni percettive contenutisticamente determinate.

12. Riflessioni sul movimento di una pallina. – Le attese e la loro progressiva selezione. – Il passato proietta nel futuro la propria immagine.

13. Sviluppo delle considerazioni precedenti in rapporto al problema della formazione di abitudini. – Elaborazione di uno schema interpretativo.

14. Confutazione della tesi fondamentale dell'empirismo.

15. Attese passive e giudizi di previsione. – Il problema di una teoria dei giudizi di probabilità fondata su principi evidenti.

Capitolo terzo, p. 146

## **L'immaginazione**

1. Primo avviamento alla tematica dell'immaginazione mediante la determinazione di alcune caratteristiche notevoli dei contenuti immaginativi. Nell'immaginazione non si possono commettere errori. – L'immaginare non è avere impressioni in qualche modo simili alle impressioni visive.

2. Un possibile equivoco nell'impiego del termine «immaginario». – In che modo, nell'immaginazione si pone il problema dell'inesistenza dell'oggetto. – La neutralizza-

zione delle posizioni d'essere e l'eterogeneità dei contenuti immaginativi.

3. Osservazioni integrative: l'immaginare e le anticipazioni della percezione. – L'immaginazione non è la «facoltà del futuro». – Immaginare e supporre.

4. L'acontestualità dell'immaginazione. – Confronto con la struttura sintetica della percezione. – La fantasia come essenza dell'immaginazione.

5. Acontestualità e indeterminazione temporale.

6. Il problema dell'individuazione nel campo dell'immaginazione. – Breve discussione sulle nozioni di eguaglianza e di identità. L'eguaglianza come grado estremo della somiglianza.

7. L'identità e il principio di individuazione. – Gli individui immaginari non sono individui autentici.

8. Digressione: critica delle posizioni di Sartre.

9. Passaggio ad un nuovo ambito di problemi: l'immaginatività dell'immaginazione. – Una diversa accezione del termine «immagine». – Richiamo all'associazione delle idee. – Introduzione della nozione di sintesi immaginativa.

10. Le cose della percezione in quanto sono vissute secondo una piega immaginativa.

11. La funzione valorizzante dell'immaginazione.

12. La nozione dell'unità e del contrasto immaginativo. – Equivalenza e polivalenza di valori immaginativi. – Le anticipazioni dell'immaginazione.

13. Riconsiderazione della tematica delle sintesi immaginative in rapporto al problema del simbolismo. – Una prima accezione del termine «simbolo». – La differenza rispetto ai contrassegni ed alle raffigurazioni.

14. I valori immaginativi come «simboli» in una seconda accezione.

15. Digressione: la nozione di simbolo in Freud.

16. Confronto con Jung.

17. Valorizzazione immaginativa e tematica dell'espressività.

18. I pensieri che orientano l'immaginazione. – Alle spalle dell'immaginazione vi debbono essere altre istanze. – Discussione di un esempio: le suggestioni immaginative del

punto. – Kandinsky e Klee.

19. Le opere dell'immaginazione ci danno da pensare

Capitolo quarto, p. 232

## Il pensiero

1. Pensare e fare ragionamenti. – Concatenare pensieri. – Il pensiero e la proposizione. – In che modo deve essere inteso il richiamo al linguaggio.

2. Tra il pensiero e l'esperienza vi sono connessioni. – L'autonomia del pensiero. – Vari modi di intendere questa autonomia. – Perché in rapporto a questo problema, qualcosa ci attrae in un atteggiamento di tipo empiristico.

3. La problematica della base esperienziale dei concetti. – Un esempio tratto dalla *Filosofia dell'aritmetica* di Husserl: il concetto di numero.

4. Numero e molteplicità. – Il numero come concetto formale o categoria. – La nozione di collegamento collettivo e la sua interpretazione psicologista.

5. Spiegazioni intorno alla formula proposta da Husserl per indicare la nozione di molteplicità. – Necessità di distinguere tra un piano pre-aritmetico e l'aritmetica «vera e propria». – Conseguenze di questa distinzione. – Operazioni pre-aritmetiche e operazioni di calcolo.

6. Il senso della polemica contro le definizioni e la critica nei confronti di Frege.

7. L'abbandono del punto di vista psicologista e il ripresentarsi del problema dell'origine sul terreno «fenomenologico». – La proposizione come filo conduttore per un'indagine intorno alle operazioni del pensiero. – La distinzione tra soggetto e predicato. – Esempi di discussioni che conducono ad un vicolo cieco. – Il falso problema delle compromissioni ontologiche.

8. Che cosa una proposizione non è. – Introduzione della nozione di rappresentazione strutturale. – Raffigurazioni, contrassegni e rappresentazioni strutturali. – La proposizione non è una particolare specie di rappresentazione strutturale. – Perciò il *fatto* sorge con la *proposizione*.

9. Passaggio all'esposizione di alcuni temi di *Esperienza e giudizio*. – La struttura dell'osservare in quanto in esso si effettuano constatazioni. – I processi di esplicitazione e la distinzione tra sostrato e determinazione. – Ribaltamento sul terreno predicativo.

10. Risposta alla domanda se vi siano veramente le cose e le loro proprietà. Considerazioni sulle nozioni di molteplicità e di oggetto semplice.

11. Risposta alla domanda se vi siano veramente le relazioni.

12. Ciò che si tenta di fare è una vera e propria «deduzione delle categorie», dall'esperienza al giudizio. – La congiunzione e l'eccezione come esempi di «sintesi intellettuali».

13. La modificazione «attributiva» della proposizione. – Interpretazione dei «giudizi di identità».

14. Tematica delle modalizzazioni.



## Premessa





Il titolo e il sottotitolo di questo libro richiedono probabilmente qualche parola di commento. L'uno e l'altro possono forse apparire sospetti ai filosofi più aggiornati. Che cosa mai ci si può attendere da un richiamo all'*esperienza* in genere e addirittura ad una *dottrina* di essa? Rispondiamo molto semplicemente che in questo modo si circoscrive soltanto lo spazio dei problemi di cui intendiamo occuparci, sottolineando nello stesso tempo che essi appartengono di pieno diritto all'ambito della riflessione *filosofica*. In generale non dovrebbe essere necessario dilungarsi troppo sul fatto che la filosofia non ha un campo delimitato dagli *oggetti* di cui essa si occupa, come accade invece nel caso delle discipline scientifiche particolari, per quante complicazioni possano poi sorgere non appena si tenti qualche approfondimento. Tuttavia, ciò non significa affatto che essa debba divagare da questo a quello senza alcun filo conduttore sia in rapporto ai temi che ai metodi. Il termine di «esperienza», assunto in un'accezione lata, delinea un *orizzonte di problemi filosofici* che rappresenta un punto di riferimento determinato quel tanto che basta. In un altro orizzonte si situano, ad esempio, tutti quei problemi che, nei modi più vari, mettono in questione la nozione della scienza – i problemi, cioè, che si raccolgono sotto il titolo generale di epistemologia o anche, come noi potremmo dire in modo più arcaico, di *dottrina della scienza*. In nessun caso si vuole qui proporre una contrapposizione. Una dottrina dell'esperienza dalla quale potesse dedursi l'irrelevanza filosofica dei problemi propriamente epistemologici sarebbe certamente erronea alle sue radici: così come, inversamente, una dottrina della scienza che pretendesse di occupare l'intero ambito della riflessione filosofica mostrerebbe ben presto di non avere le carte in regola nemmeno come una buona dottrina della scienza. Il man-

tenimento di questa differenza, pur nella consapevolezza delle molteplici intersezioni che possono sussistere tra i diversi orizzonti dei problemi filosofici, è dunque un'istanza avanzata implicitamente nel titolo insieme all'indicazione dell'*elementarità*, che indica un orientamento verso i problemi più semplici e che proprio per questo debbono essere discussi per primi.

Questa istanza è d'altronde connessa con il rimando al metodo fenomenologico presente nel sottotitolo. Ed è forse proprio questo rimando che avrebbe bisogno di una discussione più approfondita. Questo libro è infatti stato costruito sulla base di temi e motivi tratti direttamente dalla elaborazione filosofica di Husserl e laddove va oltre di essa, come nella trattazione della tematica dell'immaginazione, prosegue le linee di un discorso già ampiamente predisposto. Almeno fino ad un certo punto, esso avrebbe forse potuto assumere un andamento esplicitamente esegetico, appoggiato di continuo a riferimenti testuali. Del resto il quarto capitolo tende ad assumere un carattere nettamente espositivo: in effetti, ci è sembrato che, per via delle oscurità e delle ambiguità di varia natura che si sono addensate sulla tematica delle strutture antepredicative – che è l'argomento vero e proprio di quel capitolo – il tentativo di chiarirne i termini e la portata anzitutto entro il quadro della filosofia fenomenologica di Husserl, in un'aderenza un poco più stretta ai testi fosse un compito prioritario.

In generale, invece, ci siamo attenuti a tutt'altro criterio e cioè ad una esposizione dei problemi ripensati per così dire dall'inizio, assumendoci tutte le libertà che abbiamo ritenuto necessarie nella loro presentazione e nel loro sviluppo. I motivi di ciò stanno naturalmente nel risultato che è ora sottoposto al giudizio del lettore. Almeno uno di questi, tuttavia, vorrei mi fosse concesso di mettere in chiara evidenza. Si noterà, nel corso della lettura, che si è potuto fare ampiamente a meno del pesante groviglio della terminologia husserliana, impostando i problemi e la loro discussione in una forma libera da premesse – è proprio il caso di dire – *dottrinali* troppo forti. In questo aspetto di superficie, si può forse cogliere qualcosa che va più a fondo. In esso infatti è implicita un'*interpretazione* dell'idea di una filosofia

fenomenologica che non può essere senz'altro ricondotta a Husserl per il semplice motivo che essa si arresta molto prima del punto a cui egli ritenne di poterla condurre.

Che cosa sia *per noi* un metodo fenomenologico in rapporto alla tematica dell'esperienza lo si può dire veramente in due parole: esso è un metodo di *caratterizzazione* degli atti di esperienza *attraverso l'esibizione di differenze di struttura*. Questo criterio trova applicazione quasi in ogni pagina di questo libro ed io penso che in esso si colga il punto realmente essenziale per ciò che riguarda il metodo filosofico di Husserl. Ma se ci si avvia coerentemente in questa direzione, si opera indubbiamente una *semplificazione* che non può che implicare una critica del quadro complessivo della filosofia husserliana – una critica che, prendendo le mosse dal discorso metodologico, deve poi necessariamente investire la nozione di fenomenologia a cui esso introduce. A questo punto non possiamo evitare di dedicare almeno ora un rapido cenno a quella *epoché fenomenologica* di cui stranamente non abbiamo mai sentito il bisogno di parlare. Dal punto di vista di quella semplice definizione del criterio analitico che abbiamo messo in opera, la ripresa husserliana dell'argomentazione cartesiana e la reinterpretazione che egli propone può indubbiamente essere considerata come *un modo, fra altri possibili*, di presentare *in breve* l'atteggiamento di principio che si trova alla base di una ricerca fenomenologicamente orientata. Ad esempio, attraverso di essa possiamo dare risalto all'esclusione di un punto di vista psicologistaico senza aver bisogno di impegnarci in diffuse e minuziose argomentazioni per mostrare l'impotenza di un modo di approccio introspettivo; e nello stesso tempo, possiamo individuare con chiarezza il luogo esatto in cui si situano i nostri problemi. Con ciò si attua tuttavia una estrema attenuazione della teoria dell'*epoché* che non è certamente compatibile con la posizione che essa assume nello sviluppo del pensiero di Husserl. Come potremmo illuderci di spiegare, attenendoci ad una simile interpretazione, il fatto che, quanto più si estende e si approfondisce la tematica di Husserl, tanto più insistentemente egli ritorna su quella teoria, proponendone varianti e articolazioni sempre più complicate ed attribuendo ad essa un'importanza crescente? Sino alle ben note esasperazioni pre-

senti nella *Crisi delle scienze europee*: in essa si parla dell'epoché come di qualcosa che è «capace di raggiungere le massime profondità filosofiche» ed attraverso cui sarebbe possibile «un mutamento radicale di tutta l'umanità». Altrove, nella stessa opera, si osserva che l'«atteggiamento fenomenologico totale e l'epoché che gli inerisce sono destinati a produrre innanzitutto una completa trasformazione personale che sulle prime potrebbe essere paragonata ad una conversione religiosa ma che, al di là di ciò, è la più grande evoluzione esistenziale che sia concessa all'umanità come tale» [1]. Affermazioni come queste che risultano a prima vista, e a dir poco, incomprensibili, dovrebbero tuttavia attirare l'attenzione sul fatto che una lettura di Husserl tendente a mettere in luce il quadro *ideologico* entro cui si situa la sua filosofia, soprattutto nella produzione più tarda, ha il suo *punto nodale* proprio nella teoria dell'epoché. In generale io credo che si debbano distinguere molto più profondamente di quanto si sia soliti fare gli aspetti *teoretici* da quelli *ideologici* e che una buona identificazione del quadro ideologico possa essere ottenuta soltanto attraverso un'autentica comprensione della dimensione propriamente teoretica. Ma credo anche che, laddove vi sia un arricchimento di senso che il nucleo teoretico del problema non può sopportare, su questo punto si innesti il momento ideologico, la cui identificazione, a sua volta, è essenziale per una comprensione più profonda. Non vi è dubbio che questo sia il caso della ripresa dell'argomentazione cartesiana da parte di Husserl. Egli rimase colpito, certamente, dalla possibilità di una formulazione *concisa* dell'idea di fenomenologia: ma evidentemente non fu colpito soltanto da questo. In Cartesio l'argomentazione dubitativa assume il suo senso *dell'obbiettivo fondazionale* che sta all'origine del problema. L'argomentazione prende l'avvio da una pretesa di fondazione assoluta del sapere. Ma se consideriamo la teoria dell'epoché in un contesto fenomenologico e nella sua versione più debole, essa si riduce ad un ausilio espositivo in rapporto a cui il problema della certezza non ha affatto bisogno di essere preso in particolare considerazione. Husserl invece venne colpito dall'argomentazione cartesiana anche e forse soprattutto, per via dell'istanza fondazionale in essa presente. Questa istanza non potrà, come in Cartesio, ri-

solversi nella formulazione di un principio supremo: nella reinterpretazione husserliana, infatti, l'epoché non può comunque fare altro che porre in generale una molteplicità di compiti fenomenologico-costitutivi. L'istanza fondazionale investe allora l'*idea stessa di fenomenologia*. Prende così forma, con la teoria dell'epoché, l'immagine husserliana della fenomenologia, i cui contorni diventano peraltro sempre più evanescenti e finiscono con il sovrapporsi a quelli della filosofia in genere, come sede delle *giustificazioni ultime*. Ma vi è un altro lato della teoria dell'epoché che merita di essere rammentato. Si tratta forse del modo di presentare quella nozione che può essere considerato il più consueto e noto: l'epoché consisterebbe essenzialmente in un'operazione preliminare di liberazione dai pregiudizi sia derivanti dalle opinioni del senso comune sia da teorie scientifiche e filosofiche precostituite. Mettiamo «tra parentesi» tutto ciò, cerchiamo di vedere le cose come se le vedessimo per la prima volta – ed in questo modo ci si dispone in quello stato nel quale i dati fenomenologici si presentano in tutta la loro evidenza.

Non è qui il caso di insistere su quanto un simile modo di presentare le cose si presti, non dico alla critica, ma alla scanzonatura. Decido di liberarmi dai miei pregiudizi e perciò voglio «fare l'epoché». Lodevole proposito. Ma come faccio a farla? Come faccio a liberarmi dai pregiudizi se non so da quali pregiudizi mi debbo liberare? E se lo so, che bisogno c'è di liberarmi da pregiudizi da cui, evidentemente, sono già libero? Resta purtroppo soltanto, dopo di ciò, l'idea di un «atteggiamento fenomenologico» acquisito in modo misterioso e concepito come uno stato di grazia molto difficile da comunicare.

Tuttavia, se si vuole fornire qualche chiarimento intorno a questo aspetto del problema senza indulgere troppo in compiacenze critiche che possono certamente essere salutari, ma che corrono anche il rischio della superficialità, occorre rammentare anzitutto che il tema della liberazione dai pregiudizi è presente in Husserl *prima* della ripresa dell'argomentazione cartesiana. Esso è tutto compreso nella frase famosa: *alle cose stesse!* frase, a sua volta, che deve essere riportata entro il contesto culturale ed entro l'ambito di interessi in cui si muove il primo Husserl. Non è necessario essere approfonditi conoscitori della letteratura

psicologica dell'epoca – a cui Husserl prevalentemente guarda – per rendersi conto che l'invito a lasciar essere il fenomeno così come si presenta, evitando interpretazioni pregiudiziali, avesse una sua assai precisa ragione d'essere. Ma resta inteso che la raccomandazione di attenersi alle cose stesse deve potersi precisare in rapporto al tipo di cose prese in esame, identificando di volta in volta interpretazioni pregiudiziali ben determinate.

Anche in rapporto a questo aspetto tendiamo dunque ad un'attenuazione che restituisce tuttavia ad esso il suo senso. Dicendo: «torniamo alle cose stesse» formuliamo una raccomandazione non molto diversa da quella che Wittgenstein, nelle *Ricerche filosofiche*, formula così: «Non pensare, ma guarda!» [2]. E non c'è dubbio che Wittgenstein non volesse dire che pensare è un male e Husserl che le teorie sono funeste.

Tuttavia, quando Husserl si rende conto della possibilità di introdurre l'«atteggiamento fenomenologico» attraverso l'argomentazione cartesiana anche questo aspetto assume una diversa inclinazione che è coerente con quell'immagine di fenomenologia come *filosofia prima*, che non deve in ogni caso essere intesa nel senso di una ripresa della metafisica del passato, ma come un tentativo di dare una risposta ad una condizione dell'esistenza sociale che è diventata ormai «intollerabile» [3]. In questa modificazione di senso proprio il riferimento a Cartesio diventa significativo per Husserl per il fatto che, in Cartesio, l'apparente astrattezza dell'argomentazione è in realtà profondamente radicata in un preciso orizzonte storico e rappresenta in certo senso la trasvalutazione sul piano filosofico di un atteggiamento di radicale rifiuto di tutta una tradizione culturale. E si comprende allora come proprio questo radicalismo potesse avere una risonanza profonda in Husserl, che tende a interpretare la «crisi» essenzialmente, come una crisi indotta da un erroneo cammino del pensiero. Di fronte allo choc di una cultura che conduce l'esistenza sulla via di un crescente disprezzo dei suoi valori più autentici, si deve riproporre quell'idea di filosofia che è del resto conforme al senso della sua origine: essa deve condurre ad un «atteggiamento critico universale verso tutti i dati tradizionali» [4]. Solo la denuncia ed il ripensamento critico del passato culturale – che non si arresti nemmeno di fronte ai suoi



mostri sacri – può aprire la possibilità di nuovi valori. D'altro lato, quell'interpretazione della «crisi» rende conto dell'enfaticizzazione dei compiti della filosofia e quindi anzitutto, per Husserl, della fenomenologia, che è destinata ad assumersi l'intera responsabilità del suo superamento. E se siamo giunti a questo punto come potremmo parlare dell'epoché, questa via di accesso che introduce alla dimensione autenticamente filosofica, in altri termini se non in quelli che prima trovavamo così sorprendenti?

Come abbiamo osservato, noi ci arrestiamo molto prima di questi esiti, portando tutto il nostro interesse su motivi teoretici che non sono affatto necessariamente connessi con un simile contesto ideologico. Ciò non significa evidentemente misconoscere l'interesse e l'importanza di un'opera come la *Crisi delle scienze europee*. Al contrario essa può apparirci tanto più ricca di significato quanto più viene considerata alla luce di un'interpretazione che sappia anzitutto mettere in evidenza i motivi ideologici che ne determinano interamente l'impianto.

Ad essa, Enzo Paci ha dedicato la sua opera più impegnativa. E benché la via che ho ritenuto di dover seguire sia diversamente orientata, vorrei augurarmi che questo mio lavoro possa rappresentare almeno un'indicazione della presenza di quella direzione di pensiero che egli ha saputo rendere così viva.



## Note

[1] E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 178 e p.166.

[2] L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr. it. di M. Trinchero, Torino 1967, oss. 66, p. 46.

[3] E. Husserl, *op. cit.*, p. 356.

[4] *ivi*, p. 346.

Capitolo Primo  
La percezione



# 1

## **A che titolo la percezione viene di solito in questione nella filosofia**

### **La percezione come fonte di conoscenze**

#### **Distinzione di principio tra percepire e constatare**

Se chiedessimo a qualcuno, appena un poco esperto nelle cose della filosofia, a che titolo i filosofi si sono tanto spesso occupati della percezione, probabilmente ci verrebbe data questa risposta: l'interesse nei confronti di questa tematica dipende dal fatto che essa occupa un luogo rilevante all'interno del più ampio «problema della conoscenza». Forse ci verrebbe anche spiegato che la percezione può essere considerata come una delle fonti da cui noi attingiamo le nostre conoscenze e pertanto, se ci poniamo quel problema, prima o poi ci troveremo a discutere dell'apporto conoscitivo della percezione – certamente in modi molto differenti secondo la differenza dei punti di vista generali.

In tutto ciò siamo colpiti soprattutto da quella espressione: *la percezione come fonte di conoscenze* e vorremmo cercare di rendercene ragione con i nostri mezzi. Così ci chiediamo: in quali circostanze saremmo disposti a parlare dell'«esperienza sensibile», cioè degli atti del vedere, dell'udire, del toccare, ecc., come fonti di conoscenze? Ammetteremo allora senz'altro che attraverso percezioni *talora veniamo a sapere qualcosa*. Ad esempio: se vogliamo sapere che cosa c'è dentro una stanza, dobbiamo aprire la porta e guardare in essa. *Accertiamo* in questo modo che nella stanza vi è un violino a peso alla parete di fronte.

In luogo di accertamenti percettivi potremmo anche parlare di *constatazioni*. Una constatazione, poiché in essa veniamo a sapere qualcosa, può indubbiamente essere indicata come una conoscenza. Prima dell'accertamento percettivo non lo sapevo: ora lo so.

Ma se impostiamo il problema in questo modo ci rendiamo subito conto della necessità di distinguere tra *percezione e constatazione*, perché se da un lato è vero che attraverso perce-

zioni possiamo effettuare constatazioni, dall'altro sembra avere ben poco senso attribuire agli atti percettivi in genere il carattere di constatazioni.

Dovremmo forse dire che ad ogni movimento degli occhi veniamo a sapere qualcosa, che il toccare la maniglia di una porta, vedere un violino appeso ad una parete, udire un suono – tutto ciò non sarebbe altro che acquisire conoscenze?

Tuttavia, se è chiaro che si deve operare quella distinzione – tra il *semplice* percepire e un percepire che sia *anche* un constatare – non sembra altrettanto chiaro in che cosa l'uno si contraddistingua. dall'altro. Ho potuto constatare che là dentro c'è un violino. Ma che cosa ho fatto *di più* o anche solo di diverso dal vederlo? Eppure una differenza ci deve essere. Constatando, veniamo a sapere qualcosa. Ma se un tale mi mostra un bicchiere, indicandolo con un dito, e dice: *ora lo sai!* – in realtà non so nemmeno che cosa dovrei sapere. Eppure il bicchiere lo vedo. Forse potremmo essere tentati di pensare che il vedere, constatando, sia un modo particolare di prestare attenzione alla cosa. Forse: un modo particolare di storcere gli occhi. Ma se arriviamo, ad esprimerci così, abbiamo subito la sensazione che qui ci sia qualcosa che non va.

In effetti, dobbiamo chiarire anzitutto la direzione in cui va cercata la differenza. Questa non può consistere in una qualità, per così dire, tangibile dell'atto del percepire, in una qualche peculiarità psicologica che sussisterebbe in un caso, mentre sarebbe assente nell'altro. Si tratta invece del modo in cui un atto percettivo è intessuto con altri atti. Per rendersi conto di ciò basterà ritornare al nostro esempio precedente: di fronte a me c'è una porta chiusa ed *io voglio sapere* che cosa c'è dentro quella stanza. In certo senso mi sono già posto una domanda, anche se ciò non significa che io abbia mormorato tra di me qualcosa. L'atto percettivo susseguente assume il carattere di una constatazione proprio per il fatto che esso risponde a quella domanda.

Certo, si può osservare che l'esempio è già orientato nella direzione di una semplificazione. Si toglie subito ogni difficoltà se si ammette che l'interesse sia preordinato all'atto come una domanda implicita che del resto potrebbe essere esplicitamente

formulata. Voglio sapere questo, e di ciò ho i miei buoni motivi. Ma indubbiamente può accadere, ad esempio, che ciò che ieri ho soltanto visto, diventi oggi una vera e propria constatazione. Se qualcuno nega qualcosa, io posso a mia volta contraddirlo, perché ho potuto constatare ieri come stavano le cose, anche se ieri non volevo sapere proprio nulla. Il caso è certamente un poco più complesso, ma la forma della spiegazione è, in fondo, la stessa. Il contesto è mutato, ed è mutato proprio in modo tale da produrre un interesse in rapporto al quale si situa ora la «ripresa» della percezione. Del resto non è affatto necessario che i motivi dell'interesse stiano, per così dire, *altrove* rispetto alla situazione percettiva. Può accadere che il dato stesso, semplicemente percepito, mi colpisca per qualche sua peculiarità e che proprio per questo abbia inizio in rapporto ad esso un percepire che è propriamente un constatare. Tra tutte le cose che ci stanno intorno e che del resto continuiamo a percepire, ora prestiamo attenzione proprio a questa: ma ci imatteremo ancora nelle difficoltà iniziali se pretendessimo di cavare la differenza nella qualità dell'attenzione. Il fatto è che proprio nulla *si aggiunge* ad un atto percettivo quando esso *diventa* una constatazione. Ciò che importa è sempre la modificazione del contesto che propone l'atto percettivo in connessione con un interesse, qualunque siano poi i suoi motivi e i modi in cui esso sorge.

## 2

### **Conseguenze di questa distinzione: l'autonomia della tematica della percezione rispetto al problema della conoscenza**

Anche se per molti versi la distinzione proposta può sembrare relativamente ovvia, occorre raccomandare una certa cautela prima di assentire ad essa. Spesso accade nella filosofia che piccoli problemi, minuzie che sembrano a malapena meritare qualche attenzione, abbiano invece conseguenze di grande portata, o almeno di una portata che all'inizio è abbastanza difficile prevedere. Si comincia con una distinzione assai poco appariscente,

ed eventualmente su di essa si ottiene l'assenso: ma ben presto si fa avanti il nodo autentico del problema.

Nel nostro caso, comunque, questo nodo era già presente ed esplicito fin dall'inizio. Abbiamo richiamato il fatto che molto spesso la tematica della percezione viene considerata come una tematica interna al problema più ampio della conoscenza. Ma ora proprio questa localizzazione viene messa in questione dalla distinzione tra il percepire e il constatare. Se ci disponiamo dal punto di vista del conoscere allora abbiamo a che fare, tra l'altro, *anche* con le constatazioni: in che modo esse dovranno essere considerate entro quell'ambito è poi una questione ancora da decidere. È certo comunque che la nozione di conoscenza chiamata in causa dalle constatazioni è, in certo senso, la più debole possibile. Attraverso constatazioni veniamo a sapere qualcosa – e niente altro. Per questo converrebbe evitare di parlare del «problema della conoscenza» come se esso comprendesse indifferentemente sia le constatazioni che quei *sistemi* complessi di conoscenze che chiamiamo scienze. Per quanto possa suonare strano all'orecchio, il concetto della scienza non è affatto contenuto nel verbo *scire*.

Del resto non solo dobbiamo distinguere le percezioni dalle constatazioni, ma anche tra queste ultime e quelle constatazioni che eventualmente riteniamo, a buon diritto, di dover riconoscere come appartenenti al *processo* della scienza. Quando constatiamo qualcosa, nella vita di ogni giorno, e veniamo a sapere questo e quello, il concetto della scienza non è richiamato né in positivo né in negativo. Perciò non vi è nessun motivo per indicare come prescientifiche le nostre constatazioni quotidiane. In esse soddisfiamo le nostre curiosità. E ci muoviamo semplicemente in un altro orizzonte. D'altro lato, se accade che una constatazione sia in qualche modo rilevante nell'ambito della scienza, ciò non dipende in realtà né dal contenuto della constatazione come tale e nemmeno da qualche sua caratteristica notevole. Dipende invece anzitutto dal tipo di domanda e dalle altre domande in cui essa è integrata e che definiscono un contesto ben definito di obiettivi conoscitivi.

L'uso equivoco del termine «osservazione» è, da questo punto di vista, abbastanza istruttivo. Talvolta lo impieghiamo



per indicare propriamente l'*esperienza*. Ma nell'*esperienza* forse ciò che meno importa è il fatto che si constati qualcosa. Ciò che qui è *fonte* della conoscenza, uno dei suoi metodi, è anzitutto l'*esperienza*, di cui fanno parte constatazioni, ma certamente non le constatazioni stesse.

Tanto più l'*equivoco* diventa radicale se non solo si ignorano queste differenze, ma addirittura la differenza ancora più elementare tra il constatare e il percepire. Corriamo allora il rischio di considerare la percezione stessa come un metodo della scienza e nello stesso tempo di stabilire in modo falso una continuità problematica tra il piano di una *dottrina della scienza* e quello di una *dottrina dell'esperienza*. Che vi siano tra esse complesse e interessanti relazioni è fuori discussione. Ciò che invece si può escludere è che l'una possa essere semplicemente ed equivocamente sovrapposta all'altra o che decisioni operate entro un ambito possano essere direttamente riportate dentro l'altro. Anche qualora si sia indotti, per qualche ragione, a dare particolare importanza nella scienza alle constatazioni, non per questo si dovrebbe essere tenuti a decidere qualcosa sulla «natura» della percezione. Inversamente, qualora avessimo deciso qualcosa, in sede di dottrina dell'*esperienza*, sulla natura della percezione non per questo potremmo sentirci autorizzati a ritenere che ormai disponiamo di tutto l'essenziale per elaborare una buona epistemologia.

### 3

#### «Esperienza» in un'accezione ristretta ed in un'accezione lata

Nel proporre la distinzione tra percepire e constatare è dunque contenuta una prima e impegnativa presa di posizione: è necessario liberare una considerazione filosofica della percezione dalla sua subordinazione al problema della conoscenza. Disponendoci da quest'ultimo punto di vista potranno indubbiamente venire in discussione le constatazioni. Ma il constatare è anzitutto uno dei modi in cui si esplica l'*esperienza* percettiva. In rapporto ad essa, è piuttosto il problema della conoscenza come

constatazione che assume il carattere di un problema particolare entro una tematica più ampia.

L'errore comincia dunque già con l'affermazione, così spesso ripetuta, secondo cui *attraverso la percezione conosciamo il mondo esterno*. Ciò sarebbe giusto se il mondo esterno se ne stesse dietro ad una porta e noi di fronte ad essa, tutti pieni di curiosità. Invece, aprire un occhio non è affatto qualcosa di simile a guardare dal buco di una serratura.

Ma come può essere formulato in positivo il tema di un'indagine rivolta alla percezione, dopo che lo si è sottratto al dominio del problema della conoscenza? Abbiamo detto in precedenza: in questione non è *il conoscere* ma in primo luogo *l'esperienza del percepire*. Tuttavia proprio su questo punto occorrono spiegazioni. In che senso viene qui impiegato il termine di «esperienza»? Infatti esso viene spesso assunto in un'accezione che incorpora direttamente un riferimento conoscitivo. Esso significa, certamente, almeno in primo luogo *l'esperienza sensibile*, dunque *la percezione*, ma con un rimando implicato a *conoscenze* percettivamente acquisite. Per questo talvolta con «esperienza» si intende propriamente *l'esperienza passata*, in modo del resto affine a certi impieghi della parola nel discorso corrente.

Vogliamo allora rendere più profonda e più precisa la differenza proposta notando che il constatare *presuppone* il percepire, in un senso che non è affatto fin dall'inizio ovvio. Affinché si possa effettuare una constatazione deve essere già per noi percettivamente presente qualcosa che si propone nella sua identità di oggetto e intorno a cui *verte* la constatazione. Cosicché si pone subito la domanda che indica il punto da cui possono avere inizio i nostri problemi: in che modo questa identità di oggetto si costituisce nell'ambito della percezione? O in termini più generali: il costituirsi percettivo di un mondo rappresenta tutt'altro problema dall'acquisizione di un patrimonio di conoscenze, sia pure considerate ancora soltanto a titolo di conoscenze quotidiane. Il primo problema si situa in uno strato anteriore al secondo, ma non è uno strato *del* secondo.

Con «esperienza» in un'accezione *ristretta* intendiamo dunque ancora la percezione, ma esclusivamente come una fun-

zione, come una capacità o una *facoltà* che ci pone alla presenza di oggetti, e proprio nei modi e nelle forme in cui essa si differenzia. Noi udiamo suoni, vediamo violini appesi ad una parete, siamo colpiti dal profumo dei fiori, percepiamo in generale cose, le loro proprietà e del resto anche le relazioni di vario genere che intercorrono tra esse.

Questa accezione ristretta ne richiama tuttavia una più ampia. Se consideriamo, ad esempio, il ricordo, anche in questo caso abbiamo a che fare in primo luogo con una facoltà che, *a suo modo*, ci mette alla presenza di oggetti. In un'accezione *ampia*, il ricordare è appunto un'esperienza, di cui è possibile determinare i modi di operare, come del resto sono esperienze l'immaginare, il desiderare, gli stati emotivi, e così via.

A ciò si può forse obiettare che, in questo modo la nozione di esperienza è diventata anche troppo ampia ed indeterminata. Tuttavia a noi non preme qui l'esatta delimitazione di un concetto, ma l'indicazione di uno spazio aperto di problemi. Per questo ci interessa proprio il mostrare che, a partire da una nozione di esperienza circoscritta alla costituzione percettiva di un mondo per noi, si impone senz'altro un ampliamento che non ha nulla da rimetterci per il fatto di condurre ad una relativa indeterminazione. Ciò che qui chiamiamo «mondo per noi» e che potremmo anche chiamare mondo concretamente esperito o mondo di esperienze non è infatti soltanto e nemmeno è anzitutto un mondo della percezione. Ad esso, alla ricchezza del suo senso, partecipano dinamismi soggettivi di ogni genere – e sono questi dinamismi che noi riconduciamo sotto il titolo di esperienza nella sua accezione più ampia.

# 4

## Fenomeni e cose in sé Critica del fenomenismo Immagini e raffigurazioni

Il primo passo che deve essere compiuto in una delineazione della struttura della percezione consiste nella proposta di una distinzione elementare e fondamentale più volte ribadita nella letteratura fenomenologica. Benché si tratti di una distinzione che si può considerare ben nota, converrà ripeterla in breve ed a modo nostro, come se fosse cosa nuova.

Supponiamo di trovarci in una stanza e di volgere lo sguardo intorno. Al mutare della direzione dello sguardo, muta l'*aspetto* in cui la stanza ci si presenta. Prima avevamo di mira una certa *immagine*. Ora il punto di vista è mutato, e di essa abbiamo un'altra immagine. Ma la stanza, certo, non muta con il mutare delle sue immagini, che sono poi le *nostre* immagini di essa.

Saremmo quasi tentati di esprimerci così: non dobbiamo confondere *fenomeni* della cosa con la *cosa in sé*. In effetti, con *fenomeno* potremmo intendere l'aspetto in cui qualcosa ci si presenta, il modo in cui qualcosa ci appare: e da esso dobbiamo appunto distinguere la cosa stessa che appare in quel modo, secondo quell'aspetto. *In se stessa*, la stanza non è affatto questa o quella visione che abbiamo di essa, e nemmeno la totalità delle visioni possibili (ammesso che il parlare di una simile totalità abbia senso).

Se decidiamo di esprimerci così, converrà tuttavia mettere subito le mani avanti. Anche le parole della filosofia hanno la loro storia. E questa contrapposizione è entrata nella tradizione filosofica in tutt'altro senso. Con *cosa in sé*, infatti, si intende talvolta qualcosa che in generale non appare, per la quale, appunto, non ci sono fenomeni che la rendano manifesta. Qualunque cosa si voglia intendere con ciò, è chiaro che non possiamo affatto riportare una simile nozione sulla nostra. Infatti, se ci atteniamo alla semplice situazione esemplificativa proposta appa-

re chiaro che i fenomeni hanno proprio la funzione di far apparire la cosa, di manifestarla. Perciò quando diciamo che dobbiamo distinguere tra gli uni e l'altra, non vogliamo proporre un piano fenomenico a cui si contrappone un piano extrafenomenico che non ha nulla a che vedere con esso e che dovrebbe essere *supposto* seguendo altre vie. Al contrario, determinando quella distinzione, determiniamo anche un preciso rapporto. I fenomeni, le immagini sono la *mediazione* attraverso cui la cosa si presenta percettivamente. La nostra tesi iniziale potrebbe dunque essere formulata così: *ci sono mediazioni fenomeniche* nella percezione.

Un altro esempio potrà servire a chiarire meglio la portata di questa tesi. Toccando la superficie di un tavolo possiamo percepire la sua levigatezza. Tuttavia qualcuno potrebbe osservare: «Ciò che tu chiami levigatezza della superficie non è altro che una sensazione di una certa specie che provi sulla punta delle dita. Di che cos'altro infatti possiamo disporre se non di questi dati sensoriali?». A ciò noi risponderemo così: «Tu confondi il *modo* in cui qualcosa si manifesta con la *cosa che in questo modo* si manifesta». Dissolvi la cosa nella percezione della cosa – proponi un modo di argomentare che trascura il fatto che ha ben poco senso parlare di «fenomeni» se non assumiamo che in essi appaia qualcosa che a sua volta non è fatta di fenomeni. In se stessa, una cosa non ha affatto bisogno di apparire. Una rosa è rossa anche al buio. Se chiamassimo *fenomenismo* una posizione che dissolve la cosa nella percezione di essa, allora è evidente che la tesi secondo cui vi sono mediazioni fenomeniche nella percezione può essere intesa come una drastica esclusione di questo punto di vista.

Tuttavia è necessaria una precisazione ulteriore. Parlare di mediazioni fenomeniche suggerisce l'idea che la cosa si presenti *solo indirettamente* nella percezione. Una simile affermazione sembra soltanto dire in altro modo ciò che si dice parlando del sussistere di mediazioni. Eppure il suo senso non è affatto chiaro. Se con essa si vuol escludere che la cosa si trovi nella percezione così come una sedia in una stanza, questo lo ammetteremo senz'altro. Ci troveremo qui di fronte allo stesso errore fenomenistico, solo di segno opposto. La distinzione proposta all'inizio non insegna soltanto che non bisogna dissolvere la cosa nei

suoi fenomeni, ma anche che sarebbe altrettanto erroneo non tenere in nessun conto il sussistere di mediazioni fenomeniche nella percezione.

Di questo errore potremmo dare tuttavia una versione meno estrema e più ragionevole. Potremmo concepire le immagini della cosa come *calchi* che la cosa imprime nella nostra mente attraverso gli organi di senso, cosicché essa sarebbe presente per noi appunto solo indirettamente, attraverso queste sue immagini. Tra la cosa ed il percepire non vi è forse una eterogeneità di principio? La cosa non è fatta di percezioni. Ma allora come è possibile che si istituisca un rapporto percettivo? E poiché di fatto un rapporto si istituisce bisogna tentare di arrivare a *capire come* ciò possa accadere.

Raccogliamo così in poche righe un cumulo di confusioni. Un conto è parlare di mediazioni fenomeniche nella percezione avendo di mira un riferimento esemplificativo concreto che determina anche in che senso si possa parlare qui di immagini; ed un altro è proporre un inizio argomentativo nel quale l'intero problema assume la forma di una sorta di enigma da risolvere a forza di ragionamenti. Come se dicessimo: qualunque cosa accada nel percepire, ci *debbono* essere immagini di mediazione, altrimenti non riusciremmo a capire in che modo sia possibile l'istituzione di un rapporto percettivo con una cosa qualunque.

Il fatto è che qui non c'è proprio nulla da capire. Le immagini non ci *debbono* essere sulla base di un'argomentazione falsa, ma ci sono effettivamente come possiamo decidere sulla base di una chiarificazione descrittiva della struttura degli atti percettivi.

Ciò che bisogna spiegare, dunque, è che il parlare di mediazioni fenomeniche non solo non comporta la posizione secondo cui la cosa sarebbe presente solo indirettamente nella percezione, ma anche che questo passaggio rappresenta un vero e proprio passo falso. Esso fa leva, oltre che sull'impostazione argomentativa del problema, su una determinata nozione di immagine che renderebbe possibile il superamento dell'eterogeneità attraverso la forma di un rinvio rappresentativo.

Della pretesa difficoltà si viene a capo attraverso la proposta più o meno esplicita di un'analogia: non solo è necessario

postulare immagini, ma questo termine deve essere impiegato all'incirca nello stesso modo in cui lo impieghiamo in rapporto a fotografie, ritratti, disegni, ecc.

Vogliamo convenire di chiamare *raffigurazioni* le immagini nell'accezione illustrata da questi esempi. Non vi è dubbio che la distinzione elementare che deve essere fissata in rapporto alle raffigurazioni sia quella tra l'oggetto che viene rappresentato, l'*originale*, e un altro oggetto che lo rappresenta, la sua *copia*; e che anche in questo caso, proprio perché una cosa viene rappresentata mediante un'altra, potremmo parlare di una particolare specie di mediazione. In rapporto alle raffigurazioni avrebbe infine un senso ben definito affermare che l'originale è solo indirettamente presente attraverso una sua copia. Ciò che dovremo notare tuttavia è che qui parliamo di presenza indiretta, *proprio avendo di mira, per opposizione, la presenza percettiva*. Nel guardare il ritratto, vedo il volto di quella persona, ma essa non si trova effettivamente di fronte a me, in carne ed ossa, ma *soltanto* attraverso una sua immagine.

Ed ora proviamoci a mutare il contesto, a impiegare un giro di frase simile a questo in rapporto all'esempio iniziale. Abbiamo detto: la stanza si presenta attraverso immagini. Ma sarebbe assurdo aggiungere a ciò la restrizione «soltanto». Perciò le immagini di cui parliamo a titolo di mediazioni fenomeniche non sono affatto calchi delle cose che si presentano in esse.

Nulla ci impedisce allora di parlare della immediatezza della percezione, di indicare anzi come una vera e propria caratteristica degli atti percettivi il fatto che in essi le cose sono presenti «in se stesse», «direttamente», «originalmente» – «in carne ed ossa», addirittura! Ciò non si trova affatto in contrasto con la tesi delle mediazioni fenomeniche della percezione. Infatti il termine «immediatezza» viene qui impiegato in un senso relativo che ha di mira, per opposizione, la mediazione operata dalle raffigurazioni.

Se con la tesi iniziale – ci sono mediazioni fenomeniche nella percezione – ci consentiamo l'uso del termine di «immagine», d'altro lato il parlare di immediatezza della percezione rappresenta una sorta di precisazione di quella tesi che assume la forma negativa: qui, le immagini non sono da intendere come raffigurazioni.

Non perdere di vista questo impiego relativo del termine è evidentemente importante per evitare di parlare dell'immediatezza della percezione in modo del tutto vacuo. Di qui potrebbe avere inizio la retorica di un misterioso possesso: nella percezione la cosa ci sta di fronte «in carne ed ossa», come se si fosse presso di essa in un modo inaudito e indicibile. Come se solo il tono della voce – quando diciamo «in carne ed ossa» – fosse in grado di insegnarci in che cosa consista questa immediatezza.

### **Annotazione**

La distinzione in questione viene formulata da Husserl con particolare chiarezza già nelle *Ricerche logiche*, Quinta ricerca (tr. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1967). Nel caso della percezione del colore, si osserva nel § 2, «non di rado si confonde la sensazione di colore con l'obbiettivo essere colorato dell'oggetto» (p. 141). Ciò che è «vissuto» (e quindi che «appartiene alla coscienza») è la sensazione di colore, non l'oggetto colorato o il colore stesso (p. 140).

La stessa distinzione può essere proposta come distinzione tra la cosa e le manifestazioni della cosa. «La manifestazione della cosa (il vissuto) non è la cosa che si manifesta («ciò che ci sta di fronte» inteso nel suo essere in se stesso, in carne ed ossa). Noi «viviamo» le manifestazioni come appartenenti al nesso della coscienza, mentre le cose che ci si manifestano come appartenenti al mondo fenomenale. Le manifestazioni stesse non si manifestano, esse vengono vissute» (p. 142). «I predicati della manifestazione non sono al tempo stesso predicati di ciò che si manifesta in essa» (p. 142). «Io non vedo le sensazioni di colore, ma le cose colorate, non odo le sensazioni sonore, ma il canto della cantante, ecc.» (p. 164).

«Io vedo una cosa, ad esempio, una scatola, e non le mie sensazioni. Io continuo a vedere quest'unica e identica scatola, comunque essa venga fatta ruotare o orien-



tata. Perciò ho anche sempre lo stesso «contenuto di coscienza». Ma se, in un senso ben più pertinente, designo con questa espressione i contenuti vissuti, ad ogni rotazione io ho un nuovo contenuto di coscienza. Quindi vengono vissuti contenuti molto diversi, e tuttavia viene percepito lo stesso oggetto. Il contenuto vissuto, in generale, non sarà dunque esso stesso l'oggetto percepito» (pp. 171-172). – «Le sensazioni e anche gli atti che le «apprendono» o «percepiscono» vengono vissute, ma non si manifestano oggettualmente, esse non vengono viste, udite, percepite con un «senso» qualsiasi. Gli oggetti, d'altro lato, si manifestano, vengono percepiti, ma non sono vissuti»(p. 174). – «Il mondo non è in nessun caso il vissuto di un pensante. Vissuto è l'intendere-il-mondo, mentre il mondo stesso è l'oggetto inteso» (p. 175).

Nei paragrafi da cui sono tratte queste citazioni Husserl ha indubbiamente di mira, in particolare, la posizione di Mach: «Proprio oggi si suole presentare tutto ciò come se si trattasse della stessa cosa, considerata da «interessi e punti di vista» diversi: dal punto di vista psicologico-soggettivo si tratterebbe di una sensazione, mentre dal punto di vista fisico-oggettivo si tratterebbe di una determinazione di una cosa esterna» (p. 141). – «È fenomenologicamente falso asserire che la differenza tra il contenuto cosciente nella percezione e l'oggetto esterno percepito in essa (percettivamente inteso) dipenda semplicemente da un diverso modo di considerare la cosa, secondo il quale lo stesso fenomeno verrebbe considerato ora da un punto di vista soggettivo (in rapporto ai fenomeni riferiti all'io), ora da un punto di vista obbiettivo (in rapporto alle cose stesse)» (p. 141).

Inoltre, nella Appendice ai §§ 11 e 20 della Quinta ricerca, Husserl critica la «teoria delle immagini», cioè la teoria che «ritiene di aver chiarito a sufficienza il fatto della rappresentazione (che è incluso in ogni atto) dicendo: «fuori» vi è, almeno in certe circostanze, la cosa stessa; nella coscienza vi è l'immagine come sostituto della cosa» (p. 206).

## 5

**Le sintesi che conducono al costituirsi all'interno dei decorsi percettivi di unità identiche di riferimento****Irrilevanza, ai fini di questo problema, della sussistenza effettiva dell'oggetto**

Ciò che abbiamo or ora sostenuto si presta tuttavia ancora a qualche fraintendimento. Abbiamo distinto tra i fenomeni e la cosa, ricollegandoci ad un esempio particolarmente chiaro. Chi guarda una stanza la vede sempre secondo una certa inquadratura. E se volgiamo lo sguardo a destra e poi a sinistro non vi sono dubbi in che senso diciamo: ora la *scena* è mutata. Che in questo mutamento la stanza appaia come la stessa è tuttavia una circostanza che converrà non dare troppo per scontata.

In generale un decorso percettivo può essere inteso come una *sequenza di scene percettive*, ed allora è molto importante per cogliere con chiarezza il punto di vista dal quale ci disponiamo sottolineare che l'unità oggettiva di riferimento si istituisce *all'interno* della sequenza stessa e sulla sua base. Se il decorso percettivo presenta, nel variare delle scene di cui consta, un unico oggetto, vi dovranno essere forme e modi di rapporto *tra le scene* che rendano conto di questo riferimento unitario. Non si tratta, in altre parole, di assumere senz'altro l'oggetto nella sua esistenza e nelle sue peculiarità oggettive, come se esso – essendo fatto così e così emanasse queste e queste altre immagini. Ma inversamente nella misura in cui le scene percettive sono proprio queste e non altre e sono concatenate fra loro proprio in questi modi determinati, allora la cosa viene posta nella sua identità oggettiva. Infatti di essa noi ne sappiamo qualcosa solo attraverso le scene percettive – l'*unità* che attraversa la *molteplicità* deve essere istituita all'interno della molteplicità stessa. Ed in quale altro modo potrebbe esserlo?

Che la cosa che ora ci sta di fronte non sia fatta di percezioni, lo abbiamo già detto una volta per tutte. Ma se il problema è proprio quello della percezione di essa, dei decorsi percettivi in cui essa si presenta, allora possiamo contare solo su questi

decorso e sulle scene di cui constano. Non disponiamo delle scene percettive *e di qualche informazione in più*.

Per questo non possiamo dare per scontato il fatto che in un decorso percettivo si diano determinate formazioni oggettive: l'ovvietà del sussistere in sé degli oggetti non toglie affatto i problemi connessi al loro costituirsi come tali all'interno del decorso stesso. Una fenomenologia della percezione effettivamente sviluppata dovrebbe senza dubbio prendere le mosse da questo assunto per porsi il compito di descrivere sistematicamente le diverse strutture dei rapporti fenomenici che debbono rendere ragione di questa o quella posizione percettiva nella sua tipicità determinata.

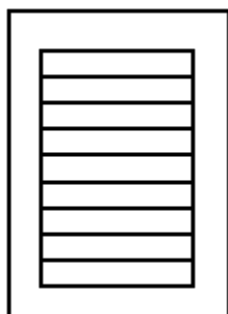
Si vede subito allora che ai fini di simili descrizioni strutturali l'esistenza effettiva della oggettività intesa nel decorso percettivo diventa irrilevante. Pensiamo al caso delle percezioni illusorie: ora vediamo un movimento, mentre qui non ve ne è alcuno. Che non ci sia alcun movimento potrebbe essere *documentato* in vari modi. Un altro ci informa che le cose non stanno così e noi abbiamo buoni motivi per esserne convinti. Ma la convinzione della illusorietà non è affatto in grado di sopprimere la configurazione fenomenica che ha fornito la base della percezione illusoria. Siamo convinti che qui non vi sia alcun movimento, e tuttavia non possiamo vedere qualcos'altro da ciò che vediamo. La documentazione sconfessa il riferimento oggettivo del decorso, ma la sequenza di scene è ancora esattamente quella di prima ed in essa si presenta proprio quel riferimento oggettivo. Ciò significa del resto soltanto che la percezione illusoria di un movimento, proprio perché è illusoria, deve avere la stessa struttura di una percezione di movimento che avviene effettivamente nella realtà. La differenza tra il sussistere e il non sussistere dell'oggettività percettivamente intesa non può entrare in linea di conto se abbiamo di mira le condizioni *tipiche* della percezione corrispondente [1].

Proprio il richiamo ai possibili errori della percezione può essere utile per mettere in risalto questi due aspetti del nostro problema: da un lato la posizione di una oggettività è compiuta all'interno del decorso percettivo stesso, dall'altro, e di conseguenza, se vogliamo in qualche modo rendere conto dell'errore nella percezione non possiamo far altro che rinviare alle scene

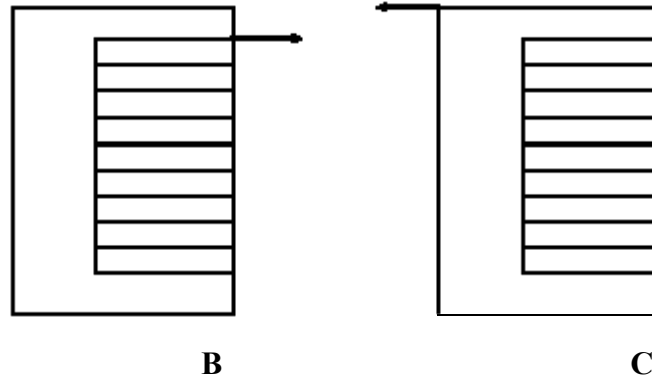
percettive ed ai contenuti che esse presentano. Ciò che l'errore percettivo chiama in causa non è il rapporto tra la cosa e la sua immagine, come se l'immagine fosse sbagliata e si venisse a capo dell'errore adeguando l'immagine alla cosa. Ecco che allora si ripresenterebbe l'equivoco che abbiamo già chiarito in precedenza: se le immagini percettive, gli aspetti della cosa, fossero qualcosa di simile a raffigurazioni, allora potremmo proporre il problema di un confronto. Altrimenti questo problema è privo di senso. Esattamente come nel caso della percezione corretta, nell'errore percettivo si tratta unicamente di un rapporto tra le immagini.

Pensiamo al modo in cui potremmo ingegnarci ad illustrare schematicamente ciò che accade nel caso del ben noto dubbio percettivo sulla partenza del mio treno, mentre parte il treno sul binario parallelo.

Anzitutto vi è la scena A:



Il rettangolo esterno rappresenta il finestrino del treno sul quale mi trovo; il rettangolo interno, il finestrino del treno che si trova, anch'esso fermo, sul binario parallelo. Se si muove il secondo si presenta la scena B. Se invece si muove il primo si presenta la scena C:



Le frecce indicano la direzione del movimento, ed è proprio questa che non possiamo vedere. Quindi faremo bene a cancellare queste frecce dal disegno. Allora ci rendiamo conto che il dubbio ha certamente le sue buone ragioni.

Oppure chiediamoci come mai abbiamo potuto ritenere – erroneamente – entrando in una stanza di aver sbagliato stanza.

Evidentemente ci si è presentata una scena inconsueta – e allora altre scene debbono essere presupposte. Siamo entrati da un'altra porta (anziché da quella solita). Concludiamo: l'aula che vediamo non è affatto l'aula 515 (ed invece lo è).

Inversamente potrebbe accadere, entrando in un aula, che mi si presenti la solita scena: riconosco l'aula 515, mentre in realtà non si tratta di essa. In un caso come nell'altro vengono in questione soltanto le scene percettive e i loro rapporti: abbiamo a che fare con modi più o meno complessi di *unificazione* e di *non unificazione*. Le scene anteriori formano una sorta di presupposto percettivo: nel primo caso la scena che mi si presenta si trova in contrasto con questo presupposto, nel secondo invece l'immagine attuale si unifica con le immagini che sono percettivamente presupposte. Se poi togliamo di mezzo l'assunzione dell'erroneità del riferimento, se assumiamo cioè che nel primo caso riteniamo giustamente di aver sbagliato stanza e nel secondo, altrettanto giustamente, di essere entrati proprio nell'aula 515, il nostro problema non subirebbe nessun mutamento sostanziale. Il modo della spiegazione è in entrambi i casi lo stesso.

## 6

**Nel percepire non si formulano opinioni né si traggono conclusioni**

**Accenno critico verso la tendenza logicizzante nell'ambito della dottrina dell'esperienza**

**Le cose della percezione non sono «entità inferite»**

Prestiamo tuttavia attenzione al modo in cui or ora ci siamo espressi: abbiamo parlato di *dubbio percettivo* e osservato che per esso vi sono buone *ragioni*: data la scena che ci appare, possiamo *concludere* in questo modo o in quell'altro. Oppure diciamo che vi sono ragioni per *ritenere* giustamente o erroneamente di essere entrati nell'aula giusta o nell'aula sbagliata. Una simile terminologia non può essere lasciata correre senza qualche precisazione. Infatti, stando ad essa sembrerebbe che quando si percepisce non si faccia altro che formulare opinioni e trarre conclusioni come se la percezione fosse un modo peculiare di «argomentare». Certo, può essere che si trovi qualche difficoltà ad esprimersi in altro modo in contesti come questi, e del resto ciò non è affatto necessario. È più che sufficiente infatti sottolineare che in rapporto alla tematica della percezione parole come queste debbono essere impiegate in modo libero da rimando all'ambito del «giudizio».

Se vedo qualcosa, una sedia di fronte a me, non *penso* che di fronte a me c'è una sedia, *non sono di questa opinione*, ma semplicemente la vedo. Così, quando parliamo di dubbio *percettivo* non intendiamo un atto riflessivo rivolto anche soltanto a contenuti percettivi, ma proprio una esitazione interna della percezione stessa che può naturalmente assumere poi la forma del dubbio esplicitamente espresso. E perciò anche non *concludiamo* di essere entrati in una stanza che ci è ben nota come se essa dovesse ogni volta essere riconosciuta[2].

Nel richiamare l'attenzione su questo punto abbiamo del resto di mira un discorso più ampio. A seconda del modo in cui prendiamo posizione in rapporto ad esso, può derivare un'impostazione interamente diversa della tematica della percezione e

dell'esperienza in genere. Infatti, potremmo approfittare di una simile possibilità di impiego delle parole per prospettare la tematica elementare della percezione dal punto di vista che esse suggeriscono. Sorge così quella che potremmo chiamare una *tendenza logicizzante* nell'ambito della dottrina dell'esperienza, tendenza che ha indubbiamente la sua origine nella proiezione sui processi percettivi e sui loro risultati del modello della argomentazione. Quando Bertrand Russell formula il suo principio secondo cui la «massima suprema» della filosofia *scientifica* sarebbe: «*Sostituire sin dove è possibile entità inferite con costruzioni logiche*», questa massima correttamente intesa raccoglie in breve sia il programma filosofico proposto sia il suo apparentemente ovvio presupposto. Con *entità inferite* Russell intende anche, o forse dovremmo dire, più chiaramente, *anzitutto*, le cose che ci appaiono concretamente nella percezione. Che qui vi sia una sedia viene inteso come una *conseguenza* tratta dalle impressioni sensibili o almeno dalle proposizioni che descrivono impressioni sensibili. Per questo l'*inferenza implicita* compiuta dalla percezione può essere sostituita dall'assunzione che l'oggetto percettivamente costituito possa essere inteso come una *costruzione logica* di cui l'analisi filosofica deve mettere in chiaro i passi [3].

Questo modo di proporre il problema viene poi strettamente connesso con la *scientificità* della filosofia per il solo fatto che si adotta un punto di vista logicizzante. Una ricerca che si avvale di un apparato di nozioni tratte dalla logica deve sostituire le malsicure indagini psicologicamente orientate dell'empirismo classico. Ma è chiaro che una sedia non è una costruzione logica tanto poco quanto è una entità inferita [4]. L'assunzione che si possa considerarla da questo punto di vista non è altro che una *finzione* sovrapposta alla realtà del problema e saranno di conseguenza fittizie anche le ricostruzioni che prendono l'avvio da essa. Quanto poco poi il nuovo punto di vista sia nuovo e meriti di essere chiamato scientifico lo dimostra proprio lo stretto legame con le concezioni empiristiche.

I *materiali* della costruzione restano infatti sempre quelli: i dati sensoriali, i fenomeni nell'accezione del fenomenismo.

È chiaro che rispetto a questa tendenza logicizzante già le poche cose dette sino a questo punto sono orientate nel senso di

un netto rifiuto, che riguarda sia il lato metodico che quello contenutistico. La nozione di fenomeno che abbiamo proposta non solo non conduce ad una posizione fenomenistica, ma forma il presupposto di una critica filosofica realmente efficace di esso. Inoltre essa deriva, più che da una decisione filosofica preliminare, dalla delimitazione stessa del problema, che una tendenza logicizzante non può che presentare in modo deformato.

Anche su questo punto, del resto, si fa sentire la portata della nostra distinzione apparentemente innocua tra percepire e constatare. In rapporto alle constatazioni, la terminologia del giudizio può senza dubbio cominciare con l'essere un legata in modo proprio. E la differenza tra l'uno e l'altro livello può ora essere ripresentata e ribadita come una differenza che riguarda la *spontaneità* della posizione dell'oggetto nella constatazione di fronte alla *passività* dei processi della costituzione percettiva. Il fatto che nel constatare ci limitiamo a registrare ciò che è dato percettivamente non toglie infatti quel momento soggettivo dell'*interesse* che appartiene alla struttura dell'atto. In effetti tenendo conto solo di questo rimando – e quindi prescindendo da ogni altra considerazione che potrebbe indubbiamente essere suggerita da questo termine – noi riteniamo di poter parlare di spontaneità in rapporto alle constatazioni. Ciò presuppone nello stesso tempo uno strato di costituzione *passiva*, uno strato cioè in cui la, posizione dei riferimenti oggettivi accade unicamente in forza dei contenuti percettivi stessi. Se parliamo dei decorsi percettivi come sequenze di scene, allora si impone subito – come abbiamo già notato – il tema dell'*unificazione*, della *sintesi*, come un tema che è destinato ad assumere una importanza centrale all'interno dei nostri sviluppi. Ma parlando di sintesi *percettive* non intendiamo un'«attività» dell'unificare.



## 7

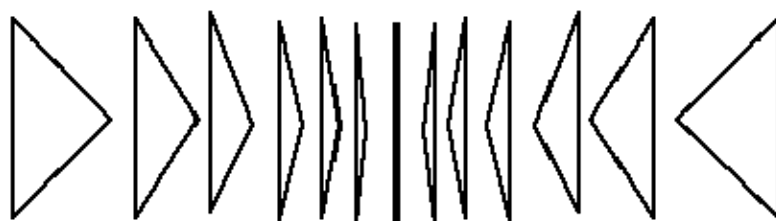
**Spiegazioni intorno alle sintesi percettive come sintesi passive**

Comprendere con chiarezza la nozione di *sintesi passiva*, in tutta la sua portata analitica e nello stesso tempo filosofica generale, è importante per giungere direttamente ad uno dei punti nodali che caratterizza la posizione fenomenologica nella forma elaborata da Husserl [5]. Evidentemente non si tratta di riproporre una concezione del rapporto percettivo come un rapporto di rispecchiamento del dato, nel quale la soggettività non farebbe altro che godersi lo spettacolo di ciò che appare. Presentare le cose in questo modo sarebbe soltanto rendersi troppo facile l'esercizio della critica.

In primo luogo va notato che vi è in ogni caso qualcosa che merita di essere salvato nel vecchio discorso sulla *ricettività* soggettiva nella percezione. Infatti qualunque cosa si pensi in rapporto all'importanza dei fattori strutturanti di carattere soggettivo, resta il fatto che, quanto a ciò che ci appare percettivamente noi *non possiamo farci proprio nulla*. È difficile non riconoscere in questa circostanza incontestabile una delle caratteristiche della percezione in genere.

Tuttavia, parlando di passività in rapporto alle sintesi della percezione abbiamo di mira un problema abbastanza diverso. Anch'esso può essere illustrato in una forma apparentemente poco impegnativa. Abbiamo osservato che le sintesi percettive non sono *attività* dell'unificare. Supponiamo allora che ci vengano presentati dei fotogrammi e ci venga proposto il compito di stabilire se essi siano in qualche modo organizzabili. Oppure: ci vengono messi a disposizione dei pezzi di cartone di svariate forme e veniamo invitati a realizzare un'unica forma operando l'incastro dei pezzi. Questi sono appunto compiti di unificazione esplicitamente proposti e attivamente perseguiti in effettive operazioni di confronto. I fotogrammi, all'inizio, ci appariranno disparati proprio perché è stato posto il compito di organizzarli; e così i pezzi di cartone sono realmente «pezzi» solo nel momento in cui sappiamo che si tratta di un gioco ad incastro. In rapporto

a queste funzioni attive di unificazione possiamo forse chiarire che cosa intendiamo dire quando parliamo della passività delle sintesi percettive. Anche nella percezione hanno luogo unificazioni, e quindi in qualche modo confronti di vario genere, ma nessun confronto attivo viene operato né in generale potrebbe esserlo. Nel percepire non raccogliamo in unità fenomeni come fotogrammi da concatenare tra loro. Naturalmente possiamo in certo modo fissare alcuni momenti di una sequenza di scene percettive, e addirittura fornire un esempio come il seguente:



Potremmo commentare: qui, il *risultato sintetico* è una determinata superficie triangolare che effettua una rotazione. Ma il nostro commento ha bisogno di essere correttamente inteso. Di fatto, nell'esempio non possiamo fare a meno di presentare qualcosa di simile ad una sequenza di fotogrammi, suggerendo che essi non debbono essere intesi così. Nel decorso percettivo che presenta questo risultato, infatti, le scene trapassano l'una nell'altra in modo continuo e i loro contenuti si modificano secondo una determinata struttura. In questo senso, potremmo dire che *il dato esibisce da se stesso la propria interpretazione*. La molteplicità dei fenomeni si *auto-organizza* progressivamente nel processo ed in questa auto-organizzazione si istituisce l'unità del riferimento. Per questo, il fenomeno, nell'accezione qui intesa, non può essere astrattamente isolato dalla cosa, come se vi fossero prima i pezzi da unificare e poi il risultato unitario. L'attribuzione di un'attività sintetica anzitutto dalla parte della spontaneità soggettiva richiamerebbe, sull'altro versante, il sussistere di materiali grezzi come materiali da costruzione. Ed è invece proprio questa concezione di una soggettività unificatrice, donatrice di forme, che l'idea della passività della sintesi in-

tende mettere in questione. Se con materiali della percezione vogliamo intendere i fenomeni della mediazione percettiva, allora dobbiamo subito notare che non vi sono fenomeni che non si auto-organizzano in processi e ciò vuol dire anzitutto che le sintesi accadono interamente dalla loro parte. Rispetto ad esse la soggettività si trova appunto nella condizione di una mera *ricezione*.

Perciò potremmo anche parlare di un'*interpretazione* che inerisce alla scena percettiva per il fatto stesso che essa si trova all'interno di uno sviluppo sintetico. In questo sviluppo si afferma una norma che determina in che senso ogni scena debba essere percettivamente intesa.

Nel nostro esempio, la scena che sta nel mezzo è certamente *interpretata* se in rapporto ad essa, parliamo di un modo di manifestarsi, in certe circostanze, di una superficie triangolare di una certa forma. In essa infatti non vediamo nessuna superficie triangolare. Ma questa interpretazione non risulta da un'osservazione attenta del contenuto della scena da cui dovrebbe emergere il suo senso sulla base di qualche indizio. L'interpretazione risulta invece senz'altro dall'inserimento della scena all'interno di quella sequenza. Essa viene in questo modo integrata in essa e cade dunque sotto la norma che attraversa lo sviluppo. L'interpretazione oltrepassa il contenuto attualmente dato nella singola scena nella stessa misura in cui presuppone le scene trascorse e anticipa le scene successive. Che una sintesi abbia luogo attraverso le scene significa la stessa cosa che ogni scena deve essere concepita come momento di un processo.

## 8

### **Approfondimento della critica nei confronti del fenomenismo mediante la discussione di un'argomentazione di Hume: Come faccio a sapere che c'è ancora una parete alle mie spalle**

Considerazioni all'incirca analoghe potranno certamente essere proposte anche in rapporto all'esempio da cui abbiamo preso le mosse: volgendo lo sguardo intorno nella stanza avremo una

graduale modificazione della scena. Ora vediamo gli stessi oggetti di prima, solo che è mutata, per così dire, la loro «localizzazione fenomenologica». Qualcosa che prima si trovava al *centro* della scena, si trova ora ai suoi *margini*. Altre cose saranno eventualmente cadute del tutto al di fuori di essa. Ora non vedo più una parete della stanza – essa si trova infatti alle mie spalle. Ma la parete alle mie spalle è «fuori» dalla scena attuale in tutt'altro modo di un qualunque contenuto arbitrario che io potrei eventualmente immaginare. Essa infatti si è presentata all'interno del decorso e questa presenza trascorsa appartiene al senso del riferimento oggettivo che si istituisce in esso. Perciò non vi possono essere dubbi sul fatto che, volgendo lo sguardo indietro, mi si ripresenti proprio quella parete. Questa possibilità è infatti direttamente presupposta nella stessa posizione percettiva di un'oggettività.

Così, proprio all'interno di una problematica che, insistendo sulla posizione della cosa come *risultato sintetico*, sembra riprendere il problema del fenomenismo, si mostra che, al contrario, ad esso viene sottratto ogni spazio residuo. Come abbiamo già osservato, il fatto che siamo tanto interessati ai fenomeni non dipende da qualche assunzione pregiudiziale, ma dalla stessa delimitazione della nostra problematica. Questa delimitazione potrà eventualmente essere contestata, ma per far questo sono comunque necessari buoni argomenti, e non soltanto belle parole. Il punto essenziale è che una posizione fenomenistica non solo deve effettuare la risoluzione della cosa nella percezione di essa, ma anche ignorare le sintesi che attraversano le mediazioni fenomeniche. Proprio l'esempio della parete alle mie spalle ci richiama alla mente un modo di impostare il problema che mostra con chiarezza esemplare la connessione tra una posizione fenomenistica coerente e la cecità di fronte al problema della struttura sintetica della percezione. In rapporto ad esso, Hume ha costruito un'argomentazione famosa. Esponiamo in breve.

Io me ne sto seduto con le spalle rivolte alla parete. Perciò *non la vedo*. Eppure so che essa *continua ad esistere*, anche se non la vedo. Per Hume (come, tutto sommato, anche per noi) ciò rappresenta l'indice di un problema: infatti, giustamente egli non tenta di giustificare questo sapere ricorrendo a considerazioni

estranee alle condizioni della situazione esperienziale che è in discussione. Una risposta può essere vera e tuttavia fallire la domanda. Così Hume non dice, ad esempio, che i mattoni di cui sono fatte le pareti sono troppo consistenti per dissolversi da un momento all'altro, in punta di piedi. Egli cerca piuttosto di rendere conto di questo sapere richiamandosi unicamente alle funzioni esperienziali in gioco. Tuttavia, dati i presupposti della dottrina di Hume, la discussione finisce con il rivelarsi tanto fallimentare da risolvere l'esistenza della parete che, in ogni caso, come per tutti, anche per noi (e del resto perfino per Hume) poggia sui solidi mattoni di cui è fatta, in una produzione dell'immaginazione.

In primo luogo cominceremo con l'escludere che la *percezione* svolga un qualche ruolo. La parete, infatti, non la vedo. Qualora volgessi lo sguardo indietro accertando che la parete se ne resta ancora lì, ciò non proverebbe più di quanto prova, dal momento che ciò che si tratta di sapere è proprio se la parete continua ad esserci quando le volgo le spalle. Ma allora nemmeno può provare qualcosa la *memoria*, perché questa può farsi garante solo degli atti effettivamente effettuati e ciò di cui si dubita non è il fatto che poco fa ho visto una parete.

Non resta dunque che l'*immaginazione*, la quale, come una barca che continua ancora un poco il suo corso dopo i primi colpi di remo, opera l'integrazione necessaria per togliere di mezzo un dubbio francamente intollerabile. Questa integrazione dovrà ovviamente essere inconscia, altrimenti il trucco verrebbe allo scoperto e l'immaginazione fallirebbe il suo scopo.

Ed ora elaboriamo il problema a modo nostro. Ecco che un tale, mentre sto conversando intorno ad interessanti argomenti, mi interrompe all'improvviso esclamando: «Comunque, tu sai bene che c'è una parete alle tue spalle!».

Certo, lo so. E lo sapevo anche prima, quando non ci pensavo nemmeno. Ma per giustificare questo *sapere* sarebbe già un errore andare alla ricerca di ragioni – a meno che non si intendano quelle ragioni che si trovano tutte all'interno del processo percettivo. Si ripresenta qui il problema a cui in precedenza abbiamo già accennato: questo *sapere non* è una *opinione latente* che solo ora viene alla luce. Così, se il nostro amico ci chiedesse

di indicare il fondamento di questo sapere, non ricorremo ad argomenti, ma cercheremo piuttosto di dare chiarimento sulla struttura di decorso della percezione.

Il chiarimento principale è certamente questo: prima sono entrato nella stanza ed ho visto quella parete. E quella scena che ora è trascorsa, appartiene ancora alla sequenza e determina insieme alle altre scene trascorse, il senso della scena attuale. Il ricordo non viene in alcun modo in questione non solo perché non vi è qui nessuna rievocazione esplicita, ma anche perché quelle scene, in realtà, non le ho mai dimenticate. Esso non offrirebbe certo, in ogni caso, alcuna garanzia; ma di una simile garanzia non c'è affatto bisogno. Di conseguenza, per rendere conto dell'attesa che implica la credenza nell'«esistenza continuata» della parete, non vi è nemmeno bisogno dell'immaginazione.

Nell'argomentazione di Hume non si tiene in nessun conto il carattere sintetico-processuale della percezione. Perciò si propone un'ipotetica analisi della percezione secondo la quale è necessario congetturare l'azione, all'interno della percezione, di atti di tutt'altro tipo, quali sono il ricordo e l'immaginazione, di cui nella situazione descrittiva non vi è alcuna traccia. D'altra parte l'azione dell'immaginazione, che dovrebbe forzare i limiti del ricordo generando un'attesa, deve essere ricondotta ad un postulato di coerenza che non può non apparire tanto necessario quanto profondamente ingiustificato.

Ogni giustificazione si trova invece tutta all'interno del processo percettivo stesso. Se ci disponiamo dal punto di vista di una considerazione dei decorsi percettivi come processi attraversati da sintesi, allora tutto ciò che possiamo trarre da quell'argomentazione è soltanto il fatto che nella scena attuale debbono avere un peso le scene trascorse, e nello stesso tempo che, se qualcosa è attualmente dato, qualcos'altro deve essere anticipato. Tra queste anticipazioni e le scene passate deve intercorrere un determinato rapporto. Illustrare con chiarezza questo punto ci conduce a penetrare più a fondo nelle condizioni delle funzioni sintetiche della percezione.

### Annotazione

È forse opportuno riportare in esteso il passo di Hume a cui abbiamo fatto or ora riferimento.

«Io sono seduto nella mia camera con la faccia rivolta al fuoco, e tutti gli oggetti che colpiscono i miei sensi sono contenuti in pochi metri intorno a me. La memoria, invero, mi fa presente l'esistenza di molti oggetti; ma questa sua testimonianza non si estende oltre la loro precedente esistenza, né i sensi né la memoria attestano la continuità del loro essere. Mentre sono ancora seduto e rivolgo per la mente questi pensieri, sento ad un tratto un rumore, come di una porta che gira sopra i suoi cardini, e poco dopo vedo il portiere che avanza verso di me. Ciò mi dà occasione a molte riflessioni e nuovi ragionamenti. Anzitutto, io non ho mai osservato che quel rumore possa provenire da altro fuorché dal movimento di una porta, e quindi concludo che il presente fenomeno sarebbe in contraddizione con tutte le precedenti esperienze, qualora io non ammettessi che la porta, che ricordo dall'altra parte della camera, continua ad esistere. Ancora: ho sempre visto che un corpo umano possiede una qualità che io chiamo gravità, e che gli impedisce di volare, come questo portiere dovrebbe aver fatto per giungere nella mia camera se pensassi che la scala, di cui ho il ricordo, fosse stata distrutta nella mia assenza. Ma non è tutto. Io ricevo una lettera: apprendola, vedo dal carattere e dalla firma che viene da un amico che mi dice di essere distante duecento leghe. È evidente che non posso mai rendermi ragione di questo fenomeno in conformità della mia esperienza in altri casi, senza far passare nella mia mente tutto il mare e il continente che ci separano, e senza supporre gli effetti e l'esistenza continuata dei corrieri e dei battelli, conforme alla mia memoria e osservazione. I fenomeni, dunque, del portiere e della lettera, sotto un certo aspetto sono in contraddizione con l'esperienza comune, e possono essere giudicati come obiezioni alle massime riguardanti la connessione tra cause ed effetti. Io, infatti,

sono abituato a udire un certo suono nello stesso tempo che vedo un certo oggetto in movimento; in questo caso, invece, non ho ricevuto le due percezioni insieme. Si che queste due osservazioni sono contrarie, a meno ch'io non supponga che la porta rimanga ancora, e che sia stata aperta senza che io ne abbia avuto la percezione. E questa supposizione, da principio arbitraria e ipotetica, acquista forza ed evidenza per essere la sola che possa conciliare quella contraddizione. Di questi casi se ne offrono continuamente nella mia vita, e mi spingono a supporre una continuata esistenza degli oggetti al fine di collegare le passate con le presenti loro apparizioni, e dare loro quella reciproca unione che ho trovato per esperienza convenire alla loro particolare natura e alle circostanze. Io sono, così, naturalmente portato a considerare il mondo come qualcosa di reale e di durevole, che mantiene la sua esistenza anche quando cessa di essere presente alla mia percezione.

Ma benché questa conclusione tratta dalla coerenza delle apparizioni possa sembrare della stessa natura dei nostri ragionamenti concernente le cause e gli effetti, in quanto deriva dall'abitudine ed è regolata sulle precedenti esperienze, troveremo, esaminando bene la cosa, che ci sono notevoli differenze, perché tale conclusione deriva in via diretta dall'intelligenza, e soltanto indirettamente dall'abitudine. Si dovrà, infatti, facilmente concedere che, poiché niente è realmente presente alla mente fuori delle sue proprie percezioni, non soltanto è impossibile che un'abitudine possa mai essere acquistata altrimenti che con la successione regolare di queste percezioni, ma anche che nessun'abitudine possa eccedere questo grado di regolarità. Ma un grado di regolarità delle nostre percezioni non può mai per noi essere il fondamento per arguire un grado maggiore di regolarità in oggetti che non sono percepiti poiché questo supporrebbe una contraddizione, un'abitudine cioè acquistata da ciò che non è stato mai presente alla mente. Ora, è evidente che, quando inferiamo l'esistenza continuata degli oggetti del sen-



so dalla loro coerenza e dalla frequenza della loro unione, è per dar ad essi una regolarità maggiore di quella che osserviamo nelle nostre semplici percezioni. Noi constatiamo infatti una connessione tra due specie di oggetti nel loro passato apparire ai sensi, ma non siamo in grado di constatare la perfetta costanza di quella connessione, poiché un volger di testa, un chiuder di occhi, basta per romperla. Che cosa noi supponiamo in questo caso, se non che questi oggetti continuino nella loro connessione usuale, nonostante l'interruzione del loro apparire, e che le apparizioni irregolari sono unite da qualcosa di cui non siamo coscienti? Ma poiché ogni ragionamento concernente materia di fatto proviene unicamente dall'abitudine, e l'abitudine può essere soltanto l'effetto di ripetute percezioni, l'estendersi dell'abitudine e del ragionamento oltre le percezioni non può mai essere il diretto e naturale effetto di una costante ripetizione e connessione, ma deve nascere dalla cooperazione di qualche altro principio.

Ho già osservato, esaminando il fondamento della matematica, che l'immaginazione, quando si mette in un certo ordine di pensieri, è capace di continuare anche quando l'oggetto le viene a mancare, e simile ad una galea messa in movimento dai remi prosegue nel suo corso senza bisogno di nuovo impulso. Là io spiegai perché, dopo aver considerati diversi criteri approssimativi di uguaglianza, e averli corretti l'uno con l'altro, noi passiamo a immaginarne uno tanto corretto ed esatto da non essere soggetto al minimo errore o cambiamento. Lo stesso principio ci spiega facilmente l'opinione dell'esistenza continuata dei corpi. Gli oggetti hanno una certa coerenza anche come si manifestano ai nostri sensi; ma questa coerenza è maggiore e più uniforme, se supponiamo che gli oggetti abbiano un'esistenza continuata: la mente, una volta che è sulla via di osservare l'uniformità degli oggetti, continua naturalmente, finché rende questa uniformità, per quanto è possibile, completa. La semplice supposizione di una loro continuata esistenza basta a tale scopo, e ci dà la nozione di una regolarità molto maggio-

re di quella che gli oggetti hanno quando non spingiamo lo sguardo oltre i nostri sensi». (Trattato sulla natura umana, I, Parte IV, sez. 2, trad. it. in Opere, I, a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta, Laterza, Bari 1971, pp. 209-212).

## 9

### Sintesi percettive e considerazioni temporali: illustrazione del «diagramma del tempo» di Husserl

Adottando la terminologia di Husserl, potremmo parlare di *ritenzione* e di *protenzione* per indicare il modo in cui sono percettivamente implicate nella percezione attuale le scene trascorse e le scene anticipate. Delle prime diremo che sono ritenzionalmente presenti, delle seconde che esse lo sono protenzionalmente.

Considerazioni di ordine temporale debbono dunque intervenire a questo punto della nostra esposizione. In certo senso dobbiamo chiarirci le idee sul concetto di tempo o, più precisamente – e più limitatamente sul modo in cui deve essere concepita la dimensione temporale del presente in quanto essa è messa in questione dai processi percettivi. Questa discussione, che anche in questo caso intendiamo riprendere nella forma più succinta possibile, può essere ampiamente semplificata se diamo ad essa la forma di una discussione intorno alla costruzione di una possibile rappresentazione della struttura del presente. Il suggerimento da cui questa costruzione deve prendere le mosse, il suggerimento, cioè, contenuto nell'assunzione di una presenza *effettiva* che comprende tuttavia una presenza ritenzionale e una presenza protenzionale, tende a mettere in rilievo il fatto che il presente deve essere concepito in primo luogo come un *presente esteso*. Ciò non deve essere inteso come se non fosse affatto lecito parlare, nel nostro contesto, di un presente *istantaneo*: al contrario, proprio al presente istantaneo riferiremo la scena attuale: ciò che mi sta di fronte *proprio ora*. Ma esso dovrà essere concepito, dal punto di vista temporale, come una sezione di un decorso ritenzionale-protenzionale.

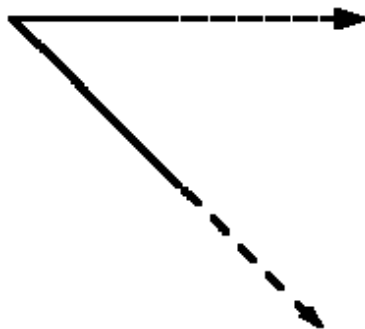
La rappresentazione mediante una linea sembra dunque imporsi come ovvia. Potremmo interpretare i punti di cui essa consta come istanti, e intendere questi punti-istanti come limiti. Ma si vede subito che in realtà questa rappresentazione è assai poco significativa ed in realtà fuorviante. Infatti, ciò che verrebbe rappresentato in questo modo è, tutt'al più, un *tratto temporale* – e non ciò che intendiamo qui parlando di *presente* esteso. Di conseguenza un punto in essa rappresenterebbe certamente un istante, ma non ciò che intendiamo parlando di presente istantaneo.

La rappresentazione di un tratto di tempo inteso come successione di istanti non può fare al caso nostro. In essa viene meno proprio la determinazione *soggettiva* del presente che è per noi essenziale. Da un punto di vista oggettivo, parlare di un presente, come del resto del passato e del futuro, non ha senso alcuno. Quando entrano in questione le dimensioni temporali, un richiamo soggettivo è necessariamente implicito: il tempo non consta di esse, ma di puri e semplici luoghi temporali. La rappresentazione di un tratto temporale mediante una linea rappresenta dunque l'oggettività del tempo, nel quale ogni istante è un luogo ben determinato. Ma proprio per questo in quella rappresentazione non vi può essere alcuna traccia del presente. Il vero problema non sta affatto nella *contrapposizione di istanti ad una «durata» nella quale non sarebbero distinguibili punti di tempo*: ma nella chiara identificazione del rimando soggettivo in rapporto al quale soltanto ha senso parlare di un presente. E naturalmente anche di un presente istantaneo. In *questo* istante. Proprio *ora*.

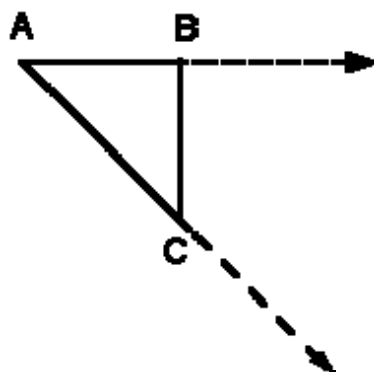
Potremmo allora servirci ancora di una linea, tua modificando anzitutto il modo della sua interpretazione. Anziché come una successione di punti, potremmo intenderla come l'immagine di un movimento. Il punto, cioè il presente istantaneo o, nella terminologia di Husserl, il «punto-ora», *avanza e progredisce*, e in questo modo genera la linea: il presente *che si estende*.



Una rappresentazione per il presente comincia così a prendere forma. Ma si tratterebbe certamente ancora di una rappresentazione incompleta. L'ora attuale passa e noi dobbiamo associare alla linea *progressiva* del punto-ora che avanza la linea *regressiva* del punto-ora che passa.



In questa figura manca ancora una rappresentazione per la *presenza ritenzionale*, per ogni punto-ora, dei punti-ora trascorsi. Ciò potrebbe avvenire, di conseguenza, in questo modo: F



Abbiamo così sotto gli occhi il «diagramma del tempo» che Husserl presenta nelle sue *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* [6]. Dopo quanto si è detto, la sua interpretazione è ovvia. Nell'*istante* in cui è presente la scena B, la scena A è ancora ritenzionalmente presente, e così anche tutte le scene comprese nella sequenza tra A e B: il loro luogo temporale, ben determinato nel tratto di tempo, si proietta tuttavia sulla

linea verticale della presenza ritenzionale; e perciò, in questa proiezione, esso varia di continuo al variare del punto-ora nel movimento progressivo del presente. Qui il tempo «fluisce» e fluisce, per così dire, nelle condizioni di una sempre possibile fissazione ed obbiettivazione. Ogni punto temporale in quanto *istante* occupa un luogo fisso nel tempo oggettivo; in quanto *presente istantaneo* è sottoposto ad una variazione continua dei propri «valori ritenzionali».

«Il tempo è rigido, e tuttavia fluisce – il tempo» [7]. E questa dialettica elementare del tempo non è affatto un grande mistero: la possiamo infatti mostrare in una figura, fornendo le spiegazioni necessarie.

La figura, d'altro lato, ci è utile anche per mostrare – si badi bene l'*astrattezza* dello schema proposto. Siamo qui evidentemente ben lontani da ogni tentativo di portare alla luce una qualche sensazione interiore dello scorrere del tempo, di far valere una nozione di tempo «vissuto» da contrapporre ad una nozione di tempo reificata dalle forme del pensiero. È già del resto abbastanza significativo che nella rappresentazione effettuiamo qualcosa di molto simile ad una costruzione geometrica; e di fatto Husserl, nel proporre il proprio diagramma, è guidato dall'immagine delle coordinate cartesiane [8]. Così, quando egli parla del punto-ora come *punto-origine* (*Quellpunkt*), è ancora quell'immagine che determina una simile scelta terminologica. Si comprende allora, in particolare, quanto sarebbe erroneo tentare di attribuire alle variazioni dei valori ritenzionali un significato psicologico che debba essere in qualche modo determinato ricorrendo ai «dati dell'introspezione».

# 10

## Condizioni formali e fondamento contenutistico delle sintesi

Per chiarire meglio in che modo la tematica temporale deve essere richiamata in rapporto alle sintesi della percezione è tuttavia opportuno porre l'accento su un aspetto che, per quanto sempre presente nelle considerazioni precedenti, merita ora di essere portato al centro dell'attenzione. La posizione, attraverso le scene, di un oggetto fatto così e così, viene effettuata sulla base di ciò che vediamo in esse, quindi sulla base dei *contenuti* che esse presentano nel loro dispiegarsi. Questo dispiegamento assume il carattere di un effettivo sviluppo proprio in quanto vi è un trapassare di una scena nell'altra, una progressiva assimilazione tra esse. In questa coesione si istituisce una norma, che dovrà essere intesa come interamente interna al processo. Ciò significa che quando una sintesi ha luogo, deve esserci un *fondamento contenutistico* per essa: nessun soggetto «sintetizzatore» potrebbe far sorgere legami laddove non ce n'è alcuno.

Proviamoci del resto a supporre che ci si presentino varie scene fra le quali non sussiste alcun momento di coesione. L'una non ha nulla a che vedere con l'altra, la sequenza non mostra alcuna norma: ora vi è di fronte a me la parete della stanza – ma volgendo lo sguardo un poco a sinistra mi appare una notte stellata. ancora più a sinistra un paesaggio marino... Ed a questo punto non si tratta tanto di dubitare se alla fine ritroverò ancora la parete alle mie spalle, o del resto quella che era prima di fronte a me, quanto piuttosto se io non sia divenuto, mio malgrado, preda dell'immaginazione. Forse stiamo sognando[9].

Una reazione certamente ovvia ma, almeno per noi, ricca di significato. *Forse stiamo sognando* : cioè, per quanto possano essere vivaci le immagini che mi si presentano, può ben sorgere, in queste condizioni, il dubbio che nessun esistente *in realtà* sia posto in esse: la «credenza» tende ad allentarsi o a venire del tutto meno. Forse si tratta *soltanto* di immagini. L'effettuazione di posizioni d'essere deve essere annoverata fra le caratteristiche interne della percezione: nello stesso tempo, questa effettuazio-

ne è strettamente vincolata alla norma che si istituisce nelle sintesi. Accade così che, qualora nessuna norma si manifesti nella sequenza, qualora dunque venga meno la coesione, contenutisticamente fondata, che conduce a risultati sintetici, tendiamo già per questo fatto a mettere in questione l'esserci stesso di ciò che viene presentato, *e dunque* a dubitare che il decorso percettivo sia un decorso percettivo autentico.

A partire di qui possiamo mettere in evidenza un'altra circostanza interessante. Comunque ne sia dei nostri dubbi, possiamo forse ritenere che, in assenza di unificazioni contenutisticamente fondate, non vi sia in generale nessuna unificazione? Certamente le cose non stanno così. Infatti, *per me* le scene formano ancora un'unità, *benché in senso meramente temporale*. Non possiamo forse raccontare ciò che ci è accaduto? Prima abbiamo «visto» questo, poi quest'altro e quest'altro ancora.

Ed allora è chiaro che, considerando in generale la tematica delle sintesi percettive, dobbiamo operare una netta distinzione tra ciò che spetta alla competente contenutistica e ciò che spetta invece alla componente temporale. Prescindendo da qualunque considerazione di ordine contenutistico può ancora darsi una unità temporale. Oppure, che è lo stesso; è sempre possibile «astrarre» dai fondamenti contenutistici delle sintesi, mantenendo tuttavia, e in questa astrazione, l'unità temporale della sequenza. Inversamente è necessario sottolineare che questa unità è *necessariamente presupposta* per l'effettuazione delle sintesi contenutistiche della percezione.

Come potremmo infatti illustrare la situazione in cui non si dà alcuna unificazione temporale? Evidentemente ciò significa semplicemente che le funzioni ritenzionali non sono operanti. Quando appare una scena, la scena precedente è passata, per così dire, in senso assoluto: è sprofondata in un abisso (potremmo tentare di spiegarci così). In queste condizioni nessuna unificazione potrebbe aver luogo, nemmeno nel caso della più completa prossimità contenutistica delle scene tra loro.

L'unificazione temporale deve dunque valere come *condizione formale* delle sintesi percettive in genere. Con una espressione più concisa potremmo parlare del tempo come *forma delle sintesi* [10].

Questo stesso problema può essere ripresentato da un altro punto di vista che non è del tutto privo di interesse. Per spiegarci abbiamo ipotizzato or ora la caduta dei nessi ritenzionali. Ma in luogo di ciò e con lo stesso scopo illustrativo potremmo ipotizzare che al mutare della scena muti anche l'io a cui essa si presenta: l'io diventa di continuo un altro. Una situazione simile è certamente difficile da immaginare, e persino da intendere: ma ciò del resto vale anche in rapporto al caso precedente. In entrambi non si tratta in realtà di formulare un'ipotesi, ma di proporre una finzione che ha il solo scopo di mettere in chiaro i termini del problema. In rapporto ad essa diventa subito chiaro che a titolo di *condizione formale* delle sintesi deve essere presupposto anche il *permanere identico del soggetto* che effettua l'esperienza. Se questa condizione non è soddisfatta non può darsi alcuna sintesi, così come del resto non è possibile alcuna continuità ritenzionale in rapporto alle esperienze di soggetti diversi. La frammentazione dell'identità soggettiva può assolvere la stessa funzione esplicativa della caduta dei nessi ritenzionali. Si tratta di due modi equivalenti di formulare lo stesso problema: parlare di uno sprofondamento abissale della scena anteriore equivale alla finzione di un «io variopinto», di una scissione assoluta dell'io, di una sua assoluta dispersione.

Se poi diciamo, di conseguenza, che l'identità soggettiva rappresenta il presupposto di ogni percezione (e di ogni esperienza) possibile, sorge l'apparenza che ci si avventuri in arrischiate speculazioni. Ma non è così.

Dobbiamo solo ammettere che c'era qualcosa di vero nel principio kantiano: «L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni». Si tratta tuttavia, secondo il modo in cui lo citiamo ora e lo interpretiamo, di una verità piccola piccola, contrariamente a quanto pensava Kant. Nonostante le profonde oscurità e le complicazioni con cui egli avvolge la sua discussione vi è tuttavia una base elementare da cui egli prende le mosse ed a cui potremmo anche essere interessati. Essa diventa chiara prestando attenzione ad alcuni dettagli dell'esposizione: ad esempio, quando Kant osserva che nel tracciare una linea, essa c'è per me solo se viene mantenuta l'unità di questa azione, quindi l'unità della soggettività che la effettua (*Critica della ra-*



*gione pura*, §17). Oppure quando egli nota che qualora la molteplicità delle rappresentazioni non fosse data nell'unità presupposta di una coscienza, l'io stesso si dissolverebbe in questa molteplicità, diventerebbe un io «variopinto», come sono variopinte le rappresentazioni (§ 16). Sarebbe tolta allora la possibilità di *ogni* sintesi, e nello stesso tempo di ogni posizione di *oggettività* attraverso le *mie* rappresentazioni (§19). Ma se nell'interpretazione di quel principio approfittiamo essenzialmente di indicazioni come queste, riportandole all'interno della nostra problematica dell'identità soggettiva come condizione formale, non c'è dubbio che operiamo di essa una sorta di riduzione ai minimi termini. Kant si avventura invece in arrischiate speculazioni. Alla loro base vi è l'errore consistente nella mancata divaricazione tra il piano dell'*esperienza* e il piano della *conoscenza*. È in fondo ancora piuttosto ovvio che, se riconduciamo all'assurdo la nozione di esperienza attraverso la finzione di un io variopinto, ne va di mezzo, insieme alla possibilità di effettuare esperienze, anche quella di effettuare conoscenze. Ma di qui a fare della costanza soggettiva «il principio supremo della conoscenza umana», ne corre. Questo errore del resto fa parte dell'impianto di principio della *Critica della ragione pura*. La questione della possibilità della metafisica propone un'indagine orientata in direzione di una dottrina della scienza: ma i problemi che si pongono su questo piano vengono senz'altro trasposti in problemi concernenti la struttura dell'esperienza. Le condizioni di possibilità dell'esperienza debbono allora essere proiettate direttamente sul piano epistemologico. Invece è necessario, riprendendo i nostri temi iniziali, sottolineare che il problema del costituirsi per noi di oggettività date nell'esperienza è di tutt'altro genere rispetto alla problematica di ciò che è posto in essere dalle funzioni propriamente conoscitive.

# 11

## **Digressione: il richiamo alla storicità dell'esperienza e i modi in cui può essere inteso**

Ad alcuni potrà sembrare che ammettendo che la soggettività rappresenti una condizione formale delle sintesi si conceda troppo alla parte che essa svolge nella percezione. Ad altri invece che si conceda troppo poco. Ed è in realtà proprio quest'ultima posizione, più che la prima, che pone dei problemi che meritano di essere presi in considerazione. È chiaro infatti che parlando di condizione formale si fa una concessione *minima*, e se pensiamo che anch'essa debba essere tolta di mezzo, ci si deve chiedere se non sia il caso di togliere di mezzo l'intero ambito dei nostri problemi. A parte ogni altra considerazione, infatti, occorre riconoscere che il momento soggettivo fa parte della stessa nozione di esperienza, a meno che non si voglia fin dall'inizio pregiudicarla in una direzione speculativa. contro, vari dubbi, e bene argomentati, potrebbero essere proposti per mostrare che da questa impostazione iniziale non sembra lecito attendersi sviluppi che sappiano rendere conto dell'intera ricchezza delle forme e dei modi dell'esperienza. Infatti si comincia qui con il sottolineare che i momenti strutturanti dell'esperienza percettiva stanno tutti dalla parte dei contenuti fenomenologici, mentre rispetto ad essi la soggettività si limiterebbe a svolgere il ruolo di un vuoto supporto. Invece, non appena consideriamo una situazione percettiva concreta, essa si presenta secondo un'orientazione che mette certamente in gioco una rete di rapporti che hanno la loro origine nella *vita di esperienza* complessiva della *particolare* soggettività che la effettua. nsiamo anche in questo caso a situazioni esemplificative molto semplici. Camminando per la via, un dolce suono *mi colpisce*, mi attrae, per così dire, nella sua sfera. Qui, in fondo, potremmo ancora parlare di *passività*, dalla parte del soggetto, perché esso si trova in ogni caso sotto l'*azione* della cosa. Ma questa azione come potrebbe essere interpretata se non mettendo in questione proprio, vorrei dire, la mia *esperienza di vita*? Del resto, il mio amico, qui accanto,

non si è accorto di nella, in tutto questo frastuono. Quel suono, a dire il vero, si ode appena: eppure ormai si trova per me al *centro* della scena, e tutto il resto ai suoi *margini*. Usiamo qui gli stessi termini di prima, tuttavia, come è chiaro, secondo uno spostamento di significato indotto da una situazione descrittiva interamente diversa. Ciò che determina la differenza tra centro e margini non è più soltanto una direzione della percezione, ma un'orientazione soggettiva dell'intero campo percettivo. Qui la soggettività non può valere soltanto come una rarefatta condizione formale. Se ci limitiamo a mettere in rilievo solo questo aspetto, sembra che ci precludiamo in via di principio la considerazione della rete di rapporti in cui l'esperienza percettiva è di fatto sempre inserita e che rinvia a dinamismi complessi di natura emotiva, immaginativa, a interessi, tensioni e motivazioni di ogni genere, in tutte quelle differenze e varietà che dipendono, infine, dall'integrazione dei singoli soggetti in un *orizzonte storico-culturale*. proprio la buona fondatezza di questa osservazione esige che siano fissati con chiarezza i limiti della problematica che stiamo tentando di delineare. Ciò che occorre mettere in rilievo in primo luogo è che in quella osservazione la nozione di «dato percettivo» subisce una significativa modificazione di senso, già indicata a sufficienza dal fatto che qui possiamo parlare di qualcosa che *ci colpisce*. Non vi è dubbio allora che siano operanti funzioni di integrazione che non riguardano soltanto, come dicevamo in precedenza, il dispiegamento delle scene e i loro rapporti interni, ma che richiedono la considerazione delle *circostanze* entro cui la percezione viene effettuata. Queste circostanze, di volta in volta particolari, determinano differenze all'interno dell'apprensione dei materiali percettivi che non possono in alcun modo essere analizzate unicamente sulla loro base. Potremmo dire, in breve, che sono chiamate in causa le *storie personali* dei soggetti singoli: dunque non soltanto l'esperienza percettiva in quanto tale, intesa per di più come esperienza attuale, ma l'esperienza nella sua accezione lata, considerata nelle interazioni dinamiche tra le varie modalità in cui essa si esplica e si è esplicita. Il richiamo alle storie personali è un richiamo alla vita di esperienza dei singoli ed ai modi di rapportarsi al mondo che in esse si sono costituiti e, nello stesso tempo, un ri-

chiamo alla storicità intersoggettiva di cui quelle storie sono integralmente partecipi.

Una dottrina dell'esperienza non può certamente non tener conto di tutto ciò. Ma sarebbe sbagliato pretendere che essa *cominci* con il proporre senz'altro la determinatezza storica dell'esperienza come il suo *problema elementare*. Infatti la tematica che può essere ricondotta sotto questo titolo presenta un grado di complessità che può essere concretamente affrontato solo se sono stati messi preliminarmente in chiaro alcuni presupposti che contribuiscano ad una sua precisa localizzazione.

Il metodo che ci proponiamo di seguire non toglie affatto la possibilità di *estendere* in ogni direzione i propri problemi, ma richiede anzitutto l'impiego di procedure analitiche capaci di operare le restrizioni necessarie ai fini di una loro precisa messa a fuoco. Così noi prendiamo le mosse dalla «esperienza sensibile» – da una restrizione all'interno della nozione di esperienza. E non abbiamo cominciato invece con l'asserire che, in concreto, qualunque esperienza percettiva si propone sempre in circostanze particolari ed è inestricabilmente intrecciata con esperienze di altro tipo. Ciò è indubbiamente giusto: ma quando parliamo di questi intrecci, ad esempio con stati emotivi, con tensioni pratiche o addirittura con l'ambito delle «opinioni implicite» che fanno parte di «concezioni del mondo» personali-intersoggettive, dobbiamo in ogni caso sapere con sufficiente chiarezza *che cosa* è stato intrecciato. Prima dobbiamo aver *distinto* qualcosa.

Tuttavia sarebbe riduttivo, anche dal nostro punto di vista, limitare la questione alla vecchia norma dell'analisi che procede dal semplice al composto, dal più elementare al più complesso. In effetti nel mettere in rilievo la tematica del fondamento contenutistico delle: sintesi, operando una vera e propria emarginazione del momento soggettivo abbiamo di mira anche un preciso obiettivo critico: la legittima richiesta di una *storicizzazione* può ben presto assumere come proprio presupposto implicito la totale irrilevanza del materiale ai fini della strutturazione di un mondo di esperienza, secondo una tendenza latente in un modo di pensare empiristico. Il gesto empiristico che, con grande apertura mentale, attribuisce ogni formazione di esperienza alle sue

eventualità, conduce direttamente ad una storicizzazione che può essere veramente radicale solo perché poggia su un assunto *immaterialistico*. L'emarginazione iniziale della soggettività, ridotta al minimo di condizione formale delle sintesi, vorrebbe invece essere un modo di far valere una istanza *materialistico-oggettivistica* nello stesso ambito di una «dottrina dell'esperienza» – ovviamente, in un'accezione che non sia tale da cancellare la sensatezza dei suoi problemi. Il riconoscimento delle sintesi interne al materiale fenomenologico come tale è d'altro lato essenziale per impostare correttamente i problemi dell'*incidenza* del fattore storico-culturale. Che si tratti appunto di un'incidenza – questo è il punto che deve essere vivacemente sottolineato. Vi deve dunque essere qualcosa su cui sia possibile incidere e i nodi di questa incidenza debbono poter essere chiaramente indicati. Abbiamo bisogno di stabilire, ad esempio, che vi sono regole della visione tridimensionale che dipendono da condizioni interne alla dimensione puramente fenomenologica di presentazione della cosa (e che del resto poggiano sulla «fisica» della percezione) per poter mettere in rilievo la determinatezza storica delle regole della rappresentazione tridimensionale e degli stessi modi di vivere l'esperienza della spazialità come un'esperienza carica di emozioni, di immaginazioni, di opinioni e di prese di posizione, in breve come un'esperienza ricca di cultura.

## 12

### **Lo stesso problema orientato in un altro senso**

L'osservazione che ha dato l'avvio al nostro chiarimento potrebbe tuttavia ripresentarsi in una forma un poco modificata e con un diverso obbiettivo critico: in luogo di aver di mira la rivendicazione dell'integrazione della percezione in altri modi di esperienza, sullo sfondo del problema della determinatezza storico-culturale dell'esperienza in genere, si potrebbe porre in rilievo l'isolamento operato dalla tematica a percezione per mettere in dubbio lo stesso compito di una dottrina dell'esperienza fe-

nomenologicamente orientata, in quanto essa non sarebbe per sua natura in grado di raggiungere la *dimensione della concretezza esistenziale*.

Da questo punto di vista, risulterebbe allora significativo proprio il fatto che agli inizi non riusciamo a far altro che teorizzare una nozione di soggettività che si presenta esplicitamente come un'astrazione vuota. Di fronte ad essa vi sono poi le nostre pretese scene percettive che sono esse stesse astrazioni, dal momento che qualcosa di simile ad una percezione pura e semplice può essere ottenuta solo astraendo dalle tonalizzazioni pratico-emotive in cui ogni concreto atto percettivo è intessuto. Se non siamo consapevoli di ciò, prima o poi arriveremo a formulare una nozione di mondo come «mondo di cose», come mondo cioè di enti che se ne stanno lì di fronte a noi *per essere osservati e conosciuti*, portando alla luce nelle sue conseguenze la limitatezza di principio di un punto di vista che non è stato sufficientemente radicale nel rifiuto della subordinazione della propria tematica al problema della conoscenza. Questo rifiuto dovrebbe indurci ad abbandonare lo stesso obiettivo dell'indagine: essa deve cessare di essere soltanto *un'analitica dell'esperienza*, che richiama anche troppo da vicino la tradizionale impostazione filosofica della teoria delle facoltà, per assumere il carattere di *un'analitica dell'esistenza*, cioè di un'analitica che si proponga di mettere in chiaro i modi concreti di essere nel mondo. Il conoscere stesso, di cui in fondo l'atteggiamento percettivo-contemplativo rappresenta il modello primitivo, non potrà che essere considerato esso stesso che come un modo di essere fra gli altri, che non può godere alcun particolare privilegio. Tanto meno potrà godere un particolare privilegio una nozione della cosa proposta come un ente costituito nelle sue determinazioni oggettive, come la stessa distinzione iniziale e i nostri primi sviluppi farebbero intravedere. Già nella dimensione quotidiana, che del resto è la prima che dovremmo considerare assumendo questo punto di vista, abbiamo sempre a che fare con strutture di rimandi, con l'istituzione di nessi di tutt'altra natura rispetto alle «sintesi percettive». Si tratta piuttosto di rimandi di adeguatezza o inadeguatezza, di conformità o difformità rispetto a scopi, che concatenano in unità di significato sempre più ampie cosa a cosa come il martello rinvia al chiodo e il chiodo al

martello, e l'uno e l'altro al legno da inchiodare e questo al tavolo progettato che, del resto, sarà percepito innanzitutto e per lo più come un piano di appoggio. Rapporti dunque tra le cose che tuttavia, intesi in questo modo, non possono che essere istituite dall'unica cosa che può in generale porre funzioni e scopi: l'uomo. Il quale poi non è affatto una cosa, proprio perché può attribuire funzioni e scopi alle cose; e queste del resto, proprio perché sono poste entro funzioni e scopi, nemmeno esse sono propriamente cose ma, come ben videro i greci che non chiamavano «cose» le cose, ma «pragmata», sono, nell'accezione più generale che possiamo pensare, degli *utensili*. Oppure: degli *utilizzabili* [11].

Che dire di tutto questo? In realtà, nonostante la modificazione della forma e la diversità degli obbiettivo e degli sviluppi che di qui potrebbero essere tratti le nostre precisazione precedenti ci mettono in grado di prendere posizione anche di fronte a questa obiezione, in modo certamente altrettanto sommario quanto è sommario il modo in cui essa è stata riferita.

Naturalmente non possiamo che ribadire la necessità, che abbiamo teorizzata fin dall'inizio, di sottrarre l'indagine ad una subordinazione alla problematica epistemologica. Tuttavia, il radicalismo qui rivendicato in base al quale sarebbe necessario l'abbandono dello stesso piano di una dottrina dell'esperienza, per passare ad un punto di vista interamente diverso, ci sembra privo di fondamento.

Il fatto che noi ci veniamo a trovare in prossimità della tematica tradizionale della teoria delle facoltà e che questa tematica sia stata per lo più presa in considerazione dal punto di vista del problema della conoscenza, non può valere come un buon argomento. È evidente invece che se viene proposta la sostituzione *tra esperienza e esistenza, tra modi di essere e modi di esperienza*, essa non può valere come una sostituzione di pure e semplici varianti terminologiche, ma alla differenza terminologica dovrebbe essere sottesa una differenza concettuale ineliminabile. Eppure l'un termine, nella sua genericità, potrebbe indubbiamente valere all'incirca quanto l'altro: un modo d'essere, come noi potremmo essere anche disposti ad impiegare questa espressione, si costituisce e non può che costituirsi sulla base di

esperienze. Che cos'altro può voler dire vivere, esistere, essere nel mondo o comunque ci si voglia esprimere, se non fare esperienze? Invece, la contrapposizione ci fa pensare che si voglia conferire una pregnanza al termine di «esistenza» che potrà essere sostenuta solo al prezzo di speculazioni troppo profonde. Del resto, la sottolineatura del «conoscere» come modo d'essere appare lontana dalle motivazioni analitiche elementari sulla base delle quali abbiamo ritenuto di poter indicare l'autonomia della problematica dell'esperienza, ed anzitutto dell'esperienza sensibile, mentre appare orientata nel senso di un'accentuazione di un'analitica dell'esistenza come compito *eminente filosofico* di fronte al quale i problemi più propriamente attinenti all'ambito di una dottrina della scienza avrebbero un'importanza del tutto secondaria.

Quanto poi a richiamare l'attenzione sulle tonalizzazioni pratico-emotive, quindi su una nozione di soggettività che certo non potrà essere intesa come pura e semplice condizione formale, di ciò abbiamo già detto: evidentemente nulla ci impedisce di sottolineare la complessità da cui può essere attraversata una situazione percettiva tenendo conto della intelaiatura di circostanze in cui essa è inserita. Ma proprio da questo punto di vista, l'affermazione secondo cui tutto ciò che vediamo è sempre tonalizzato in senso pratico-emotivo è assai meno ricca di senso di quanto potrebbe sembrare ad un primo sguardo. Da un lato essa non è affatto in grado di togliere effettivamente di mezzo la tematica puramente percettiva della costituzione di formazioni oggettive, dall'altro dissolve in una vaga generalità la complessità determinata delle situazioni esperienziali concrete.

Vogliamo raccontare a questo proposito una piccola storia – una breve sequenza di scene, dove la parola ha proprio il senso che essa ha nello sviluppo di un'azione teatrale. Il «soggetto» qui entra in scena e recita la sua parte. Non è spettatore, ma appunto attore. Egli se ne sta seduto, a notte fonda, accanto al caminetto acceso, immerso nella lettura. Ad un certo punto, è *colpito* da un rumore di passi che viene dall'esterno. Tende l'orecchio. Ora si sente armeggiare alla finestra, finché si ode distintamente il rumore di un vetro infranto. Ed in simili circostanze è comprensibile che un'inquietudine crescente si accompagni a



quei rumori. Attraverso di essi si annuncia una minaccia. Si profila l'aggressore. Bisogna *fare* qualcosa. L'attore si guarda intorno e afferra l'attizzatoio.

Ecco un modo ben diverso di volgere lo sguardo intorno nella stanza! E forse qui possiamo comprendere, nell'avvicinarsi delle scene, che cosa possiamo intendere con una visione pratico-emotiva. All'inizio, l'attore è immerso nella lettura, ha di fronte agli occhi le pagine del libro e di scorcio vede anche altre cose, che del resto non guarda. E non guarda nemmeno, naturalmente, le pagine del libro, dal momento che egli *legge*, e non è intento ad osservare i caratteri tipografici o la grana della carta. Il rumore che lo colpisce fa regredire ai margini l'interesse per il contenuto del libro, così come per ogni altra scena visiva. Il *rumore*: tutto l'interesse percettivo si concentra in questa direzione. Quei rumori sono coerentemente concatenati tra loro – sono rumori di *passi* che si avvicinano e tanto più essi diventano inquietanti quanto più la concatenazione *rafforza* l'interpretazione affiorata. La tensione emotiva che investe le scene sonore si converte quindi nell'interesse pratico di una reazione difensiva ad un'aggressione divenuta ormai certa. E se finalmente l'attore si guarda intorno, questo sguardo è totalmente determinato da questa intenzione pratica: tutto ciò che sta intorno viene risucchiato in essa. L'*aspetto* della stanza è interamente mutato.

Che cosa vorrebbe dire allora affermare *in generale* che ogni visione è una visione pratico-emotiva? Una simile affermazione può avere senso solo se poi riesce a specificarsi in modo determinato – ma proprio la sua specificazione, come mostra la nostra piccola storia, che per il resto lascia il tempo che trova, richiede che si distingua tra lo strato del percepire e le tonalizzazioni pratico-emotive che possono inerire ad esso e che si metta in evidenza il fatto che tali tonalizzazioni sono esse stesse risultanti di un complesso gioco di circostanze interne ed esterne che forniscono le loro connotazioni *specifiche*, determinando il senso *particolare* dell'utilizzabilità. Perciò dobbiamo poter parlare di una scena che *prima* era priva di *quelle* tonalizzazioni da cui poi essa è stata investita.

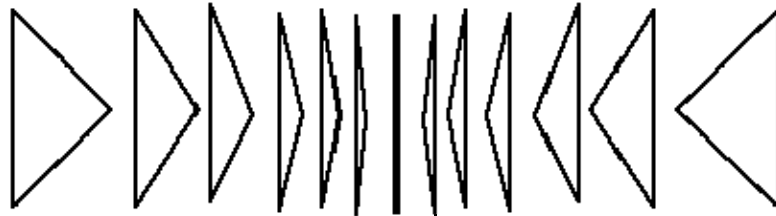
Ma l'attizzatoio non era comunque, anche prima, un attizzatoio, e quindi un utilizzabile? Naturalmente. Il fatto è che si

può sempre immaginare uno scopo rispetto al quale qualcosa assuma carattere di mezzo. Tuttavia, se voglio mostrare un oggetto nero, potrò indicare, in mancanza di meglio, un attizzatoio: ed è del tutto indifferente che qualcuno pensi tra sé: «Se ci fosse un fuoco!». Così se mostro ad un amico un disegno, può anche darsi che egli reagisca a botta calda dicendo: «Ebbene, che me ne faccio?». Ma può anche essere che egli *si limiti* a guardarlo.

## 13

### **Tematica del fondamento contenutistico delle sintesi L'interdipendenza delle parti negli interi percettivi**

Riprendiamo ora il filo dei nostri problemi che è rimasto interrotto nel punto in cui avevamo operato la divaricazione tra il problema delle condizioni formali delle sintesi e quello del loro fondamento contenutistico. Una significativa conseguenza di questa divaricazione consiste nel fatto che in una considerazione più ravvicinata del problema del fondamento contenutistico possono senz'altro essere messe da parte considerazioni relative al momento, processuale dei decorsi percettivi. Ciò non deve far pensare che intendiamo anche solo attenuare le considerazioni precedenti sul legame tra processualità delle scene e l'istituzione del riferimento oggettivo come risultato sintetico. Tutto ciò è tanto poco in discussione che lo diamo ormai per scontato. Si tratta piuttosto di proporre una nuova angolatura dalla quale considerare le unificazioni percettive, mettendo appunto in risalto la parte che in esse svolge il materiale stesso, e dunque indipendentemente dalla forma del processo. In fin dei conti se consideriamo l'esempio a cui abbiamo fatto riferimento in precedenza:



indipendentemente dal suggerimento di considerare quelle figure come la rappresentazione della rotazione di una superficie triangolare, sulla carta vediamo comunque ancora qualcosa, e precisamente una successione di triangoli che segue una determinata norma, e nel mezzo, una linea che è del resto coerente con quella norma. Noi diremmo naturalmente che anche ora certe sintesi hanno luogo – il problema delle connessioni sintetiche è stato ora proiettato da un piano dinamico ad un piano statico. Ciò non significa tuttavia che ogni dinamismo sia escluso: al contrario, possiamo in questo modo mettere più chiaramente in evidenza che i dinamismi di cui ci dobbiamo occupare riguardano proprio e soltanto le cose che ora vediamo, nelle loro determinatezze contenutistiche.

Si può forse aggiungere che, in certo modo, il mutamento di angolatura del problema impone una modificazione corrispondente della nostra terminologia. Ora infatti con «scena percettiva», e quindi con «fenomeno», non intendiamo più i modi di manifestazione della cosa, ma la cosa stessa che si manifesta. Che essa si presenti secondo aspetti determinati, ad esempio, dalle relatività del punto di osservazione, quindi secondo fenomeni nella nostra accezione precedente, tutto ciò è ormai fuori discussione.

In un passo delle *Ricerche logiche*, Husserl osserva che «non si insisterà mai abbastanza sulla equivocità che consente di designare come fenomeno non soltanto il vissuto nel quale l'oggetto si manifesta, ma anche l'oggetto che si manifesta come tale» [12]. Ma è anche ovvio che questa possibilità è realmente equivoca solo quando sulla sua base si fanno confusioni – come può certamente accadere. Noi invece approfittiamo di essa per

dare forza alla tesi secondo cui *qualunque cosa che appare, quindi ogni fenomeno, nella nuova accezione, è esso stesso un risultato sintetico*: esso è dato in ciò che presenta sempre secondo modi determinati di organizzazione e di articolazione.

Benché in realtà una simile affermazione sia coerente con la posizione critica nei confronti di un modo di pensare empiristico che è già affiorata più di una volta, tuttavia per chiarire la natura del problema è utile ricollegarsi alla nozione di *associazione* di origine empiristica, inserendola in un contesto e secondo un'interpretazione del tutto diversa. Che cosa vi è infatti che si trovi più a portata di mano per illustrare la tematica delle sintesi percettive così come la stiamo proponendo delle classiche regole della *somiglianza* e della *contiguità*? Solo che queste regole non dovranno essere intese anzitutto come riferite a contenuti mentali in genere, fra i quali saranno annoverate sia le impressioni che le idee, ma come una indicazione del sussistere in generale di connessioni interne alle cose nella misura in cui esse sono date percettivamente.

Pensiamo alla *contiguità*, con la quale possiamo intendere, ad esempio, la vicinanza spaziale di due figure su un foglio di carta. L'una si trova accanto all'altra – ma è chiaro che questa prossimità nella localizzazione rappresenta per noi un buon esempio di *tendenza sintetica* interna alla scena. Se prendiamo tre figure A, B e C tali che B sia più vicina ad A di quanto lo sia a C potremmo addirittura parlare, rispetto a B, di una tendenza sintetica orientata a sinistra, cioè verso la figura A, piuttosto che verso destra, cioè verso la figura C. Esprimendoci in questo modo risulta subito chiaro il senso del richiamo ai dinamismi interni della scena percettiva e alle sintesi che in essa hanno luogo. Così potremo ancora osservare che una tendenza sintetica può essere in vari modi rafforzata, ad esempio, per restare alle anche troppo semplici regole classiche dell'associazione, dalla *somiglianza* della forma tra A e B, e *ulteriormente rafforzata* dalla somiglianza, oltre che della forma anche del colore. Naturalmente una tendenza sintetica potrà essere indebolita in vari modi – ma ogni indebolimento non dovrà essere inteso come un'attenuazione dei legami percettivi, ma come determinata dall'azione di controtendenze sintetiche, di tendenze cioè orientate in un'altra direzione.

L'intera scena percettiva – ed ogni dato percettivo necessariamente *parte* di una scena percettiva – è dunque sempre un risultato delle azioni delle tendenze e controtendenze. Questo risultato è determinato dalle qualificazioni specifiche dei contenuti, dalla forma delle figure, dalla loro dimensione, dalla loro disposizione spaziale reciproca, ecc. Inversamente ogni contenuto si presenta come essenzialmente determinato dai nessi relazionali di cui esso, insieme agli altri contenuti della scena, è il fondamento.

Vi è dunque una sorta di circolarità tra la «qualità» e la «relazione». Le qualità stanno anzitutto alla base di relazioni. Questo è un punto apparentemente ovvio e che tuttavia è stato talvolta ampiamente contestato. Uno degli aspetti in cui si manifesta una tendenza logicizzante nell'ambito della dottrina dell'esperienza consiste proprio nel tentativo di dissolvere il momento propriamente qualitativo nella relazione. Per varie ragioni (che peraltro non sono molto facili da comprendere) un punto di vista che riesca a mostrare la possibilità di dissolvere le determinazioni qualitative in determinazioni relazionali sembra essere più vicino ad un modo di pensare «logico-formale», e per ciò stesso preferibile ad ogni evidenza dei fatti. Di fronte a ciò non esiteremmo a parlare della possibilità di considerare i contenuti nella loro *assolutezza*: di questo o di quel colore così come si trova nel tubetto, prima del suo impiego, che ha una sua tipicità qualitativa, sia pure fluttuante, ma che può comunque essere denominata e riconosciuta. Parlare di *assolutezza* del contenuto significa del resto soltanto sottolineare che la qualità precede la relazione e la fonda. Qualcosa non diventa blu cobalto perché certe relazioni sono state istituite; e nemmeno può accadere che un suono assuma una certa altezza perché si trova nel contesto di altri suoni.

Nello stesso tempo è giusto dire che i contenuti, non appena entrano in una scena percettiva, sono essi stessi risultati delle sintesi di cui sono il fondamento. Una volta impiegato, il colore del tubetto partecipa ai dinamismi della percezione. La qualità si modifica sotto l'azione delle tendenze e delle controtendenze che animano il campo percettivo.

Questa modificazione può essere illustrata mediante quei

casi estremi in cui la situazione percettiva si trova in un contrasto manifesto con la situazione oggettiva: segmenti che *appaiono* di lunghezza diversa mentre *sono* di eguali dimensioni, oppure segmenti *in realtà* rettilinei che *appaiono*, insieme ad una determinata disposizione di altri, ricurvi. Casi come questi potrebbero essere citati *proprio perché in essi non accade nulla di straordinario*. Fuori dell'ordinario è soltanto l'evidenza con la quale si mostra l'incidenza del contesto relazionale sui contenuti assoluti. Il divergere della situazione percettiva dalle determinazioni oggettive appare realmente significativa solo se facciamo notare che questo risultato si ottiene proprio perché i segmenti *sono* quello che sono – hanno, ad esempio, una lunghezza ben determinata e sono disposti proprio in quel modo. Perciò non si dovrebbe tanto contrapporre la situazione percettiva alla realtà delle cose quanto piuttosto mostrare che mutando il contesto le cose non *appaiono* più così. La questione dell'illusorietà può passare in secondo piano di fronte alla chiara esibizione della circostanza che caratterizza in generale ogni complesso percettivo: la parte «dipende» dall'intero; la qualità dalla relazione; e inversamente.

## 14

### **Chiarimenti intorno all'idea di «totalità organica»**

Lo studio delle modificazioni dei contenuti dipendenti dai contesti, così come in generale dei dinamismi della percezione appartiene naturalmente all'ampia tematica di una «fenomenologia della percezione» concretamente e sistematicamente elaborata. In rapporto a questa tematica vi è certamente a disposizione un materiale molto vasto. Non sempre tuttavia vi è una effettiva chiarezza sullo sfondo filosofico che è in ogni caso presupposto dalla stessa posizione di questi problemi, così come sulle chiarificazioni preliminari, di natura concettuale, che si richiedono nella loro impostazione elementare.

Uno dei punti che risultano talvolta poco chiari riguarda proprio la nozione di *intero* che le nostre osservazioni hanno

chiamato in causa. Il, ancora abbastanza diffusa l'opinione che la nozione di intero che deve essere impiegata in rapporto ai fatti percettivi non debba essere attinta e giustificata all'interno dell'ambito della percezione, ma richieda di essere introdotta in esso attraverso una sorta di trasposizione analogica.

La stessa frequente denominazione di intero o tutto *organico* illustra con chiarezza questa procedura analogica e la sua origine. Ci rendiamo conto della necessità di una considerazione sintetico-dinamica delle situazioni percettive ed argomentiamo come se si dovesse di conseguenza avvalersi di analogie tratte dalla natura animata, ricca di vita, in contrapposizione ai morti meccanismi della natura inerte.

Ecco qui un mucchio di pietre: ed io posso togliere al mucchio questa pietra o quest'altra; posso aggiungere anche altre pietre, e non accade nulla. Forse ciò che caratterizza meglio il mucchio come una totalità senza vita è proprio il modo in cui esso può essere accresciuto. Evidentemente siamo *noi* ad aggiungere pietra su pietra, e in questo modo facciamo un mucchio. L'una pietra poi non ha niente a che vedere con l'altra, e il mucchio non ha niente a che vedere con le pietre di cui è fatto. Ecco che cosa potrei intendere con un intero che è «mera somma» delle sue parti. Pensate invece ad una pianta – e proprio al modo in cui essa cresce, dal seme, organicamente, sviluppandosi dall'interno, in un'espansione delle parti che presuppone la reciproca compenetrazione tra le parti e l'interazione tra esse e l'intero. Ed è *questa* nozione di intero a cui dobbiamo pensare quando prendiamo in esame i fatti della percezione.

Purtroppo *questa* nozione di intero non è affatto chiara: e non è facile chiarirla oltrepassando la vaga analogia con cui essa viene proposta.

Inoltre, se prendiamo questa via non saremo disposti, probabilmente, ad affermare, in modo del tutto generale, che qualunque molteplicità di fenomeni è una molteplicità determinatamente articolata e organizzata. In effetti, quando parliamo di articolazione e di organizzazione facendo in particolare riferimento a configurazioni percettive, pensiamo ad esempi nei quali si possano cogliere determinate forme di ordinamento, a formazioni nelle quali vi siano almeno tendenze ad una regolarità. E le

contrapponiamo a configurazioni che descriveremmo verbalmente con espressioni come «ammasso caotico di punti», «confuso intreccio di linee», «groviglio di figure», ecc. Qui appunto non vi è nessuna articolazione, nessuna strutturazione del materiale, nessuna tendenza all'ordine: quindi nemmeno una stratificazione di piani, una differenza di livelli, una qualche differenza tra ciò che può essere considerato centrale o marginale, primario o secondario, sovraordinato o subordinato, nessuna zona di omogeneità e nessun punto nodale di raccordo, in breve: nessuna forma di unità. Sembrerebbe naturale allora presentare le cose come se in casi come questi fossimo in presenza di materiali che non sono attraversati da alcuna sintesi. Non ci troveremmo di fronte a totalità «autentiche», in cui le parti interagiscono tra loro «organicamente», ma appunto ad una molteplicità disparata.

Il primo. nodo dell'equivoco sta indubbiamente nel riferimento analogico: esso può ben essere messo del tutto da parte. Non abbiamo affatto bisogno di appigliarci alle nostre idee sulla natura animata per illustrare l'animazione interna del campo percettivo. Questa animazione si risolve interamente nelle tensioni istituite dalle tendenze sintetiche dei contenuti che entrano in esso. E di qui noi possiamo trarre una nozione di intero che non è «mera somma» in un senso chiaramente definito: parti e intero sono interdipendenti nel senso che i contenuti del campo sono nello stesso tempo fondamenti e risultati delle sintesi.

In rapporto al secondo nodo dell'equivoco, si tratta soltanto di intendersi sull'impiego dei termini. In base alle nostre considerazioni, la strutturazione dei dati percettivi deve essere ammessa senza eccezione dal momento che essa appartiene alla costituzione fenomenologica del campo percettivo. Prima ancora che alla psicologia della percezione, questa circostanza appartiene alla sua filosofia. Ma allora dobbiamo distinguere due nozioni di articolazione e di strutturazione che sono connesse da un preciso legame concettuale. Da una nozione forte che mette in questione la presenza di qualche forma di ordine dobbiamo distinguere una nozione debole che si riferisce unicamente all'azione delle sintesi contenutistiche. Perciò descrivere un complesso percettivo con espressioni del tipo di quelle che abbiamo citate in precedenza, come «ammasso caotico di punti»,



«confuso intreccio di linee», ecc. è certamente legittimo; in esse abbiamo di mira la nozione debole di articolazione di un intero. Ma la «mancanza di ordine», la «disarticolazione» è in ogni caso un *risultato sintetico* ed essa poggia sulle stesse regole che altrove danno luogo a interi strutturati nell'accezione più forte. Laddove si danno tendenze sintetiche si danno anche controtendenze e quindi rafforzamenti e attenuazioni dipendente dai modi della composizione. Talvolta una o più tendenze sintetiche stabiliscono il proprio dominio, e ciò può accadere in una grande varietà di modi: tra le componenti dell'intero si stabiliscono stretti legami. Il venir meno di una parte modifica l'intero: e può essere allora che si percepisca, proprio in questo punto una lacuna. Come se il complesso fosse sotto il dominio di una necessità imperiosa. Qui si sente il bisogno di un completamento la figura *deve essere continuata*, e proprio in questo modo. Ma ciò non significa che essa evochi un qualche nostro *istinto della forma*, una disposizione psicologica che ci ordina di comportarci proprio così. Infatti, la figura si presenta, proprio in ciò che essa è, come una figura aperta che pretende di essere integrata e proprio in quel modo. Oppure si presenta come completa quel tanto che basta. Oppure infine come un complesso i cui legami sono del tutto allentati: da questo mucchio di punti, puoi togliere questo o quel punto, e aggiungerne alcuni altri e, come vedi, non accade nulla. Qui non vi è nessuna articolazione – non vi è nessuna unità. Le parti non sono interdipendenti tra loro. Ma questa non interdipendenza, è essa stessa il risultato di un complesso di interdipendenze. Proprio perché si tratta di punti disposti in questo modo piuttosto che in quell'altro, essi interagiscono fra loro in modo che ne risulta questa indifferenza.

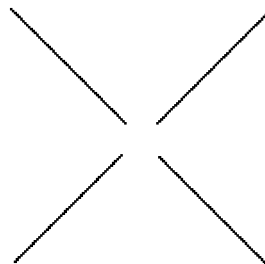
Per questo possiamo infine ribadire la nostra tesi iniziale: qualunque cosa appaia nella scena percettiva essa si presenta come determinatamente articolata e organizzata. Tra i vari modi possibili di organizzazione e di strutturazione possiamo eventualmente distinguere modi che hanno come risultato una maggiore o minore «coesione» interna, configurazioni che sono più o meno «unitarie», del resto secondo un'accezione che di volta in volta dovrebbe poter essere specificata. E ad esse possiamo contrapporre configurazioni in cui prevale piuttosto che il mo-

mento dell'unità e della coesione quello della molteplicità e della disarmonia.

Del resto, tutto ciò ha a che vedere proprio con la differenziazione percettiva tra ciò che appare come una cosa singola oppure come una molteplicità di cose. Di fronte ad una figura come questa



non diremmo di vedere quattro segmenti. Evidentemente, affinché appaia una molteplicità è *necessario* che i segmenti non siano congiunti proprio in quel modo. Essi, invece, in questa disposizione, si fondono in una unità. È chiaro inoltre che la molteplicità può *apparire* e tuttavia essere a sua volta dominata da un ordine:



vi è ancora una «fusione», perché la disposizione istituisce precisi nessi associativi e l'intero ha ancora una ben determinata configurazione strutturale. Mentre non vi è nessuna apprensione percettiva di una molteplicità *pura*, certamente è possibile operare una differenziazione nel *grado della fusione*. Ed una diminuzione del grado può essere ottenuta soltanto attraverso l'azione delle sintesi.

### Annotazione

Si comprende meglio la teoria del «momento figurale» esposta da Husserl nella sua *Filosofia dell'aritmetica* se si tiene conto che essa deriva da una generalizzazione del problema della distinzione tra consonanza e dissonanza nella forma proposta da Carl Stumpf nella sua *Psicologia del suono* (*Tonpsychologie*, Hirzel, Leipzig 1883-1890. Rist. anast. Frits A.M. Knuf e E.J. Bonset, Hilversum-Amsterdam 1965).

Assumendo un punto di vista psicologico-descrittivo e mettendo fuori questione, ad un tempo, il problema di una spiegazione fisico-acustica così come implicazioni di ordine estetico, Stumpf pone la questione della differenza come una questione di pura e semplice discriminazione percettiva. Secondo questa impostazione, la sperimentazione dovrà concernere unicamente i giudizi enunciato da soggetti (preferibilmente «inesperti») relativi alla singolarità o alla molteplicità del dato sonoro che viene ad essi proposto in ascolto. Si parlerà allora di gradi di consonanza secondo la maggiore o minore difficoltà di discriminazione della molteplicità, cioè secondo il maggiore o minore numero di giudizi erronei di singolarità: «Se le nostre considerazioni successive sono corrette, la consonanza di due suoni non poggia su armonici o su altre cause esterne ai suoni consonanti, ma su un peculiare rapporto sensibile dell'uno rispetto all'altro, in seguito al quale essi vengono meno facilmente e completamente riconosciuti come una pluralità che i suoni dissonanti» (op. cit., I, p. 101). Stumpf parla a questo proposito di fenomeno di fusione: «Noi abbiamo chiamato "fusione" quel rapporto di due contenuti, in particolare contenuti sensoriali, secondo cui essi non formano una mera somma, ma un intero. La conseguenza di questo rapporto è che, a gradi abbastanza elevati ed a parità delle altre circostanze, l'impressione complessiva si approssima sempre più a quella di una sensazione singola

e viene analizzata con difficoltà crescente. Anche questa conseguenza può essere impiegata nella definizione, dicendo: la fusione è quel rapporto di due sensazioni, che ha come conseguenza il fatto che ecc. Ma sia che si adotti l'una come l'altra formulazione, la cosa è destinata a restare un concetto vuoto a chiunque siano estranei i fenomeni in questione, e in particolare i fenomeni sonori. Ciò che in realtà si ha di mira dicendo che le sensazioni formano un intero e si approssimano più o meno all'impressione di una sensazione singola, lo si può apprendere, in ultima analisi, solo sulla base di esempi» (ivi, II, p. 128).

Benché Stumpf si riferisca anzitutto ad una peculiarità del campo sonoro, tuttavia, come appare del resto dalla citazione precedente, egli non esclude l'applicabilità di questa nozione ad altri campi. Ed è proprio questa possibilità di estensione che attrae l'attenzione di Husserl. Dalla ricerca di Stumpf, Husserl viene stimolato in direzione di un superamento delle concezioni associazionistiche secondo una prospettiva prossima alle elaborazioni della psicologia della Gestalt ai suoi inizi. La questione da cui egli prende le mosse è, inizialmente, ancora interna alla propria tematica filosofico-aritmetica specifica: tuttavia, dalla connessione tra numero e molteplicità che si trova alla base della *Filosofia dell'aritmetica* e dalla metodologia «intuizionistica» a cui egli si attiene in quell'opera, è indotto ad una digressione relativa al problema delle condizioni della percezione di molteplicità in genere (*Philosophie der Arithmetik*, Husserliana, XII, a cura di L. Eley, Nijhoff, Den Haag 1970, Cap. XI). Questo problema presenta il suo lato «critico» per un'impostazione atomistico-associazionistica in rapporto alle molteplicità abbastanza ampie, perché in rapporto alle molteplicità il cui numero appare «a colpo d'occhio», indipendentemente da una procedura di conteggio, sembra ancora plausibile una concezione che riconosce la percezione della molteplicità ad una percezione complessa che risulta dalle percezioni delle parti prese

ad una ad una, nella loro singolarità. In rapporto a molteplicità abbastanza ampie, invece, risulta subito chiara l'assurdità di una concezione che sia costretta a postulare «tanti atti psichici quanti sono i contenuti presenti, unificati da un atto psichico di ordine superiore» (ivi, p. 196). Dopo una diffusa critica delle possibili varianti di una simile concezione, Husserl sottolinea che gli elementi della molteplicità si presentano percettivamente con un «carattere» che, pur essendo una risultante del loro essere insieme, non si costituisce analiticamente in modo «sommativo». L'espressione «momento figurale» impiegata da Husserl indica con sufficiente chiarezza la direzione in cui egli si muove. Ad esempio, nella percezione di una fila di alberi, ciò che viene anzitutto percepito non sono i singoli alberi, ma è proprio la fila, cioè una configurazione percettiva ben determinata che può essere colta «in un unico sguardo», benché siano poi analiticamente distinguibili gli elementi che la compongono «in una riflessione successiva» (ivi, p. 204).

A questo punto cade il riferimento alla nozione di fusione tratta da Stumpf: i momenti figurali «debbono essere considerati proprio come unità nelle quali, le particolarità dei contenuti o delle loro relazioni primarie si fondono l'una con l'altra. Dicendo "si fondono", voglio sottolineare che i momenti unitari sono appunto tutt'altro che mere somme» (ivi, p. 204). «L'affermazione secondo cui la rappresentazione della figura consisterebbe nella rappresentazione della somma di quelle relazioni richiederebbe il postulato, che in generale non può essere soddisfatto, secondo cui in una effettiva rappresentazione di aggregato, noi abbracceremmo tutti i singoli punti-oggetti nelle loro relazioni reciproche» (ivi, p. 205). «La fusione che ha qui luogo è l'esatto analogon di quella fusione che Stumpf ha scoperto in rapporto alle qualità sensoriali simultanee» (ivi, p. 206). Husserl si richiama dunque direttamente alla nozione di Stumpf, ma opera di essa una generalizzazione che implica un ben determinato stile di approccio alla tematica della percezione in genere. Infatti

viene a cadere in primo luogo l'iniziale limitazione alle molteplicità «abbastanza ampie», poiché i momenti figurati svolgono palesemente un ruolo rilevante anche nel caso delle molteplicità «direttamente rappresentate» (ivi, p. 216). E di conseguenza lo stesso problema della percezione di molteplicità diventa un problema relativamente particolare nel quadro di una tematica della percezione che considera il campo percettivo, nella varietà delle sue formazioni possibili, come un campo di tipicità strutturali di cui debbono essere indagate e specificate le condizioni fenomenologiche.

# 15

## L'«associazione» e le sue regole

Nel prospettare il problema delle sintesi percettive abbiamo osservato che è interessante riprendere la tematica dell'«associazione», benché in un contesto interamente nuovo. Questo mutamento si presenta certamente anche nel diverso modo in cui si presenta la tematica delle regole dell'associazione, sia dal punto di vista della loro formulazione, sia da quello del loro statuto metodologico. Appare subito chiaro che non avrebbe molto senso tentare una riduzione o una semplificazione di quelle regole, come se l'interesse maggiore risiedesse proprio in questa operazione riduttiva. Il parlare di regole è certamente importante perché rappresenta un'indicazione del sussistere di ragioni interne alla situazione percettiva per il costituirsi di una certa organizzazione del materiale percettivo piuttosto che di un'altra. Così il riferimento eventuale alla somiglianza ed alla continuità è utile ai fini di un'«esemplificazione elementare» per il fatto che questi termini si prestano ad un uso molto duttile che può essere spesso facilmente adattato alle esigenze del caso. Ma è evidente che *le regole dell'associazione sono molto varie*; e che nello stesso tempo le generalizzazioni che sono indubbiamente possibili non debbono far perdere di vista le specificità e le differenze dei campi percettivi considerati. Non vi è dubbio

che la fenomenologia di un campo percettivo possa giovarsi della fenomenologia di un altro, ma ciò che possiamo dire in rapporto, ad esempio, al campo visivo, non deve necessariamente essere direttamente trasposto nel campo uditivo e inversamente. Talvolta possiamo mettere in evidenza analogie: una regola può essere trasposta da un campo all'altro, e in questa trasposizione il mutamento di senso che essa in ogni caso subisce può insegnarci varie cose. Talaltra invece sono proprio le differenze che possono presentare un particolare interesse.

Nell'azione di queste regole, la soggettività se ne sta ai margini. Tuttavia occorre sempre tener conto del fatto che il materiale su cui esse agiscono è pur sempre un materiale *percettivo*. In un quadrato percettivamente presente potremo perciò distinguere una zona che si trova in alto ed una in basso, una zona che si trova a destra ed una a sinistra, ecc. E non è affatto indifferente che *in basso* vi sia, ad esempio, uno «spigolo» del quadrato, piuttosto che un lato. Il quadrato allora *appare* in modo interamente diverso, proprio perché è mutata la sua relazione con il contesto. L'orientamento spaziale, che fa certamente parte dei fattori strutturanti entro i quali il complesso figurale si autoorganizza, è strettamente integrato nella correlazione soggettiva della percezione. Tuttavia sarebbe probabilmente inopportuno parlare a questo proposito di un intervento organizzatore della soggettività proprio per il fatto che qui è implicata soltanto la percezione, e non invece le particolarità concrete dello spettatore. In certo senso, abbiamo bisogno di un soggetto «puro» – che in ogni caso non dovrà essere inteso come una soggettività eterea, priva di mani e di piedi, di occhi e di orecchi – proprio per mettere in evidenza il fatto che talora i contenuti si presentano secondo un senso che non è risolubile nella strutturazione percettiva come tale, ma che richiede una strutturazione soggettiva, per così dire, di secondo grado. Ciò è del resto connesso con l'aspetto propriamente metodologico della tematica delle «regole dell'associazione». Se consideriamo l'impostazione originaria della teoria in Hume, non vi è dubbio che la generalità nella quale esse vengono proposte debba essere fondata essa stessa sull'«esperienza», cioè sull'osservazione: pertanto saranno *ammesse eccezioni*. Ciò vale per Hume addirittura per il prin-

cipio fondamentale della corrispondenza tra idee semplici e impressioni semplici [13]; e quindi a maggior ragione per le regole dell'associazione. Ciò potrebbe sembrare plausibile anzitutto se si tiene conto che il tema dell'associazione viene in questione in Hume anzitutto come associazione tra contenuti mentali in genere: sembra allora che l'osservazione interna ci insegni che, per lo più, nessi associativi si propongono nella nostra mente sulla base della continuità e della somiglianza. In questo modo di porre il problema l'accento viene posto sul fatto che queste regole sono regole essenzialmente soggettive, nel senso che esse non hanno altra giustificazione se non nel modo in cui è fatta la «natura umana». Si vede subito tuttavia che difficilmente questo accento potrà cadere con troppa insistenza sulla regola della somiglianza. Anche stando all'interno di questo punto di vista, si dovrebbe notare infatti che, proprio in rapporto a questo problema vi è una differenza, da Hume non notata, tra l'una e l'altra regola.

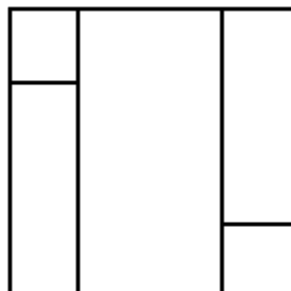
Dipende infatti dal caso se un nesso si istituisce nella nostra testa per continuità, dal momento che, a quanto sembra, una cosa qualunque può essere contigua ad un'altra cosa qualunque, cosicché se si istituisce un nesso secondo questa regola, quel nesso c'è solo per noi, e non nelle cose stesse. Di questa differenza si rese invece conto il Kant empirico dell'*Antropologia pragmatica*, che qualifica come *associativa* solo l'immaginazione per continuità. Qui possiamo veramente passare di palo in frasca, come egli dice, dal momento che il contenuto non è affatto in questione e il legame è solo soggettivo. La formulazione, in realtà abbastanza oscura, che egli dà dell'immaginazione che pone legami per affinità si richiama comunque ad un legame contenutistico interno, in contrapposizione alla regola «associativa»[14].

Di fatto in una prospettiva coerentemente associazionistica questa regola della somiglianza reca un certo disturbo. Per quanto si possa accentuare il ruolo delle relatività soggettive nella valutazione di somiglianze, tuttavia vi è qui un riferimento «qualitativo» difficilmente eliminabile. Assumendo un punto di vista associazionistico, si potrebbe perciò essere indotti a tentare un'«analisi logica» del concetto di somiglianza che in qualche



modo riesca a mostrare che essa è riducibile ad un caso particolare di continuità.

In realtà il problema è malamente impostato fin dall'inizio. Se parliamo della continuità e della somiglianza come regole dell'associazione riferendole non già a connessioni che noi operiamo sui contenuti mentali in genere, ma ai materiali che si presentano percettivamente, non solo cessa di essere in qualche modo plausibile il farle derivare dall'osservazione (interna o esterna che sia) attribuendo ad esse una validità puramente induttiva, ma diventa perfino difficile capire che cosa si potrebbe intendere con ciò. Parlando di tendenze sintetiche, del loro rafforzamento, della loro possibile compensazione, ecc., non vogliamo affatto dire che noi tendiamo ad operare unificazioni in questo o quel modo – come tanto spesso abbiamo potuto constatare; non vogliamo affatto richiamarci ad un nostro comportamento che, guarda il caso, si regola proprio in rapporto ad esse (ma potrebbe anche regolarsi altrimenti). Semplicemente non diciamo nulla sui nostri comportamenti, e dunque non formuliamo nessuna regola che possa essere tratta di qui. In particolare la differenza di livello che prima avevamo ritenuto di poter intravedere cessa di sussistere: la continuità, intesa come prossimità di un contenuto ad un altro in un complesso percettivo, è essa stessa, non meno della somiglianza, una determinazione del contenuto che fonda nessi sintetici di cui il complesso percettivo è un risultato. Se diciamo che nel caso seguente



le superfici si richiamano tra loro in un determinato modo, non facciamo affidamento ad una sorta di esperienza interiore della figura, analizzando la quale ci sembra di poter dire che le cose

stanno proprio così. Ciò che analizziamo è proprio niente altro che la figura.

L'ovvietà di una simile osservazione è solo apparente perché di fatto la sua ammissione comporta che insieme a problemi di *fenomenologia empirica* – cioè di problemi che possono essere impostati e risolti solo attraverso l'osservazione e l'esperimento – vi sono problemi di *fenomenologia pura*, problemi cioè che mettono in questione l'idea di modi di strutturazione necessaria del materiale percettivo e che perciò meritano di essere indicati, se decidiamo di impiegare la terminologia tradizionale, come *a priori*. E proprio questo punto potrà suscitare perplessità anche da parte di chi contesta apertamente un modo empiristico di approccio alla tematica della percezione. Queste perplessità non hanno nulla a che vedere con la realtà del problema, mentre rinviano ad un pregiudizio filosofico e metodologico. Nello stesso tempo, esse sono all'origine dell'ambiguità in cui spesso si muovono le indagini tendenti a individuare le «leggi» della strutturazione percettiva. In esse è spesso presente la tentazione di formulare queste leggi in termini di disposizioni psicologiche, di propensioni di comportamento che sono state di fatto accertate e le cui ragioni debbono essere ricercate in qualche dimensione più profonda. Eppure l'identificazione di un livello *puramente* fenomenologico è di fondamentale importanza per individuare ciò che in una situazione percettiva concreta spetta invece ad una propensione, ad un dato di fatto comportamentale di cui certamente deve essere fornita una spiegazione psicologica (e non soltanto psicologica) più profonda. È probabile che questa mancanza di chiarezza nell'individuazione del problema sia dovuta al fatto che si pensa che l'ammissione di una strutturazione a priori dell'esperienza implichi degli obblighi sul piano del comportamento.

Una simile idea è naturalmente soltanto il risultato di una confusione di piani. Se proponiamo a qualcuno il compito di colorare la superficie precedente, può anche darsi che si comporti in modo da rafforzare mediante il fattore cromatico, le tendenze sintetiche presenti nella disposizione delle superfici. Ma nessuno è obbligato a comportarsi così. E inoltre *se nessuno si comportasse così ciò non potrebbe farci concludere che quelle*

*tendenze sintetiche non sussistono.* Perciò se proponessimo quel compito a titolo di esperimento, indubbiamente dovremmo chiarire con precisione che cosa intendiamo propriamente mettere alla prova.

# 16

**Ripresa del tema dell'immagine nel senso di raffigurazione**  
**Ciò che caratterizza l'immagine è il prodursi di un effetto raffigurativo**

**Immagini e contrassegni**

**Proposta di uno schema riassuntivo**

Vogliamo concludere questo nostro sommario di problemi sulla tematica della percezione, ritornando sui nostri passi per mettere meglio a fuoco la nozione di *raffigurazione* nella quale ci siamo imbattuti nella nostra discussione iniziale.

Ad essa abbiamo fatto riferimento per chiarire la tesi del sussistere di mediazioni fenomeniche nella percezione le cose ci si presentano attraverso immagini. Ma se ci esprimiamo così, dobbiamo spiegare che il termine di immagine non è impiegato nel senso di raffigurazione. Il rapporto istituito nella percezione non ha bisogno di essere illustrato attraverso un riferimento analogico con le raffigurazioni, ma, al contrario, questo riferimento ci può essere utile per chiarire, per contrapposizione, in che senso potremmo parlare, nonostante il sussistere di mediazioni fenomeniche, di «immediatezza» della percezione.

Tuttavia non vi è dubbio che la nozione di raffigurazione ponga problemi analitici peculiari e che, per varie ragioni che riguardano i nostri sviluppi futuri, sia opportuno tentare di essa un esame un poco più approfondito.

Naturalmente un'immagine è in primo luogo una cosa e in rapporto alla sua costituzione percettiva in oggetto identico varrà tutto ciò che abbiamo osservato sulle mediazioni fenomeniche e sulle sintesi percettive in genere. Tuttavia, ciò a cui ora siamo interessati è quella peculiarità che rende questa cosa l'immagine di un'altra. Qui non abbiamo a che fare soltanto con certi conte-

nuti percettivi, ma vi è, in più, un'apprensione animatrice che conferisce ad essi il carattere di raffigurazioni.

In rapporto alle immagini come raffigurazioni appare con particolare chiarezza la necessità di un'analisi «intenzionale», di un'analisi cioè che chiarisca il carattere dell'oggetto attraverso differenze riguardanti i *modi di intenderlo*, implicando così in modo determinante il lato soggettivo della correlazione esperienziale.

Su questo punto, tuttavia, è necessario fornire qualche spiegazione. Un puro e semplice rinvio ad una differenza nel modo di intendere lascia le cose, dal più al meno, al punto in cui esse si trovano. Esso può rappresentare l'inizio di una discussione, ma non certo la sua conclusione. Cominciamo dunque con il sottolineare che il carattere di immagine non è inerente a qualcosa come una sua determinazione oggettiva, quasi che potessimo distinguere tra cose che sono in se stesse immagini e altre che non lo sono. Dobbiamo dire invece che certi contenuti percettivi talvolta assumono il carattere di raffigurazioni.

Questa figura:



presenta quello che presenta[15]. Se ci venisse chiesto di dare di essa una descrizione verbale, diremmo probabilmente che si tratta di una figura rettangolare, con il lato più breve come base, attraversata da due linee oblique leggermente convergenti verso l'alto: tra l'una e l'altra vi sono piccoli tratti o macchioline che ci sembrano disposte in modo abbastanza casuale. Che la descrizione debba essere proprio questa, ed espressa esattamente con queste parole, ciò è, per i nostri scopi, del tutto indifferente. Piuttosto noteremo: questa figura non è evidentemente una raffigurazione. *Ma può diventarlo.*

Supponiamo infatti che io dica: in realtà ho inteso rappresentare una giraffa che passa al di là della mia finestra. Allora può accadere che si verifichi, nella percezione della figura, una sorta di mutamento improvviso, può accadere cioè che l'osservatore veda nella figura proprio l'immagine di una giraffa e che addirittura riesca solo con difficoltà a «ritornare» alla precedente impressione della figura che se ne stava lì del tutto muta senza raffigurare nulla. Può essere, insomma, che attraverso le mie parole si sia prodotto quello che potremmo chiamare un *effetto raffigurativo*.

In questo modo potremmo mostrare la differenza impercettibile che vi è tra una *figura* ed una *raffigurazione*. Una differenza c'è veramente, ed è giusto anche dire che essa è impercettibile, dal momento che la figura è rimasta proprio quella che era. Non si è mossa. Solo che ora viene *intesa* in modo diverso.

Vogliamo senz'altro ammettere che in questa modificazione deve avere una parte importante la mia dichiarazione verbale. E tuttavia su una simile ammissione si può innestare un modo falso di presentare le cose. Il vero nodo del problema sta nel fatto che qui un effetto raffigurativo si è prodotto. Ciò significa che non sarebbe affatto lecito distinguere la figura dalla indicazione verbale, facendo della raffigurazione una sorta di formazione fluttuante fra l'una e l'altra. Sarebbe, in altri termini, erroneo affermare che la raffigurazione sia solo il risultato di una suggestione. Infatti nella figura vedo *ora* proprio l'immagine di una giraffa, e ho tanto poche ragioni di ritenere di essere preda di una illusione quante poche ne avrei per ritenere un'illusione il vedere in una fotografia l'immagine di un caro amico.

D'altronde può benissimo darsi che, dopo l'evocazione verbale della giraffa alla finestra, il modo di intendere la figura non subisca alcuna modificazione. L'esempio ci è tuttavia altrettanto utile anche nel suo rovescio. Per chi non vede l'immagine di una giraffa, non si produce appunto nessun effetto raffigurativo; la semplice percezione non diventa percezione animata da un'apprensione immaginativa. Quella cosa *lì a me* non sembra affatto una giraffa. Al più potrei dire che mi è stata chiarita l'intenzione del disegnatore che evidentemente non poteva che

essermi ignota e concludere che egli non ha raggiunto lo scopo che si prefiggeva. Che a qualcuno una figura appaia come una raffigurazione e che lo stesso non accada ad un altro, questo lo ammettiamo senza discussione. Infatti, qualunque cosa accada in questo o quel caso particolare, noi dobbiamo essere in grado di delimitare la nozione di apprensione raffigurativa e da questo punto di vista l'essenziale è il notare che vedere una giraffa nella figura è tutt'altra cosa che apprendere che l'intenzione del disegnatore era quella di rappresentare una giraffa. Per parlare di apprensione raffigurativa, la figura deve veramente *far apparire* il suo originale.

Seguendo il criterio metodico che consiste nell'operare caratterizzazioni attraverso differenze, il mettere in evidenza l'effetto raffigurativo come caratteristica essenziale delle raffigurazioni significa contrapporre questa peculiare relazione di rappresentazione rispetto ad altre possibili, ed in primo luogo a quelle relazioni rappresentative al cui fondamento vi è soltanto una stipulazione. Vogliamo parlare a questo proposito di *contrassegni*. In effetti noi possiamo sempre *convenire* che una cosa stia per un'altra e, in questo senso, la rappresenti. Alla base di un contrassegno vi è soltanto la posizione di una regola di correlazione e la sua accettazione. E se diciamo che è essenziale ad un'apprensione raffigurativa il sorgere di un effetto raffigurativo, è necessario cioè che qualcosa ci si pari dinanzi con il carattere direttamente intuitivo di raffigurazione, questo carattere va compreso in primo luogo in contrapposizione alla convenzionalità del rapporto di contrassegno.

Ci si chiederà forse come mai, volendo parlare dell'effetto raffigurativo abbiamo seguito la via traversa di figure che potrebbero essere interpretate – e del resto in vari modi – secondo le «suggestioni» del momento. Perché non ricorrere invece alle nostre normali fotografie? Esse si presentano *senz'altro* come raffigurazioni. L'effetto raffigurativo inerisce qui più strettamente ai contenuti percettivi che, ad esempio, nel caso del disegno della giraffa.

Tra la via traversa nella presentazione del problema e questa via diretta vi sono certo notevoli differenze, ma vi è anche

una precisa relazione interna. In entrambi i casi vi sono determinati contenuti percettivi e in più il riferimento ad un originale. Ciò significa che le sintesi percettive nelle quali si costituisce la scena vengono prospettate all'interno di un'apprensione raffigurativa che può essere intesa a sua volta come una sintesi di tipo peculiare.

Il primo caso tuttavia illustra forse meglio del secondo che cosa si debba intendere, in questo contesto, con contenuto *puramente* percettivo. Nonostante tutto, simili espressioni limitative danno spesso adito alla formulazione di falsi problemi. Nel caso della fotografia, ad esempio, potremmo pensare che come contenuti *puramente* percettivi debbano valere i punti che vediamo, nella loro varia disposizione, se la osserviamo con una lente. Naturalmente, in tal caso l'effetto raffigurativo si dissolve. Lo stesso accade se osserviamo un dipinto che rappresenta un paesaggio ad una distanza troppo ravvicinata. Proprio il primo esempio, in cui si ha una modificazione improvvisa della figura nella raffigurazione, mostra invece che con contenuto puramente percettivo dobbiamo intendere niente altro che una configurazione percettiva qualunque – e quindi non necessariamente agglomerati di macchie e di punti – sulla quale non fa presa nessuna sintesi raffigurativa. Ciò che vale come contenuto puramente percettivo nel dipinto di un paesaggio è tutto ciò che vediamo nel dipinto, meno il riferimento raffigurativo ad un paesaggio.

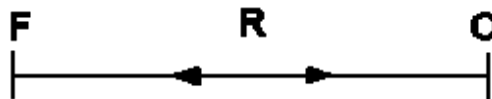
Ma come può accadere questa sottrazione della «sintesi raffigurativa» se ci disponiamo nell'osservazione alla distanza giusta? Questo è in realtà un altro problema che riguarda piuttosto la questione dei vincoli più o meno stretti che connettono la copia all'originale. In certi casi, come appunto in quello delle *normali* fotografie, l'apprensione raffigurativa *si impone* senz'altro. Facendo riferimento ad esse possiamo illustrare l'aspetto del problema che sarebbe invece stato difficile mettere in chiaro considerando il nostro primo esempio. Benché nell'apprensione di qualcosa come una raffigurazione concorrano fattori molto vari e di diversa natura, dobbiamo ammettere che uno dei fattori che non possono mancare sia quello della somiglianza. Vale anche in questo caso particolare il principio generale secondo cui

ogni modo di intendere deve avere comunque un buon fondamento nell'oggetto inteso. Il sorgere di un effetto raffigurativo è determinato da una connessione di somiglianza: essa rappresenta un suo presupposto necessario. In assenza di questo presupposto non vi sarebbero certo ragioni per contraddistinguere le raffigurazioni dai contrassegni. Tuttavia il sussistere di una possibilità di sintesi raffigurativa, sulla base della somiglianza, non implica affatto che questo riferimento debba essere in ogni caso effettuato. Ciò era già chiaro nell'esempio della giraffa. Ma ciò vale anche per esempi per noi inequivoci e, diremmo quasi, costrittivi, di raffigurazioni, quali sono le fotografie. Noi non sappiamo affatto come reagirebbe un ipotetico abitante di un altro pianeta di fronte ad una fotografia (anche se basterebbe pensare ad un bambino molto piccolo o ad una persona appartenente ad un'altra cultura). Se ha occhi per vedere come i nostri, non vi sarebbe nulla di strano se vedesse in esso esattamente tutto ciò che noi vi vediamo, tranne il riferimento ad un originale. Vedrebbe la figura, ma non la raffigurazione.

Il riferimento alla somiglianza suggerisce infine una ulteriore semplificazione nella presentazione della problematica *elementare* della raffigurazione. Tra l'effetto raffigurativo e l'apprensione di somiglianza può essere stabilita una sorta di rapporto di dipendenza funzionale: l'effetto raffigurativo sarà tanto più forte quanto più diminuisce la distanza tra la copia e l'originale. Se intendo raffigurare un uomo in piedi, potrebbe, forse, bastare un piccolo tratto verticale. Un grosso punto in cima alla linea migliorerebbe un poco le cose. E faremmo ancora un passo avanti se decidessimo di disegnare il solito pupazzetto. Se è ben difficile *vedere senz'altro* in un tratto verticale l'immagine di un uomo, di contro nel solito pupazzetto è probabilmente per noi abbastanza difficile vedere soltanto la figura, senza che essa sia sotto la presa di una sintesi raffigurativa. Eppure siamo ancora ben lontani dalla fotografia di un uomo in piedi, per non dire della riproduzione di un uomo in una statua di cera.



Nel caso delle raffigurazioni sussiste infatti la possibilità, sia pure solo teorica, di ordinare le immagini in una successione di approssimazione crescente e continua all'originale. Potremmo addirittura proporre uno schema che ci aiuti a raccogliere le idee sull'argomento. Sugli estremi di un segmento porremo la figura (F) e l'oggetto (O):



Otteniamo così un percorso che conduce da certi contenuti percettivi ad altri: la raffigurazione si muove fra essi. Nell'una oppure nell'altra direzione.

Procedendo verso l'originale, la distanza diminuisce sempre più, la presa della sintesi raffigurativa sul contenuto percettivo diventa sempre più stretta: la raffigurazione tende a diventare illusionistica. Diciamo di più: la raffigurazione tende a dissolversi nell'oggetto. L'oggetto, infatti, deve giacere proprio sulla linea di questo movimento, come un suo estremo. Ciò non significa fare dell'oggetto un caso particolare delle sue immagini. Ci possiamo indubbiamente servire, di qualche astratta schematizzazione senza per questo sentirci obbligati a rimetterci il senso dei problemi. Il presentarsi percettivo dell'oggetto non è l'oggetto che si autoraffigura, anche se esso si deve trovare proprio in quel punto sulla linea della raffigurazione. Si tratta invece di far notare che una distanza rispetto all'originale è presupposta nel concetto stesso della raffigurazione.

In questo senso deve certamente essere reinterpretata quella minore «vivacità», quella sorta di «attenuazione» e di «indebolimento» che talora è stato riconosciuto all'immagine secondo una terminologia che rinvia invece a qualificazioni psicologiche inerenti al nostro modo di viverla. Proprio perché la cosa stessa si trova sulla linea dell'immagine, ma nel punto in cui essa si dissolve, qualora la raffigurazione sia altrettanto *ricca di determinazioni* quanto la cosa che essa raffigura non vi è più la raffigurazione di una cosa: c'è soltanto la cosa. Risulta così anche chiaro il contesto entro cui è lecito parlare delle raffigurazioni come *finzioni* della cosa. In generale non ha alcun senso attribui-

re l'irrealtà come un carattere dell'oggetto raffigurato: l'immagine di Pietro non è affatto un Pietro fittizio, assente o irreali. Se, guardando il suo ritratto, penso a Pietro che non è qui, questi sono solo affari miei. L'immagine presenta Pietro in immagine, e niente altro. Pensiamo invece alla possibilità di una rappresentazione abbastanza ricca di determinazioni da sopprimere *quasi* il rapporto raffigurativo. Il vetro che ricopre il dipinto si è infranto e un suo frammento è rimasto conficcato nella cornice. Tendo la mano per liberarlo. E allora mi accorgo che sono stato ingannato. Il vetro *non c'è, è finto* – è soltanto *raffigurato*. In questa possibilità illusionistica vi sono gli elementi contestuali perché abbia senso contrapporre la realtà della cosa alla finzione della sua rappresentazione. Il vetro rappresentato è un vetro «assente», non perché è semplicemente rappresentato, ma perché è rappresentato in modo da togliere la distanza che è richiesta dalla raffigurazione. Ma la raffigurazione si dissolve anche nella direzione opposta. Ed è interessante notare che si dissolve *nello stesso modo*: alla fine ci troviamo di fronte ad un tratto verticale che è soltanto un tratto verticale – alla *concretezza* della cosa semplicemente percepita: ad un dipinto che *presenta soltanto* un intreccio di strisce grigie e azzurre (invece, poniamo, di raffigurare un paesaggio). I momenti figurati tendono gradualmente a prevalere nell'attenuazione progressiva dell'effetto raffigurativo. Poiché questa attenuazione è funzionalmente dipendente, secondo la nostra semplificazione schematica, dall'apprensione di somiglianze che limitano l'arbitrarietà soggettiva del riferimento raffigurativo, quanto più la raffigurazione si muove verso il polo della figura, tanto più essa può essere mantenuta come raffigurazione solo all'interno di un modo di intendere che deve trarre i propri motivi altrove che nel contenuto percettivo stesso. La raffigurazione risulta sempre da un'«interpretazione» dei dati percettivi. Ma solo in quel punto del percorso dell'immagine in cui essa comincia a fluttuare tra la figura e l'originale, questo momento soggettivo comincia con il diventare determinante affinché quella cosa che è il dato percettivo stesso assuma il profilo di un'altra. Se sottopongo a qualcuno una macchia su un foglio invitandolo a dire quale immagine vede in essa, l'invito pone per così dire la premessa per effetti raffigurativi. Se alla fine un'im-

magine appare ciò può forse insegnarci qualcosa su colui che effettua l'apprensione perché di essa proprio lui porta la maggiore responsabilità.

## Note

[1] Questa circostanza fornisce una delle *motivazioni elementari* della teoria husserliana della «epoché fenomenologica». Essa è tuttavia presente ancor prima della sua esplicita teorizzazione. Ad esempio, nelle *Ricerche logiche. Quinta ricerca* (trad. it. cit.) si osserva: «Queste differenze tra percezione normale e anormale, vera ed illusoria, non riguardano il carattere interno, puramente descrittivo ovvero fenomenologico, della percezione» (p. 140)

[2] L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967, oss. 602-603, p. 206: «Se mi chiedessero: «Quando sei entrato nella tua camera stamattina, hai riconosciuto la tua scrivania?» - risponderei senza esitare: «Certamente!». E tuttavia sarebbe ingannevole il dire che qui è avvenuto un riconoscimento; vedendola, non sono stato sorpreso come lo sarei stato se, al suo posto, ci fosse stata un'altra scrivania o un oggetto estraneo. - Nessuno dirà che ogni qual volta entro nella mia camera, nell'ambiente che da lungo tempo mi è familiare, avviene un riconoscimento di tutto ciò che vedo e che ho, già visto centinaia di volte».

[3] La frase di Russell (tratta da *Il rapporto tra i dati sensoriali e la fisica*, in *Misticismo e logica*, trad. it. di J. Sanders e L. Breccia, Longanesi, Roma 1969, pp. 141-170) compare in testa a *La costruzione logica del mondo* di Carnap che fornisce di essa, in certo senso, un'esplicitazione radicale e sistematica.

[4] L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche, op. cit.*, oss. 486, p. 179: «Che lì c'è una sedia, segue dalle impressioni sensibili che io ricevo? - Ma come può una proposizione discendere da impressioni sensibili? Allora discende dalle proposizioni che descrivono le impressioni sensibili? No. - Ma non è forse dalle impressioni, dai dati sensibili che concludo che là c'è una sedia? - Non traggio nessuna conclusione! Qualche volta, però, sì. Per esempio, vedo una fotografia e dico: «Dunque, là deve esserci stata una sedia», o anche: «Da quanto si vede qui, concludo che là c'è una sedia». Questa è una conclusione, ma non una conclusione della logica».

[5] In rapporto al nostro modo di riprendere la tematica fenomenologica assume perciò un rilievo centrale il testo di Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis* (Husserliana, XI), a cura di M. Fleischer, Den Haag, Nijhoff, 1966. Trad. it. di V. Costa, a cura di P. Spinicci, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini e Associati, Milano 1993.

[6] *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Husserliana, X), a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1966, trad. it. a cura di A. Marini, Angeli, Milano 1981.

[7] *ivi*, p. 64.

[8] *ivi*, pp. 330-331.

[9] «Profondamente assorto nei miei pensieri guardavo appena dove mettevo i piedi... Dopo nemmeno duecento passi notai di essermi smarrito, perché mi trovavo in un annoso bosco di abeti che nessuna accetta doveva aver violato. Feci ancora qualche passo e fui circondato da squallide rocce nevose sulle quali attecchivano soltanto muschi e sassifraghe. Spirava un'aria gelida e il bosco di abeti era sparito. Dopo altri pochi passi sentii intorno a me una quiete mortale, il ghiaccio si dilatava in un'estensione enorme e una spessa nebbia ristagnava nell'aria; il sole fiammeggiava sanguigno al margine estremo dell'orizzonte e faceva un freddo insopportabile... Seguendo la costa vidi ancora rocce, paesi, boschi di betulle e di abeti: dopo un paio di minuti di corsa il caldo divenne insopportabile, scrutai ancora intorno e scorsi gelsi in fiore e colture di riso. Mi adagiai all'ombra e detti un'occhiata all'orologio: non era passato nemmeno un quarto d'ora da quando ero uscito dal villaggio! Credetti di sognare...». Così racconta il protagonista di una storia di Chamisso: egli ha calzato gli stivali delle sette leghe, e fino ad ora non lo sa. (*La storia meravigliosa di Peter Schlemihl*, trad. it. di L. Giugni Favia, Milano 1974, pp. 130-131).

[10] Cfr. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, *op. cit.*, § 27.

[11] M. Heidegger, *Essere e tempo*, in particolare §§ 13-15 (trad. it. a cura di A. Marini, Max Niemeyer, Tübingen, 1997).

[12] *op. cit.*, p. 14l.

[13] Particolarmente significativo è il passo seguente, nel quale si presenta con chiarezza un problema che, qualora non fosse ri-

soltanto come una *eccezione che conferma la regola*, metterebbe in questione lo stesso impianto di principio della filosofia humeana dell'esperienza: «Esiste tuttavia un fenomeno in contrario, il quale proverebbe che non è del tutto impossibile che le idee precedano le corrispondenti impressioni. Si ammetterà, credo, facilmente che le varie e distanti idee di colori che riceviamo per mezzo degli occhi, ovvero quelle dei suoni che ci sono trasmesse dall'udito, per quanto simili, sono in realtà differenti tra loro. Ora, se questo è vero per i diversi colori, lo dovrebbe essere anche per le diverse sfumature del medesimo colore, ciascuna delle quali produce un'idea distinta indipendente dalle altre. Qualora ciò si negasse, sarebbe possibile, con la gradazione continua delle sfumature, far passare insensibilmente un colore in quello che gli è più lontano; e, se non ammettete che ognuno dei colori intermedi è differente dagli altri, non potete, senza cadere nell'assurdo, negare che gli estremi sono uguali. Ciò posto, facciamo l'ipotesi di una persona che abbia goduto della vista per trent'anni e conosca perfettamente ogni specie di colore, eccettuata, per esempio, una particolare sfumatura di blu, che non le è mai capitato di vedere. Ora, se gli presentano le diverse sfumature di questo colore, tranne quella particolare che non conosce, in ordine discendente dalla più cupa a quella più chiara, evidentemente egli percepirà un vuoto dove manca quella sfumatura, e avvertirà che tra i colori contigui vi è in quel punto una distanza maggiore che in qualunque altro. Domando: non è possibile supplire con l'immaginazione a tale deficienza e darsi da sé l'idea di quella sfumatura particolare, nonostante che egli non ne abbia avuta mai la sensazione? Credo che pochi saranno d'opinione che non possa, e ciò basta a provare che le idee semplici non sempre derivano dalle impressioni corrispondenti. Il caso è, tuttavia, così particolare e insolito che è appena degno d'essere osservato, e non merita che per esso la nostra massima generale venga alterata» (*Trattato sulla natura umana*, I, Parte I, sez. I., *op. cit.*, pp. 17-18).

[14] I. Kant, *Antropologia pragmatica*, trad. it. di G. Vidari, rev. di A. Guerra, Bari, Laterza, 1969, pp. 60-63.

[15] Questa figura è tratta da R. Arnheim, *Arte e percezione visiva*, trad. it., di G. Dorfles, Feltrinelli, Milano 1971, p. 32.



Capitolo secondo  
Il ricordo





# 1

## **Alcuni strani problemi in rapporto al ricordo Critica di un approccio introspettivo**

Che cosa significhi «ricordare» lo sanno tutti; e tuttavia noi potremmo volerne sapere di più e andare in giro a chiedere alla gente che cosa accade quando si ricorda di qualcosa. Le risposte saranno, presumibilmente, molto varie. Un tale, ad esempio, ci spiega di essere in generale un povero visualizzatore, a meno che non si tratti di cose che ha visto prima dei dieci anni. E così si dilunga in spiegazioni: «Per esempio, io posso richiamare alla mente molto chiaramente immagini della casa nella quale sono vissuto da bambino; se mi si fa una domanda a proposito di qualsiasi stanza di quella casa, posso rispondere evocando prima un'immagine e poi «guardando» per vedere quale sia la risposta, proprio come guarderei in una stanza reale». Ed ancora: «Quando ora incontro una persona e desidero ricordarmi il suo aspetto, trovo che l'unico modo sia di descriverlo in parole mentre lo vedo e di ricordarmi poi delle parole. Mi dico: «Quest'uomo ha occhi azzurri e barba marrone e naso piccolo; è basso, con la schiena curva e le spalle cadenti». Posso ricordarmi di queste parole per mesi e riconoscere un uomo per loro mezzo, a meno che due uomini aventi queste caratteristiche siano presenti nello stesso tempo»[1].

Qui succedono indubbiamente cose assai strane. A chi ci ha dato queste spiegazioni chiediamo di dirci che cosa c'era in quell'angolo della stanza della casa della sua infanzia, ed egli, lì per lì, non lo sa, ma si accinge poi, «visualizzando», a guardare dentro di essa. Oppure: ecco che la stessa persona riconosce l'uomo dalla barbetta marrone sulla base delle parole che ha borbottato tra sé quando lo vide qualche tempo fa, al preciso scopo di fissarne la figura nella memoria. A meno che di fronte a lui non ci siano due uomini con la barbetta marrone – cosa che genererebbe il più grande imbarazzo. Tuttavia, prima ancora delle eventuali risposte, dovrebbe sembrarci abbastanza strana quella domanda. Che cosa ci viene propriamente richiesto? For-

se, di esporre in parole una sensazione che accompagna i nostri ricordi e che può anche essere molto viva, ma che è difficile da afferrare e ancor più da descrivere verbalmente, e quindi da comunicare. Cerchiamo di cavarcela alla bell'e meglio. Talvolta ho proprio la sensazione, nel ricordarmi di questo o di quello, che nella mia testa accada qualcosa che si trova in stretta connessione con il senso della vista, e non ad esempio con gli altri sensi. Perciò sarei propenso a parlare del ricordo come di una sorta di visualizzazione dell'evento ricordato. Oppure: è come se dentro di me risuonassero certe parole che descrivono quella cosa. Attraverso quelle parole, essa mi appare: anche se non la vedo; ed anche se, in realtà, non ho udito proprio nulla. Ci rendiamo conto che un altro potrebbe rifiutarsi di comprendere queste spiegazioni, ma non sapremmo come migliorarle. Ci possiamo al più giustificare con lo scotto che deve essere pagato ogni volta che si affronta un problema che richieda una analisi *introspettiva*. Se vuoi sapere questo, non posso che risponderti così: il senso della risposta per me è chiaro. e se non lo è per te, non posso farci nulla. Qualcuno però potrebbe anche reagire in tutt'altro modo, ad esempio dicendo: quando io ricordo, nella mia testa non accade proprio nulla, *tranne il fatto che io ricordo*. In questo modo, naturalmente, non si risponde alla domanda, ma la si rifiuta, riproponendo il problema in una nuova forma. Vogliamo cominciare con il far notare che nulla di ciò che potremmo dire intorno alle sensazioni che accompagnano il ricordo è veramente essenziale al rapporto istituito nel ricordo, che questo rapporto è in ogni caso presupposto in quelle possibili spiegazioni. Sappiamo già di che si tratta; ed allora possiamo eventualmente aggiungere: nel ricordare quella conversazione, mi sembra quasi di risentire la sua voce. Quella melodia che ho udito ieri, ora mi torna in mente, mi ronza nella testa. Sono fortemente tentato di canticchiarla. Di fronte a descrizioni come queste possiamo assumere due atteggiamenti molto diversi: possiamo ritenere che esse dicano tutto quello che debbono dire, esprimendo in modo appropriato come stanno le cose; oppure possiamo pensare che esse siano formulazioni inadeguate per esprimere qualcosa che sarebbe, in realtà, essenzialmente inespri- mibile. Ma sia che si assuma l'una oppure l'altra posizione,

non vi è dubbio che siamo lontani dalla possibilità di pervenire, seguendo questa via, a cogliere le *peculiarità fenomenologiche* del ricordo. Si può ricordare una melodia senza per questo essere obbligati a sentire un ronzio indeterminato nella testa, o più precisamente: senza essere obbligati a descrivere le cose in questo modo. Così come si può ricordare che cosa c'era in un angolo di quella stanza, senza essere obbligati a «vederla» con gli occhi della mente. Ma la critica che mette da parte la via dell'introspezione assolve soltanto un compito introduttivo e preliminare. Si trova all'inizio del problema e non, come talvolta si pensa, al suo termine. Abbiamo infatti parlato, *in opposizione* ad un'impostazione introspettiva, di peculiarità fenomenologiche del ricordo: ed ora si tratta di sviluppare il problema in questa direzione.

## 2

### **Determinazione dell'accezione di “ricordo” qui in questione Rievocazione e ritenzione**

Per cominciare, vogliamo proporre un'immagine per il ricordo: ricordare è una sorta di *volgere lo sguardo indietro – nel tempo*. Sembra che con ciò si sia ottenuto ben poco. Eppure non è difficile mostrare che, considerando i contesti a cui essa può essere applicata, quell'immagine individua in modo sufficiente ai nostri scopi una particolare *accezione* della parola «ricordare», fornendo una prima indicazione per introdurre le distinzioni elementari necessarie.

Si vede subito che essa non è affatto appropriata per indicare il puro e semplice avere a disposizione in un momento qualunque un determinato contenuto. Potremmo dire di *ricordare come* è fatta una giraffa oppure la data di morte di un personaggio illustre. Cose di questo genere sono certamente state apprese nel passato, ma un conto è ricordare come e quando sono state apprese – ed in tal caso dovremo proprio *volgere lo sguardo indietro nel tempo* – ed un altro è poter disporre di esse come acquisizioni stabili, come conoscenze sempre a portata di mano. Per indicare il ricordo come capacità di fissare certi contenuti

una volta appresi in un'acquisizione stabile, taluni parlando anche di *ritenzione*. Questa stessa parola è stata da noi impiegata in un'accezione nettamente diversa, trattando della problematica della percezione. Ora, la nostra immagine ci consente di differenziare il ricordo come *rievocazione* sia dalla ritenzione nel senso or ora accennato, che rinvia a contenuti stabilmente acquisiti e sempre disponibili, sia nel senso, illustrato a suo tempo, della ritenzione come presenza ritenzionale di contenuti nel decorso sintetico-processuale del presente. Quell'immagine infatti non può essere impiegata nemmeno in rapporto alla ritenzione in quest'ultimo senso. Nel presente noi guardiamo, in senso temporale, sempre in avanti: la ritenzione è un fenomeno del presente in quanto appartiene alla struttura del presente il suo passare. Così i contenuti ritenzionali, «ciò che abbiamo visto poco fa», appartengono ancora al campo del. presente, ma noi non siamo ad essi «rivolti» né percettivamente né in un'attività rievocativa. La parete alle mie spalle si trova «alle mie spalle» sia in senso proprio e concreto sia in senso metaforico temporale. Per questo motivo la differenza non può essere ridotta ad una differenza nella quantità del tempo trascorso: come se la ritenzione fosse un ricordo di esperienze *appena* passate e la rievocazione un ricordo di esperienze *remote*. Della parete che ho visto poco fa, e che è dunque ancora ritenzionalmente presente, mi si potrebbe richiedere una dettagliata descrizione. In tal caso ciò che era soltanto ritenzionalmente presente diventa il tema esplicito di un processo rievocativo. In un caso come questo, la rievocazione è diretta proprio su contenuti ritenzionali, e questa possibilità di «ricordo *nella* ritenzione» mostra chiaramente che la differenza tra passato prossimo e passato remoto non ha qui alcuna rilevanza.

## 3

**Il riapparire del passato nel ricordo****Costruzione di un enigma****Soluzione dell'enigma attraverso l'analogia con le raffigurazioni****Critica: non vi sono «idee della memoria»**

Volgiamo lo sguardo indietro, nel tempo, e il passato *riappare*. Riappare la figura che ci è stata mostrata qualche giorno fa, riviviamo un episodio da tempo trascorso, le nostre esperienze passate. Ma naturalmente ciò non significa che nel ricordo vi sia una effettiva ripetizione dell'esperienza. Questo è ovvio. Ma allora che cosa significa qui «riapparire»? In che modo possiamo parlare di una *presenza*, nel ricordo, riferendoci a qualcosa che è in ogni caso assente e trascorsa? Ciò che era ovvio, ci può sembrare all'improvviso misterioso.

Senza dubbio, alcune spiegazioni sono qui necessarie. Tuttavia dovremmo evitare di conferire a problemi che pongono nient'altro che compiti descrittivi, la forma di enigmi che sono, in realtà, giocati solo sulle parole. Ciò può accadere proprio a questo punto: il fatto in se stesso ovvio che la presenza del contenuto memorativo non possa essere intesa come una presenza «autentica», potrebbe essere proposto come una *difficoltà* di cui è necessario in qualche modo venire a capo. Ed ancora una volta potrebbe sembrare un'idea buona quella di trarre profitto dall'*analogia* con le raffigurazioni. Proprio perché il riapparire del passato non può essere inteso come un'autentica ripetizione, ciò che appare non può essere altro che un'immagine di esso. In un senso certamente non letteralmente identico a ciò che intendiamo propriamente con raffigurazione: ma questa nozione può essere esplicitamente richiamata per fornire una sorta di illustrazione analogica del rapporto che il ricordo istituisce con il passato. Ci potremo allora avvalere sia della struttura del riferimento, sia della «povertà» essenziale della raffigurazione. Abbiamo l'impressione che «il ricordo sia un tipo di esperienza in certa misura secondaria in confronto a quella della realtà pre-

sente. Diciamo: “Di questo possiamo avere solo un ricordo”. Come se il ricordo fosse, in senso primario, un’immagine un po’ pallida ed incerta di ciò che originariamente fu davanti a noi in piena chiarezza» [2]. Si comincia dunque con il dire: nel ricordo un evento passato si ripresenta in quanto passato. Ma se il passato è passato come può essere ancora presente e per di più come passato? Come è possibile questo? Come facciamo a *capi-re* una cosa simile? L’analogia con le raffigurazioni dovrebbe indicarci la via per uscire dal vicolo cieco. Solo un’immagine del passato è presente, e non il passato stesso. Abbiamo così risolto un enigma che non esiste. Abbiamo ottenuto chiarezza solo facendo grandi confusioni. Infatti non vi è dubbio che ciò che contraddistingue la percezione dal ricordo non è certamente la questione dell’immediatezza. Il riferimento alle raffigurazioni ci deve servire per sottolineare che se parliamo di immagini, non possiamo intenderle, né nell’uno né nell’altro caso, secondo il rapporto istituito dalle sintesi raffigurative. Dovremmo dire piuttosto: ciò che caratterizza questa *presenza* è proprio il fatto che l’evento è *passato*. E di ciò non è il caso di meravigliarsi. Altrimenti dovremmo meravigliarci anche del fatto che io sono *qui* e la sedia è *là*, *eppure* la percepisco. Invece dobbiamo meravigliarci soltanto di questo *eppure* e declinare ogni responsabilità della meraviglia che esso esprime. Se in luogo di costruire enigmi, ponendo strani problemi di intelligibilità, ci atteniamo allo statuto descrittivo dell’esperienza del ricordo, in essa non troviamo nessun rapporto di riferimento tra una cosa ed un’altra, nessun effetto raffigurativo, nessuna immagine. Non vi sono *idee* della memoria, ma solo *cose* che si ricordano. L’albero che ora ricordo è proprio quell’albero che vidi l’altro giorno in giardino e che probabilmente si trova tuttora al suo posto. La melodia che ora mi torna in mente è la melodia che ieri ho udito, e se dico «ora mi torna in mente», ciò significa solo che la ricordo e non che essa, fra ieri e oggi, è diventata una cosa dentro la mia mente.

Vi è tuttavia anche un altro lato del tema dell’immediatezza che può essere illustrato attraverso una contrapposizione.

Come diciamo che i ricordi non sono raffigurazioni e nemmeno qualcosa di analogo ad esse, così potremmo osservare

che *i ricordi non sono documentazioni*. Supponiamo di aver una volta compiuto un viaggio con un amico. Ora questi rievoca un episodio di quel viaggio che mi riguarda da vicino. Eppure io non ricordo proprio nulla, per quanto egli si soffermi su ogni dettaglio. Tutto ciò che l'amico mi sta narrando mi appare come una sua fantasticheria. Può essere allora che io chieda che il racconto venga *documentato*. Certo, se ho buone ragioni per fidarmi dell'amico e della sua memoria, il racconto potrebbe già rappresentare per me un elemento di *documentazione*. Ma ad esso possono aggiungersi altri elementi, come i ricordi concordanti di altre persone implicate in quell'episodio; o addirittura una lettera che reca la mia firma che contiene riferimenti ad esso, e così via. Può essere infine che la documentazione sia tale da convincermi: le cose sono andate proprio così. Proprio io ho fatto questo.

Mi dichiaro convinto: e ciononostante non ricordo nulla, per quanto, la cosa mi possa sembrare strana. Un frammento del mio passato è stato ricostruito attraverso documentazioni, ma rimane per me in certo senso *estraneo*, come se fosse stato ricostruito il frammento del passato di un altro.

Tuttavia può anche accadere che, per qualche ragione misteriosa, io improvvisamente ricordi. Come se ci trovassimo di fronte ad una porta chiusa: qualcuno ci descrive che cosa c'è nella stanza ed esibisce documentazioni di vario genere. Ad un certo punto la porta, improvvisamente, si spalanca: anch'io vedo nella stanza. Ora, finalmente, ricordo.

E non si tratta affatto di chiedere: che cosa è avvenuto nella tua testa in quell'istante? Infatti proprio questo è irrilevante. In quell'istante, ciò che prima era appreso solo attraverso documentazioni, ora è *dato direttamente* nel ricordo [3].

In tutto ciò è implicito, naturalmente, che i ricordi di cui parliamo qui sono anzitutto i *miei* ricordi. Il passato che riappare nel ricordo è *il mio* passato. Nella nozione di passato istituita attraverso il ricordo vi è un momento soggettivo ineliminabile. Tuttavia questa privatità del ricordo non va intesa come se certi contenuti fossero circondati da una atmosfera di familiarità, di vicinanza all'io, che li renderebbe riconoscibili come miei, pre-disponendoli ad una riappropriazione [4]. Un simile modo di



presentare il problema non sarebbe altro che una variante di una concezione che rende l'atto del ricordo come *conseguente* ad una caratteristica qualitativa del contenuto: l'io sta da un lato e le esperienze in genere dall'altro, come esperienze in se stesse non ancora soggettivamente appropriate. Alcune di esse tuttavia sono a me più vicine, avverto qualcosa di simile ad una segreta affinità con me stesso, e per questo mi appaiono come ricordi. Invece è evidente che proprio il tentativo di una spiegazione non può che condurci a speculazioni prive di fondamento: i contenuti memorativi si propongono senz'altro come tali per il semplice fatto che sono intesi nell'esperienza del ricordo. L'inerenza dell'evento ricordato alla compagine di esperienza di colui che ricorda è un carattere strutturale del ricordo alla cui illustrazione è più che sufficiente la distinzione concettuale tra ricordi e documentazione.

In coerenza con tutto ciò tenderemo anche a respingere ogni sottolineatura della privatità del ricordo che si trovi sulla linea di un'enfasi della soggettività, tutta giocata su una interiorità inattingibile ad altri, e dunque incontaminata ed incontaminabile. L'accento posto sull'introspezione molto spesso dal piano psicologico può scivolare su quello filosofico prospettando più o meno alla lontana ed anche in forme diverse, una concezione della soggettività come ultimo tabernacolo che per gli altri deve restare permanentemente chiuso. Io solo posso essere il sacerdote di me stesso.

Questa enfasi si specializza poi in rapporto ai nostri problemi minimi. I ricordi sono miei ricordi anzitutto nel senso che essi sono provvisti di un'impronta rigorosamente unica: essi recano su di sé il sigillo inimitabile di me stesso. L'immediatezza del ricordo viene così proiettata in un contesto che essa non può certamente sostenere.

Infatti, qui è in questione soltanto la differenza con le documentazioni, e solo ad essa è legata l'assolutezza della proprietà soggettiva sul ricordo. I ricordi degli altri possono per me valere solo come documentazioni del loro passato ed eventualmente anche del mio. Mentre i miei ricordi non possono valere *per me* come documentazioni: io non *vengo a sapere* dal ricordo che le cose sono andate così. Il ricordo non è un'informazione,

tanto poco quanto lo è il fatto che vedo di fronte a me un albero o una sedia.

Ma affermare che il ricordo di un altro non può essere un mio ricordo non è altro che formulare un truismo: sulla cui base non è certamente possibile escludere che io ricordi lo stesso episodio che anche un altro ricorda ed esattamente nello stesso modo. Oppure dovremmo commentare: «Certo, ricordo che le cose sono andate così come tu dici, ma poiché sono io a ricordarlo, allora ci deve essere qualcosa, una sfumatura, in base alla quale il mio ricordo deve essere almeno un poco diverso dal tuo»? Questo ci apparirebbe, giustamente, come un arzigogolo.

### **Annotazione**

Forse si dovrebbe sottolineare più di quanto accada di solito che la discussione che Wittgenstein conduce nelle sue Ricerche filosofiche sulla «privatità» delle sensazioni, e che ha dato luogo a molteplici commenti e variazioni accademiche, ha di mira in realtà non solo lo stile di approccio introspettivo, ma il suo impiego secondo un'inclinazione che rinvia a una concezione «tabernacolare» della soggettività. Basti rammentare questo indicativo frammento dell'osservazione 253: «Durante una discussione su questo argomento, ho visto una persona battersi il petto dicendo: "Ma un altro non può avere QUESTO dolore!" . La risposta è che accentuando enfaticamente la parola "questo" non si definisce nessun criterio di identità. Piuttosto questa enfasi ci induce a credere, erroneamente, che un tale criterio ci è familiare, ma deve esserci rammentato» (trad. it. cit., p. 171). L'immagine della persona che si batte il petto, facendo nello stesso tempo cadere l'accento sul questo (il mio) indica in modo eloquente la direzione della polemica e il senso della discussione complessiva di Wittgenstein.

Ci troviamo qui di fronte ad una esasperazione intimistica che non può essere giustificata dalla «privatità» delle sensazioni, la quale del resto è una circostanza tanto incontrovertibile quanto lo è il fatto che «il solitario si

gioca da soli» (oss. 248). Anche l'esemplificazione piattamente quotidiana a cui Wittgenstein ricorre (basti rammentare le varie meditazioni a cui viene sottoposta la privatità del mal di denti) è, a mio avviso, già carica di un'ironia evidentemente rivolta nella stessa direzione.

## 4

### **La connotazione temporale del ricordo In che senso possiamo dire che il ricordo è meramente riproduttivo**

La rinuncia ad imboccare la via dell'introspezione contiene dunque una netta presa di posizione nei confronti di ogni impostazione che pretenda di far derivare dalle «qualità» del contenuto il suo carattere memorativo. Diamo allora subito risalto alla *connotazione temporale* del ricordo, al fatto che un'esperienza ricordata è appunto niente altro che un'esperienza connotata temporalmente come riferita al mio passato. In questa direzione era già del resto orientata l'immagine che abbiamo proposto come una sorta di filo conduttore, iniziale. Dal presente, a cui è legato il percepire, volgiamo lo sguardo indietro al nostro passato. Ogni differenza deve essere istituita a partire di qui.

Con ciò prendiamo una via opposta a quella che, a prima vista, sembrerebbe ovvia. Sembra, cioè, che un contenuto debba essere riconosciuto come «passato» e quindi come contenuto di un ricordo per via di qualche sua peculiarità intrinseca: la connotazione temporale apparirebbe allora secondaria rispetto a qualche connotazione di altro genere che avrebbe carattere primario e dalla quale il riferimento temporale dipenderebbe. Del resto, come abbiamo osservato la forza con cui si impone l'impiego analogico-illustrativo delle raffigurazioni risiede in questo: se rammento le fattezze di una persona, la forma di una figura, il colore di un vestito, quella persona, quella figura, quel colore non sono di fronte a me, come prima, «in carne ed ossa». Dovremmo dunque prendere atto di una non so quale evanescenza, di una sorta di fuggevolezza, di labilità che si oppone ad una salda presa su quegli oggetti. Proprio in questi caratteri do-

vremmo riconoscere l'ambigua presenza-assenza dei contenuti memorativi, ad essi dovremmo richiamarci per rendere conto del riferimento temporale.

Noi invece intendiamo sostenere che in questo modo di impostare il problema si ha una vera e propria inversione della situazione effettiva. In realtà dobbiamo fissare il riferimento temporale come carattere prioritario e trarre di qui le debite conseguenze. Ciò non significa che nel ricordo debba senz'altro essere proposta, con la ricomparsa dell'evento, la sua localizzazione nel tempo oggettivo. L'imprecisione, la vaghezza, una relativa indeterminatezza del luogo temporale non può nuocere al ricordo così come la esatta determinazione di quel luogo non gli aggiunge necessariamente qualcosa. Quando parliamo di connotazione temporale nel caso del ricordo non possiamo intendere la pura e semplice determinazione di un luogo temporale. A tal fine sono sufficienti le documentazioni. Esse presuppongono l'oggettività del tempo ed in essa localizzano un evento. Il ricordo invece non ha a che fare *anzitutto* con il tempo oggettivo: la possibilità della determinazione del passato a cui rinvia il ricordo nel tempo oggettivo appartiene certamente al suo senso, ma il problema della realizzazione di questa possibilità può sorgere solo estrinsecamente ed essere risolto con altri mezzi. Del resto si tratta di un rilievo che abbiamo già compiuto: quando intervengono le dimensioni temporali, un riferimento soggettivo è presupposto, e perciò il carattere di passato non può consistere nella «datazione» dell'evento, ma proprio nella sua assenza intesa come *presenza trascorsa*. Non si tratta dunque di un puro e semplice non esserci, ma di un *non esserci più*. Questo «non più» è la formula della connotazione temporale del ricordo.

Con ciò possiamo riproporre il tema della «passività», almeno in una delle accezioni del termine a cui ci siamo richiamati a suo tempo trattando della percezione. Anche in rapporto al ricordo possiamo dire: «Quanto a questo non posso farci nulla».

Altrimenti il ricordo non sarebbe affatto un ricordo. Quei filosofi che hanno parlato del ricordo come di una facoltà «meramente riproduttiva» avevano senza dubbio le loro buone ragioni. Certo, se con ciò si volesse affermare che il ricordo non fa altro che ripresentare le cose come sono accadute, senza che in-

tervengano modificazioni più o meno complessamente motivate, si confonderebbero piani diversi e una simile affermazione non avrebbe alcun fondamento. E tuttavia non sarebbe lecito obiettare che nessun ricordo è meramente riproduttivo, se con mera riproduzione si intende il semplice fatto che ciò che si presenta nel ricordo ha il senso dell'essere accaduto proprio così, nel modo in cui lo ricordo.

In rapporto ai ricordi possiamo tuttavia parlare di passività anche in un senso più forte. La percezione, e in generale ogni esperienza attuale, impone i propri dati così come sono, ma in un contesto di possibilità aperte. Nel presente posso sempre fare qualcosa. Fino ad ora mi sono comportato così. Ma d'ora in poi – questo deve essere ancora deciso. Nel presente posso prendere decisioni. Nel ricordo invece non solo non posso farci nulla, ma non posso farci *più* nulla. Ogni decisione è già stata decisa. Avrei potuto superare quella soglia, ma non ho osato farlo. Il ricordo può così diventare il luogo del rimpianto.

## 5

### **La certezza dei ricordi**

#### **Distinzione tra una considerazione interna ed una considerazione esterna**

#### **La percezione e il ricordo in rapporto al problema della certezza**

#### **Che cosa vede, in realtà, chi vede una nave lontana**

Non dobbiamo allora tenere in nessun conto la labilità, la tendenziale mancanza di chiarezza e di distinzione che sembra un carattere peculiare dei nostri ricordi? Quando ricordiamo un evento, un'azione passata, una figura che ci è stata mostrata, è sempre possibile incorrere in errori: la figura era forse, in quel punto, diversa da come la ricordo. I nostri ricordi sono sempre incerti. Della giustezza del loro riferimento alla realtà si può comunque dubitare. Ci è forse lecito trascurare questo aspetto in una caratterizzazione del ricordo? Al contrario, sembra proprio

che questa incertezza, questa relativa indeterminatezza, contraddistingua un'esperienza passata, che riappare nel ricordo, rispetto ad un'esperienza attualmente vissuta. Alla percezione dovrà essere attribuita una chiarezza e distinzione che non può invece essere attribuita al ricordo «corrispondente».

Tutto ciò sembra molto plausibile. E tuttavia in questo modo di presentare le cose si effettuano inavvertitamente passaggi ingiustificato.

Che cosa intendiamo veramente dire quando notiamo che di ciò che ricordiamo si può comunque dubitare?

In effetti, se ora riproduco una figura che ho visto ieri, *sappiamo* che in un punto qualunque ci potremmo sbagliare. Ma in che senso potremmo dire che ciò non poteva certo accadere ieri, quando la figura era di fronte ai nostri occhi? Se ora stiamo disegnando la figura con l'intenzione di darne un'immagine fedele, in un punto qualunque un amico mi può fermare la mano e dire: « *Qui* è possibile che ti sbagli!». Se invece ora stiamo percorrendo con lo sguardo una figura, quella esclamazione ci lascerebbe esterrefatti.

Eppure sarebbe un passaggio ingiustificato ritenere che dalla possibilità dell'errore nel ricordo si possa senz'altro concludere che la chiarezza e distinzione stia tutta dalla parte della percezione, e che ai ricordi in genere debba essere riconosciuto *comunque* un grado di oscurità e di indistinzione. In tal caso si confonderebbe una considerazione *esterna* con una considerazione *interna*. A chi ci dice: «Qui è possibile che ti sbagli!» posso sempre contrapporre: «Di questo sono assolutamente certo». La possibilità dell'errore considera il ricordo dall'esterno; ma questa possibilità non toglie che possano darsi gradi diversi di chiarezza e distinzione all'interno del ricordo, e in particolare ricordi, provvisti del carattere interno: «Le cose sono andate effettivamente così, e di ciò sono *assolutamente certo*». «Proprio su questo punto non ho il minimo dubbio». Oppure può essere che il ricordo sia relativamente confuso e indistinto: «Non mi è chiaro quale piega assumesse la linea in questo punto». «Vi è una lacuna nei miei ricordi» [5].

Vi sono dunque gradi diversi di chiarezza dei ricordi: vi sono ricordi oscuri o lacunosi, e dunque anche ricordi perfetta-

mente chiari e distinti. L'osservazione precedente richiama semplicemente l'attenzione sul fatto che, comunque stiano le cose con la chiarezza *interna* del ricordo, essa non può dare garanzie.

La possibilità di sbagliare e la chiarezza del ricordo si trovano dunque su piani diversi. L'uno non deve essere confusamente intrecciato con altro, come accadrebbe invece se ritenessimo che l'evidenza del ricordo debba in ogni caso arrendersi di fronte all'evidenza della percezione.

Se ieri mi è stata presentata una figura ed oggi mi si chiede di ricordarla, forse mi accingerò a fare un disegno. Mettiamo nero su bianco ciò che ricordiamo di essa (e non una. sua immagine mentale). Può essere che procediamo speditamente senza il minimo dubbio, senza alcuna incertezza. La figura era fatta proprio così. E se mi venisse mostrato l'originale e vedessi che la figura era invece assai diversa? *Potrei restare sulle mie*. Potrei pensare che essa è stata, nel frattempo, alterata. La figura che ora mi presenti non è affatto quella di prima.

Questo comportamento non sarebbe affatto irragionevole. La figura può *essere* effettivamente la stessa, ma perché mi *appaia* come la stessa è necessario qualcosa di più che una semplice percezione. Qui percezione e ricordo sono in conflitto, ma solo esteriormente; e la percezione come tale, con tutta la sua evidenza, non è in grado di intaccare l'evidenza del ricordo. Nemmeno la consapevolezza della possibilità dell'errore può mettere in questione la certezza del ricordo. Il ricordo deve vacillare dall'interno. Certamente, può accadere che la ripresentazione della figura renda improvvisamente instabile quel ricordo che prima mi appariva solido e sicuro. Qui è possibile che mi sbagli: ma non come una possibilità vuota. Ora il dubbio è effettivamente penetrato dentro il ricordo. Ma se ciò accade, viene certamente messo in gioco un complesso meccanismo, sul quale la falsa contrapposizione tra la chiarezza della percezione e l'oscurità del ricordo non può insegnarci nulla.

Del resto, anche una percezione può essere oscura e indistinta: «*Mi sembra* che si tratti di una nave lontana». Ma non ne sono certo. In altre circostanze potrei esserlo. Nella nebbia aguzziamo lo sguardo: qui tutto ci appare labile, sfumato. Qualcuno mi viene incontro. Qualcosa si muove. Ma che cosa?

A ciò si potrebbe obiettare- quando parliamo di gradi di chiarezza e distinzione nel caso della percezione, non ci riferiamo ai dati percettivi, ma alla loro interpretazione. Infatti, nella percezione dobbiamo distinguere i dati percettivi come tali e il modo in cui essi vengono appresi o interpretati. La necessità di questa distinzione si impone con particolare forza nei casi in cui un complesso di dati percettivi viene interpretato prima in un modo e poi in un altro per ciò che concerne il loro riferimento oggettivo. Così se mi si chiede di identificare un suono indicandone il nome, posso anche sbagliare. Ma quando mi si fa risentire il suono, e mi correggo, non è certo cambiato ciò che io ho effettivamente udito. Ora odo esattamente ciò che udivo prima: solo l'«identificazione» è cambiata.

Alla base di questa distinzione vi è certamente qualcosa di giusto, ma di essa si fa un uso sbagliato. Infatti, mostrando che di uno stesso complesso di dati percettivi si può dare ora l'una ora l'altra interpretazione, si suggerisce che sia possibile e addirittura necessario separare nettamente i cosiddetti dati percettivi puri e semplici dal momento della loro interpretazione, come se l'interpretazione si aggiungesse ad essi estrinsecamente e potessero darsi i dati percettivi in se stessi, privi di qualunque interpretazione. Dopo di ciò, è facile essere indotti a distribuire la chiarezza e l'oscurità rispettivamente sull'uno e sull'altro momento. Ai dati percettivi in quanto tali spetta la chiarezza; l'oscurità invece, quando è il caso, alla loro interpretazione.

Ma proprio ponendo le cose in questo modo l'intera problematica diventa un groviglio difficile da districare. Se i dati percettivi sono sempre chiari, come può accadere che mi sbagli ad interpretarli o che si possa essere incerti sulla loro interpretazione? Che cosa significa «chiarezza» in questo caso? In realtà, proprio il parlare di chiarezza e oscurità e dei loro gradi nell'ambito della percezione richiede che in ciò che è dato percettivamente un'interpretazione sia comunque presupposta. La possibilità di interpretazioni diverse non autorizza la posizione di dati *anzitutto* non interpretati.

Che cosa vede allora chi vede una nave lontana? Qualcuno sarebbe tentato di rispondere: *in realtà* vede solo delle macchie. Ma perché mai i cosiddetti dati percettivi in se stessi dovrebbero



essere proprio delle macchie? Noi invece diciamo che chi vede una nave lontana vede proprio una nave lontana, e chi vede delle macchie vede proprio delle macchie. E la nave lontana la può vedere – come del resto le macchie – in modo chiaro e distinto oppure in modo indistinto e oscuro. In quest'ultimo caso forse dirà: ciò che vedo *mi sembra* una nave lontana, ma potrebbe trattarsi di nubi all'orizzonte, e ad essere sincero vedo *in realtà* solo delle macchie. «In realtà» ha qui tutt'altro senso di prima. Qui ci si richiama a ciò che propriamente viene visto e non a ciò che *si suppone* che viene propriamente visto. In effetti non abbiamo più diritto di dire che un tale che vede una nave lontana in realtà vede solo delle macchie di quanto abbiamo il diritto di dire che vede in realtà solo delle macchie colui che vede, una nave vicina.

Anche in questo caso, come in quello del ricordo, è importante tener ferma la distinzione tra una considerazione interna ed una considerazione esterna al fatto percettivo stesso. Da un punto di vista interno si danno nella percezione differenze del grado nella chiarezza e nella distinzione, differenze che si riflettono in un maggiore o minore grado di certezza quanto a ciò che viene effettivamente percepito. Ed anche in questo caso, qualunque sia il grado della certezza, è sempre possibile sbagliare. È possibile che si sbagli chi vede una nave vicina e chi vede una nave lontana. Ed anche chi vede solo delle macchie quando si tratta proprio di una nave lontana.

## 6

### **L'evanescenza del ricordo**

#### **Costituzione del passato nel movimento dell'oblio**

#### **Il passato come oscurità e inerzia**

E tuttavia... «Mi veniva incontro nella nebbia come una immagine della memoria». Qualcuno si potrebbe esprimere così. E noi dovremmo forse commentare pedantesamente: poiché vi sono anche «immagini della memoria» chiare e distinte, in quella similitudine si allude certamente ai ricordi oscuri?

Sarebbe invece il caso di chiedersi se nel ricordo non vi sia realmente nessun motivo, nessun tratto che ci consenta di rendere conto di questa associazione così consueta tra il ricordo e questo tendenziale svanire. Le nostre considerazioni precedenti hanno liberato il terreno da più di un equivoco, e in particolare da un'impostazione a rovescio del rapporto tra determinazioni qualitative e connotazione temporale. La connotazione temporale che caratterizza l'evento come evento passato non dipende da caratteristiche qualitative del contenuto, e in particolare dalla labilità del ricordo. Poiché questo lato del problema è stato chiarito, possiamo ora cercare di riproporre il tema della labilità del ricordo come un tema che anche le nostre considerazioni sulla chiarezza del ricordo non riescono a mettere del tutto da parte.

Ed in effetti non lo possono. L'evanescenza dei ricordi, la loro labilità, l'idea secondo cui i ricordi sono qualcosa di intrinsecamente più debole delle esperienze nel momento in cui furono effettuate, benché possa condurre a falsi problemi, tuttavia non poggia soltanto sulla osservazione comune e ovvia che è possibile sbagliare nel ricordo (come tanto spesso le documentazioni attestano) e nemmeno sull'attribuzione ai ricordi oscuri di qualche particolare privilegio.

Essa ha, al contrario, un'origine ben fondata nella forma temporale dei processi esperienziali.

Un breve richiamo alla struttura ritenzionale-protenzionale del presente basterà ad impostare il problema nel suo giusto verso. Come abbiamo spiegato a suo tempo, a tale struttura è essenziale la continua modificazione dei valori ritenzionali, intesa come un crescente allontanamento dal centro di attualità del campo temporale e come una approssimazione progressiva ai suoi margini. Proprio per questo in realtà il «diagramma del tempo» che abbiamo introdotto nel capitolo precedente richiederebbe forse di essere completato. In esso manca ancora qualcosa. L'inclinazione della linea regressiva intende certamente alludere alla forma dell'allontanamento, presentandolo tuttavia come se esso potesse continuare indefinitamente. Sarebbe dunque ancora necessaria l'indicazione di una *linea dell'orizzonte* che determini un limite al di là del quale il contenuto cade interamente fuori

del campo del presente. Regredendo i contenuti si approssimano a questa linea, in una degradazione continua della presenza ritenzionale. Al di là di essa, i contenuti ritenzionali «svaniscono». Con ciò viene acquisita una nozione di passato in senso proprio, in contrapposizione al passato meramente ritenzionale che può essere detto improprio perché appartiene ancora al campo del presente.

Ma è chiaro che per rendere conto di questa regressione non possiamo limitarci a dare di essa una descrizione meramente temporale. I contenuti debbono essere messi in questione nel loro effettivo venir meno: la regressione di cui parliamo deve essere intesa come un concreto *movimento dell'oblio*.

L'analogia con il campo visivo – qualcosa si allontana a poco a poco, e poi scompare al di là dell'orizzonte – ci fornisce una guida. La cosa si presenta anzitutto nei suoi netti contorni, si distingue da ciò che sta intorno, e in questa distinzione essa può essere identificata nel suo essere e nella sua ricchezza di articolazioni. Poi essa si allontana sempre più, e questo allontanamento si accompagna con una progressiva perdita di chiarezza: la cosa subisce, per così dire, una *contrazione* delle sue determinazioni qualitative. Vi è una progressiva fusione delle sue distinzioni interne: ora sono visibili solo i suoi contorni; ed anch'essi in una progressiva semplificazione. Poi diventa incerta anche la sua precisa delimitazione rispetto a ciò che sta intorno: diventano indeterminati i colori, si attenuano i contrasti e i tratti di demarcazione, si contraggono le dimensioni. Ed infine la cosa si perde lontano [6].

Anche il movimento dell'oblio potrebbe essere descritto in questo modo. La figura che poco fa mi è stata mostrata e ancora presente in tutta la sua ricchezza di articolazioni, nei dettagli della forma, nella sua disposizione in mezzo ad altre figure, nei chiari contrasti cromatici, ecc. Il parlare di regressione temporale, di crescente allontanamento dal presente avrebbe ben poco senso se non fosse inteso concretamente come un graduale oscurarsi delle determinazioni qualitative del contenuto, come una sua «contrazione» nell'accezione ampia in cui ne parlavamo or ora. Con il passar del tempo, la figura soggiace a svariati processi di semplificazione e di schematizzazione; della ricchezza delle

sue articolazioni restano ormai soltanto alcuni tratti dominanti; la sua eventuale disposizione tra altre figure tende ad una progressiva indeterminatezza, intervengono fusioni, spostamenti, condensazioni fino ad una completa indistinzione.

In generale sappiamo benissimo che *con il tempo si affievoliscono i ricordi*: questa frase potrebbe essere intesa come una pura e semplice affermazione di senso comune, fondata su constatazioni che abbiamo potuto ripetere mille volte e del resto valida solo entro i limiti della sua esplicita genericità. Per noi invece essa è una formula della sapienza quotidiana, di una sapienza da quattro soldi, nella quale tuttavia traspare l'idea della legalità *necessaria* della struttura temporale. È così, e non può essere altrimenti: non può darsi il caso che quanto più una cosa si allontana dal presente, tanto più essa divenga viva e chiara. L'oscurarsi delle esperienze attuali nel movimento regressivo del tempo non è una circostanza accidentale di cui ci limitiamo a prendere atto, ma rappresenta la determinazione concreta di quel movimento che sta alla base della stessa formazione di un passato. Certamente, l'azione del tempo non basta per spiegare la complessa dinamica dell'oblio: richiamandoci ad essa, fissiamo piuttosto l'accezione *più elementare* dell'oblio, connettendola internamente ad un'accezione di *passato* altrettanto elementare.

Tenendo conto di ciò potremmo parlare dell'*oscurità* del passato come una sua determinazione intrinseca. E così anche della sua *inerzia*. L'impostazione del problema resta qui ancora quella che è stata or ora proposta; muta soltanto il punto di vista da cui consideriamo la regressione temporale. Fin qui si tratta semplicemente della contrazione dei contenuti sino al loro dissolvimento. Al di là dell'orizzonte temporale del presente, essi non sono più «visibili»; approssimandosi all'orizzonte, diventano sempre più confusi e indistinti. Ma a questa attenuazione della *chiarezza* si accompagna una attenuazione della *vivacità*. Anche in questo caso non pensiamo affatto, nonostante l'impiego di questi termini, a peculiarità qualitative dei contenuti o delle esperienze in genere. Pensiamo invece alla *forza viva* dell'accadimento nell'attualità del suo accadere, a quella forza con la quale l'evento *ci colpisce*. In esso siamo implicati come una delle forze in gioco. Siamo soggetti ad azioni che esigono rispo-

ste. Riceviamo ogni sorta di stimoli e reagiamo ad essi. In questo consiste la vivacità del presente, la dimensione attuale dell'esperienza. Ma allora la regressione temporale potrà essere interpretata anche come un tendenziale dissolversi di questa vivacità. Come un progressivo trascorrere della capacità di colpire, come un allentamento delle tensioni che ci coimplicano e da cui siamo messi attivamente in gioco. Al limite di questo allentamento vi è appunto l'*inerzia* del passato costituito nell'oblio.

## 7

### **Tematica del ridestamento I motivi interni del ricordo Catene di ricordi**

In tutto ciò vi è tuttavia qualcosa che non ci convince. Certamente che il passato si costituisca nell'oblio, ciò può essere considerato come relativamente ovvio: e così anche le determinazioni che possono essere ad esso attribuite in rapporto al processo dell'oblio concepito come una graduale regressione nell'oscurità e nell'inerzia.

Ma ciò di cui è necessario rendere conto è proprio il fatto che ci sono ricordi. Attraverso il ricordo possiamo rischiarare il passato e riappropriarci di esso. Nel ricordo, il passato *si ridesta*. In che modo allora debbono essere intese la sua oscurità e la sua inerzia se esso può rivivere. ancora, sia pure nella forma impallidita del ricordo? Naturalmente non basta qui richiamarsi ad una latenza che può sempre essere attualizzata. Ciò a cui siamo ora interessati è infatti proprio il modo di questa attualizzazione.

Cominciamo intanto con il notare che spesso accade che un evento trascorso «mi torni alla mente» in modo tale che è per me del tutto chiaro anche il *motivo* che lo ha *suscitato*: vi è un qualche aspetto dell'esperienza attuale – un gesto, un movimento, una parola – che ha agito *evocativamente* rispetto a quell'evento. E di questa azione evocativa siamo del tutto consapevoli: sappiamo benissimo che cosa, nel contesto della nostra esperienza attuale, ha richiamato l'esperienza trascorsa.

Ma non sempre accade così. Accanto ai ricordi motivati, ci sono ricordi che non hanno alcun motivo. All'improvviso siamo assaliti da un ricordo e di ciò non sappiamo renderci ragione.

Se ci limitiamo a considerare il caso dei ricordi internamente motivati, ciò che attira la nostra attenzione è in primo luogo il fatto che la ripresa dall'inerzia è determinata da una peculiare *struttura di rinvio*: tra l'esperienza presente e l'esperienza trascorsa vi è un *legame associativo* sulla cui base la prima agisce sulla seconda rendendola nuovamente attuale nel ricordo. Anche il ricordo dunque, considerato in rapporto al problema del modo del suo sorgere, può essere ricondotto entro l'ampia tematica delle sintesi dell'esperienza. L'azione del ridestamento può essere intesa come una vera e propria sintesi di nuovo genere: ed ancora una volta, come una specie particolare di sintesi «passiva».

Quest'ultimo aspetto risulta con particolare chiarezza se teniamo conto della necessità di distinguere le decisioni rievocatrici dalle rievocazioni effettive. Ad esempio, può essere importante per me che io ricordi esattamente che cosa ho fatto un certo giorno. Per questo ho appunto i miei buoni motivi. Ma essi non bastano a generare il ricordo. Voglio vederci chiaro: ma può essere che, volgendo lo sguardo indietro, scorga soltanto il buio. La sensazione che nell'espressione «decidere di ricordare» ci sia qualcosa che non va è naturalmente del tutto giustificata. Una decisione rievocatrice sta ancora del tutto al di qua della rievocazione ed essa non è affatto in grado, di per se stessa, di spalancare la porta che chiude l'aula della memoria.

Non siamo liberi di ricordare ciò che vogliamo. Affinché abbia luogo il ricordo deve aver luogo una sintesi: il simile trae il simile, dal passato.

Già per questo il ricordo deve essere considerato come momento di un processo. Una volta che un unto del passato è stato rischiarato, altri possono esserlo di passo in passo, e nello stesso modo. Un ricordo – un'esperienza passata che è stata resa nuovamente attuale – può essa stessa ridestare un altro ricordo. Eventualmente ancora sulla base della somiglianza. Oppure della «contiguità» (o di qualche altra regola).

Si forma così ciò che potremmo chiamare una *catena di ricordi*. Ogni ricordo interviene in essa come un'esperienza passata ridestata e dunque anche come motivo possibile di una «sintesi di ridestamento» [7].

## 8

**Ricordi che ci appaiono immotivati**

**Ma il motivo potrebbe non essere palese**

**La coscienza come «flusso» di esperienze**

**Modo erroneo di impiego di questa immagine**

**La nozione di catena deve poter essere applicata ad ogni processo dell'esperienza in genere**

**La domanda sui motivi del ricordo ha sempre senso**

Tutto ciò sta bene se consideriamo il caso dei ricordi motivati. Ma, come abbiamo osservato fin dall'inizio, vi sono anche ricordi immotivati: una scena memorativa si impone senz'altro, all'improvviso, senza alcun motivo. Talora accade proprio così. Dobbiamo contentarci di questa constatazione e passare oltre?

In realtà, quando siamo assaliti da un ricordo improvviso, siamo spesso tentati di andare alla ricerca delle sue ragioni. In fin dei conti, ciò che possiamo constatare è soltanto che certi ricordi, quanto al modo del loro sorgere, ci *appaiono* senza alcun motivo. Ma il motivo potrebbe non essere palese.

Vogliamo intanto cercare di chiarire che cosa comporti l'ammissione che esistono ricordi che non solo appaiono immotivati, ma che anche lo sono.

Considerando i ricordi motivati, abbiamo visto che vi sono regole dell'associazione che istituiscono dei vincoli nel processo, che danno ad esso la forma di una catena. Naturalmente siamo ben lontani dal pensare che parlando della somiglianza e della continuità si possa rendere conto della complessa dinamica dei processi rievocativi in genere. Come sempre, ricorriamo anche qui ad una semplificazione estrema per mettere in chiaro attraverso di essa il punto essenziale: se vi è un processo rievocativo, allora debbono esserci in ogni caso regole di esso, esso deve avere una *struttura*, per ogni suo passo debbono esserci dei motivi.

Perciò non diremo che nei processi rievocativi domina il caso. Certamente proprio perché la somiglianza e la continuità determinano la via, noi non siamo padroni del sentiero del passato, ma dobbiamo lasciarci condurre per mano lungo quel sentiero. E tuttavia possiamo dire che qui non domina il caso proprio perché vi sono in generale delle ragioni. Richiamare l'attenzione sul fatto che i processi rievocativi assumono la forma di una catena è, in fondo, un modo di richiamare l'attenzione su questa «razionalità» interna.

Questo problema si mostra in tutta la sua rilevanza soprattutto se pensiamo ad una sua possibile generalizzazione all'esperienza in genere nella molteplicità delle sue orme. Proprio su questo punto l'immagine famosa proposta da James e ripresa da Husserl della «coscienza» come «flusso» di esperienze può essere fuorviante. In essa sembra che vada perduta, o venga addirittura respinta, l'idea del sussistere di connessioni interne tra le esperienze *strutturalmente definite*. Questa coscienza «fluente» rischia di diventare una coscienza liquefatta – un complesso inarticolato di esperienze in rapporto al quale non avrebbe nemmeno senso tentare di vederci chiaro. Spesso l'immagine del flusso è stata ripresa proprio nella direzione di un rifiuto di principio della possibilità di una chiara penetrazione analitica. Invece l'idea che questo flusso accade secondo regole, che le vicende dell'esperienza siano *determinatamente articolate*, che nel fluire si faccia valere una *razionalità interna che è la razionalità dei motivi*, deve passare in primo piano. Le esperienze non solo fluiscono, ma sono anche concatenate tra loro secondo complessi rapporti motivazionali. *La nozione di catena*, nella quale ci imbattiamo considerando i processi rievocativi, *deve poter essere applicata*, al di là della tematica del ricordo, *ad ogni processo dell'esperienza in genere*.

Questa istanza di generalizzazione deve essere dunque già fatta valere in riferimento al problema che ora stiamo discutendo. Se i ricordi internamente motivati fossero solo casi speciali, potremmo certamente dire che vi sono processi della rievocazione di cui è possibile indicare una struttura, ma questa circostanza sarebbe a sua volta un caso, all'interno di processi in cui dominerebbe il caso.



Questo problema potrebbe assumere la forma che segue. Quando qualcosa «ci torna in mente», questo ricordo può agire come, motivo che suscita altri ricordi. Inoltre, poiché ogni, esperienza passata è oggettivamente contestualizzata con altre esperienze passate è possibile in linea di principio che, a sua volta, esso sia suscitato da un altro ricordo. Tuttavia la contestualizzazione oggettiva in altri eventi non può garantirle nulla sulla contestualizzazione soggettiva in una catena di ricordi. Potrebbe darsi che un ricordo sia l'inizio assoluto di una catena. In rapporto ad esso non sarebbe lecito interrogarsi intorno al motivo del suo ridestamento. Infatti esso non ne ha alcuno. In questo modo l'idea del caso entra nella considerazione dei processi memorativi. Essi non sarebbero affatto autentici processi, anche se possiamo constatare che talora contengono segmenti di processi.

Contro di ciò noi affermiamo che la domanda sui motivi del ricordo ha sempre senso. Ma ciò vuol dire che un ricordo non può essere l'inizio assoluto di una catena di ricordi; e poiché ogni catena deve avere un inizio assoluto, questo deve trovarsi nel campo del presente.

Tutto ciò può essere efficacemente illustrato mediante un'altra immagine proposta da Husserl che si richiama ai fenomeni di risonanza [8].

Un diapason può cominciare a vibrare, se sono soddisfatte certe condizioni, nel momento in cui un altro diapason vibra nelle vicinanze. Possiamo allora concepire il passato come un immenso ammasso di diapason inerti. Questo, o quel diapason entra in vibrazione, e così, dall'uno all'altro, anche altri diapason cominciano a vibrare per risonanza. All'inizio deve esserci un diapason vibrante nel presente.

### **Annotazione**

Nel breve dramma di O'Neill, *In viaggio per Cardiff* il marinaio Yank, morente, e l'amico Driscoll rievocano. All'inizio vi è una fantasticheria che sorge per contrasto. «È una vita d'inferno, il mare». – «Deve essere magnifico stare tutta la vita in terraferma e avere una fattoria con

una casa propria e mucche e maiali e galline... Deve essere magnifico avere una moglie, e dei marmocchi da far giocare alla sera dopo cena...» La fantasia suscita il ricordo di un progetto fantasticato: «... e mi ero ficcato un chiodo in capo... andare nel Canada o in Argentina o in qualche posto a comprare una fattoria...». E poi seguono i ricordi secondo la struttura elementare della contiguità e della somiglianza: «In Argentina, dicevo? Ti ricordi dei tempi di Buenos Aires? Il cinematografo di Barracas? Che lezione si è dato a quei tali, ti ricordi?... E quando ci hanno messo dentro tutti e due per una rissa a Sidney?... E quella rissa sulla banchina di Città del Capo...».

A questo punto: il ricordo del delitto – non nominato, a cui la catena delle fantasie e dei ricordi conduce inesorabilmente sotto il dominio della morte vicina e del *timore* fantasticato della punizione divina e della *speranza* di essere assolto. «Credi che Lui ne terrà conto contro di me?» – *Ed è questo contesto*, interamente determinato dalla situazione presente – morire in viaggio per Cardiff – che motiva non solo il ripresentarsi del ricordo del delitto ma anche il modo in cui esso si presenta, la sua «vivacità», il carattere dell'appena accaduto, la sua visualizzazione allucinatoria: «Mi è parso di vederlo un momento fa, con il sangue che gli zampillava dalla gola». (E. O'Neill, *La luna dei Caraibi e altri drammi marini*, trad. di Ada Prospero, Milano, 1966).

## 9

### Tematica delle sintesi inconscie

Il buon fondamento della sensazione che la ricerca di un motivo sia comunque giustificato, che un motivo debba pur esserci, sta dunque nella posizione di principio secondo cui i processi dell'esperienza sono strutturalmente ben definiti. Ogni assenza di motivi deve poter essere interpretata come assenza apparente e

rinvviare perciò a motivi non manifesti. A motivi di cui non siamo consapevoli, a motivi *inconsci*.

Nella considerazione della tematica del sorgere dei ricordi come una peculiare specie di sintesi, ed in particolare discutendo il caso dei ricordi immotivati, siamo perciò indotti ad ammettere che le sintesi dell'esperienza non debbono essere necessariamente consapevoli, ma che si possono date in generale *sintesi inconscie*.

Naturalmente qui ci preme rilevare soltanto l'esistenza del problema, e nella sua forma iniziale, anche in una ricerca fenomenologicamente orientata [9]. Si potrebbe infatti pensare che un simile stile di indagine che tanto insiste sull'aspetto descrittivo non può che escludere dal proprio campo visuale qualunque problematico che metta in questione la nozione di processi inconsci. Quel che è certo è che, come non bisogna confondere i problemi di fenomenologia pura con quelli di fenomenologia empirica, tanto più occorre sottolineare che è del tutto inutile manipolare nozioni di origine fenomenologica per tentare di affrontare problemi che non appartengono né all'una né all'altra. Tuttavia, la cosiddetta descrizione fenomenologica, almeno nel senso qui inteso, è essenzialmente una descrizione *strutturale*, ed il tema del ridestamento dei ricordi, pur nelle sue particolarità, si presta ad un accenno abbastanza significativo al fine di mostrare che l'estensione del problema in questa direzione si impone, all'interno del nostro contesto, anzitutto per ragioni di ordine strutturale.

Quando, in rapporto ad un ricordo che ci appare immotivato non ci limitiamo a prenderne atto, ma andiamo alla ricerca dei suoi motivi non facciamo altro che proporlo come *anello visibile* di una catena i cui altri anelli sono nascosti. Altri ricordi, altre esperienze debbono essere state ridestate ed aver agito come motivi. Se parliamo in rapporto ad esse di esperienze inconscia vincoliamo fin dall'inizio questa tematica ad un principio di integrazione dinamica: si tratta in generale di ricostruire l'unità di un processo. Ed allora è necessario sottolineare che qualunque cosa accada nel «flusso» delle esperienze è un *risultato necessario* delle tendenze e delle controtendenze che attraversano l'intera vita di esperienza, dunque un risultato anche l'anello vi-

sibile, nel fatto stesso che è visibile, nel contesto di altri che non lo sono. La sua necessità va poi intesa in un senso all'incirca analogo a quello in cui si può parlare del risultato necessario di un diagramma di forze. Perciò l'esperienza *non* si svolge su due piani, ognuno con il proprio dinamismo, con le proprie regole, con le proprie tendenze che entrano eventualmente in varie forme di contrasto: vi è invece un *unico* dinamismo che determina, insieme a ciò che appare, anche ciò che non deve apparire. Perciò la distinzione tra conscio e inconscio si richiama essenzialmente ad una duplice modalità di strutturazione necessaria dell'esperienza considerata nei suoi decorsi attuali e nella loro dinamica *materiale*.

Di conseguenza occorrerà liberarsi da una nozione della consapevolezza modellata sulla mera *forma* temporale. Altrimenti avremmo a che fare, sul polo opposto, solo con l'inconsapevolezza dell'oblio.

Nulla ci impedisce infatti di chiamare «cosciente» tutto ciò che appartiene al campo del presente, che si trova al di qua della linea del suo orizzonte. In questo senso siamo coscienti di tutto ciò che ci sta di fronte, come del resto di ciò che si trova alle nostre spalle. Siamo consci in generale di tutto ciò che appartiene al passato ritenzionale. Considerando le cose in questo modo, la regressione temporale avrebbe potuto essere illustrata non solo come passaggio dalla chiarezza all'oscurità, dall'attività all'inerzia, ma anche come un graduale allontanamento dal centro della consapevolezza, come approssimazione ai margini della coscienza: ed il passato dunque come un essere caduto fuori di quei margini, come un essere divenuto inconscio.

Evidentemente nel parlare di sintesi inconscia deve essere lasciata da parte sia la nozione del ricordo che quella dell'oblio. Infatti, ora chiamiamo inconscia un'esperienza proprio per il fatto che essa è attiva. Ed in rapporto ad essa, tuttavia, non possiamo dire né che essa è ricordata dal momento che non appare; ma nemmeno che essa è dimenticata, dal momento che essa è stata in qualche modo attivata ed opera attivazioni nel processo. In ciò potremmo scorgere una difficoltà solo se siamo fermi ad un'immagine della «coscienza» derivata dalla dimensione della

presenza. Si direbbe quasi che se un'esperienza ne ha motivato un'altra ed essa è per me rimasta inconscia, qualcun *altro* debba essersene accorto. Ed infatti ce ne siamo accorti proprio noi, ma esattamente in questo modo, attraverso l'anello visibile. La consapevolezza sta nel fatto che ci siamo comportati così; l'inconsapevolezza sta invece nel fatto che di questo comportamento non sapremmo indicare i motivi.

L'«inconscio», non è dunque un sottofondo oscuro dell'esperienza, ma un oscurarsi dell'esperienza nel suo processo. Ed esso si pone come problema quando si cerca di ristabilire un nesso là dove non ne appare alcuno. La posizione dell'oscurità diventa allora una condizione della trasparenza.

# 10

## **La distanza del passato nel ricordo**

### **L'urgenza del passato**

### **Il passato come orizzonte di senso del presente**

Il modo in cui siamo andati raccogliendo i nostri problemi dipende indubbiamente dalla nozione di ricordo che abbiamo isolato fin dall'inizio parlando di rievocazione. Di qui quella nozione di passato *inerte* che da un lato può essere considerata ovvia, dall'altro anche troppo elementare. Attenendoci alla struttura di decorso del presente, il passato si costituisce come limite della regressione temporale nella quale la vivacità dell'esperienza progressivamente si dissolve. Ciò che sottrae questo dissolvimento al puro e semplice annientamento dell'esperienza trascorsa è naturalmente la possibilità del ricordo. Attraverso di essa la soggettività mantiene la propria presa sul passato come un campo di latenze – riattivabili. Proprio perché possiamo ricordare, molte cose si dimenticano, ma non si dimentica mai di avere un passato. Può sembrare solo strano il notarlo.

Gli sviluppi successivi della nostra problematica, con l'accento posto su una riattivazione che deve necessariamente radicarsi nel presente, sono coerenti con questo modo di impostare il problema. Solo il presente è originariamente vibrante: solo di qui

può venire quel suono di cui il passato rimanda l'eco.

La tematica del ricordo come rievocazione ci conduce dunque a considerare in primo luogo il peso del presente sul passato, il peso dunque delle esperienze successive sulle esperienze precedenti, delle possibilità future rispetto a ciò che è già accaduto.

Ma vi è un altro aspetto del problema della rievocazione che mostra la necessità di prendere in considerazione la direzione opposta. In realtà, quando parliamo delle sintesi di ridestamento abbiamo a che fare con un processo rievocativo esplicito che richiede la chiara distinzione dei due termini del rapporto. Quando il ricordo si riappropria del passato, mantenendolo nella dimensione soggettiva dell'esperienza, una distanza deve comunque essere fissata. Una scena attuale può motivare una scena memorativa e così dare inizio ad un processo rievocativo. Qualcosa ora mi ha colpito e di qui è stato suscitato il ricordo di un'esperienza trascorsa: dal presente lo sguardo si volge indietro al passato. Le scene percettive possono ancora continuare a decorrere, ma proprio di esse io sono divenuto «immemore». A quella sequenza se ne sovrappone un'altra: la catena dei ricordi che si sviluppano secondo le loro motivazioni interne, secondo le sintesi che istituiscono il processo memorativo e che seguono la propria via. Il rimando motivante dal presente al passato è certamente un modo di unificazione, ma esso non istituisce nessuna autentica integrazione tra le scene, operando invece il ribaltamento dal piano della percezione a quello della memoria. Si stabilisce una connessione realizzando un distacco. In questo aleggiare del ricordo sul nostro presente possiamo certamente riconoscere uno dei tratti che ci fanno parlare della sua evanescenza e che talvolta rendono il ricordo così prossimo al regno dell'immaginario. Da esso invece se ne separa proprio per il fatto che l'esperienza rivissuta nel ricordo è temporalmente connotata: ha il senso del non essere più qui, che è il senso di una distanza che non può essere colmata. Il fluttuare del ricordo è il fluttuare di ciò che vediamo in lontananza.

Sull'appropriazione operata dal ricordo si fa dunque sentire ancora l'estraneità costitutiva del passato: da questo non posso più essere toccato, come una volta. In fondo i ricordi non

hanno peso. Nella rievocazione prendiamo le nostre distanze dal passato e possiamo liberarci di esso. Quando *invece* i ricordi hanno un peso, quando il passato urge sul presente e lo stringe da ogni parte, allora forse non si tratta propriamente di ricordi, di processi espliciti del rievocare.

Nel considerare il *peso del passato sul presente* dovremmo pensare piuttosto al momento che precede l'inizio effettivo di un processo rievocativo. Quando nella scena presente traspare appena una scena passata. Insieme a questo diapason risuona quell'altro che giace nel passato. Ma nessun ribaltamento è ancora intervenuto a districare la memoria dalla percezione. Non vi è ancora nessun effettivo rapporto motivante, nessuna riattivazione memorativa vera e propria. Accade invece che nell'esperienza presente è fuso il suono dell'esperienza trascorsa, e questa evocazione implicita anziché prendere le vie di una esplicitazione memorativa resta appesa all'esperienza presente come una sua determinazione di senso. In realtà, dobbiamo poter dire non solo che il passato rivive nel ricordo, ma che *vive* nella stessa esperienza attuale come un'impronta da cui essa è segnata. Perciò non parliamo più del passato come oscurità che può essere rischiarata o come inerzia che può ridiventare attiva. Questo è infatti il *passato del ricordo* : il passato, delle cose insignificanti o che hanno ormai soltanto un significato lontano. A questa distanza del passato, bisogna contrapporre la sua *urgenza*: il passato che non ha bisogno di essere ricordato perché è troppo vicino, il passato che si costituisce come *orizzonte di senso* del presente, come il suo scenario.

# 11

**Il problema delle «abitudini percettive»**

**Sua riconduzione alla tematica delle attese passive**

**Avviamento alla discussione sulla formazione di anticipazioni percettive contenutisticamente determinate**

Tra i problemi che possono essere presi in considerazione all'interno della tematica del peso del passato sul presente, ad

uno solo vogliamo dare un po' di spazio per il fatto che esso è particolarmente significativo per mostrare alcune conseguenze notevoli della nostra impostazione. Potremmo richiamarci ad esso parlando di problema della formazione di abitudine e prendendo in esame solo il caso semplice, e del resto esemplare, delle abitudini percettive. Si tratta perciò di un problema che riguarda anzitutto la tematica della percezione, ma le ragioni per cui esso può essere trattato solo a questo punto sono chiare: con il termine di abitudine indichiamo infatti, in modo forse un po' fuorviante, la circostanza secondo cui nella percezione si impongono formazioni di senso che possono essere spiegate soltanto sulla base di esperienze passate.

Per rendersi conto di una simile circostanza non è certo necessario aver meditato a fondo sulle speculazioni dei filosofi. Quando ci accingiamo con cautela a cogliere una rosa nel giardino, evidentemente la cautela non può essere giustificata dalla percezione di questa rosa, che del resto non abbiamo ancora toccato. Dobbiamo dire che in qualche modo esperienze passate sono presupposte. Siamo così venuti a conoscere l'abitudine delle rose ad avere le spine, e di qui abbiamo tratto questa nostra buona abitudine.

Si comincia tuttavia già un poco a filosofare se si fa notare che il passato ha certamente qui il suo peso, ma ciò non significa che qualche esperienza trascorsa sia stata effettivamente rievocata. Inoltre, parlando di abitudine, non è tanto il passato che viene in questione, quanto il *rapporto* tra passato e futuro: come appare chiaro dall'esempio, l'abitudine, in questo senso un poco insolito, si risolve in un comportamento che si rivolge alla cosa prospettandola entro una rete di attese passive. Il problema della formazione di abitudine deve essere tradotto nel problema della formazione di attese. Alla base di ciò sembra esservi la convinzione profondamente radicata in noi che il futuro sarà per, lo più simile al passato: l'esperienza si attiene ad una sorta di regola di uniformità che assolve una funzione di cui sarebbe difficile sottovalutare l'importanza. Poiché le rose per lo più hanno effettivamente le spine, l'azione di questa regola nell'esperienza fa sì che noi non lo dobbiamo riconoscere ogni volta a nostre spese.



Ci si trova infine nel bel mezzo della riflessione filosofica se si mette in questione il buon fondamento di una simile regola. Ci si può chiedere, ad esempio, se sia lecita la sua generalizzazione nell'asserzione che *ogni* formazione . di attese rinvia ad esperienze accumulate in passato; ed anche se essa sia da considerare come un *dito di fatto* dell'esperienza o in qualche altro modo.

A queste domande sembra si debba rispondere in modo senz'altro positivo. Noi vogliamo mostrare invece che, applicando il metodo e le nozioni che sono ormai a nostra disposizione, a entrambe deve essere data una risposta negativa.

Intanto, se il problema della formazione di abitudine deve essere convertito nella formazione di attese, è indubbiamente opportuno riprendere in esame la struttura di decorso del presente. Ad essa abbiamo in varie occasioni fatto riferimento, ma per lo più puntando l'attenzione sui fenomeni ritenzionali, che rappresentano solo uno dei momenti di cui consta la sua dialettica interna. Sulla *protenzione* come fenomeno inverso e corrispondente alla ritenzione si è detto molto poco. Abbiamo insistito sul fatto che la ritenzione delle scene «appena» decorse non è un dato di fatto psicologico, ma una condizione necessaria di ogni sintesi percettiva. Lo stesso si può dire per le proiezioni anticipanti. La progressione temporale è altrettanto necessaria alla struttura del presente quanto lo è la regressione.

Vi deve essere, nell'istante presente, un'anticipazione dell'istante successivo. Ma evidentemente non si tratta degli istanti considerati come astrazione vuote. L'anticipazione deve essere contenutisticamente determinata. E proprio avendo di mira la determinatezza contenutistica dell'attesa, si fa subito avanti l'idea di una generalizzazione a partire dal nostro piccolo esempio. Di dove può essere tratto il contenuto atteso se non dall'esperienza passata?

Questo è il primo punto che vogliamo mettere in discussione. Vogliamo mostrare che per illustrare la formazione di attese è necessario anzitutto considerare più da vicino il nesso tra ritenzione e protenzione nell'ambito del presente esteso. Questo nesso è il fenomeno originario sulla cui base si può giustificare la stessa formazione di abitudine e il modo del loro operare.

# 12

## Riflessioni sul movimento di una pallina Le attese e la loro progressiva selezione Il passato proietta nel futuro la propria immagine

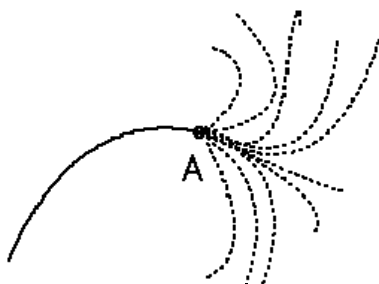
Supponiamo allora di assistere ad un processo che si svolge nel tempo, ad esempio al movimento di una pallina che scorre sulla superficie di un tavolo: vi è un istante in cui esso ha inizio ed un istante in cui esso ha termine. Per noi che assistiamo al movimento, il tratto di tempo che esso riempie è naturalmente un tratto del presente esteso e la successione di istanti di cui consta deve essere perciò intesa come una successione di «punti-ora». Tutto ciò che è accaduto prima dell'istante iniziale e ciò che accadrà dopo l'istante terminale è irrilevante. A noi interessa proprio questo processo, così come si svolge sotto i nostri occhi. Ci occupiamo solo di esso. La pallina segue un percorso che possiamo rappresentare con una linea. Ogni punto della linea sta per un punto percorso in un determinato istante.

Converrà inoltre assumere che la pallina possa muoversi come le pare – un'assunzione a cui non è necessario dare concretezza dal momento che essa ci serve soltanto per mettere fuori gioco le attese motivate dallo sfondo esperienziale. Se il piano del tavolo fosse inclinato, sapremo già che cosa accadrebbe se deponessimo su di esso una pallina. Invece qui le cose stanno in questo modo: deponiamo la pallina sul tavolo e stiamo a vedere che cosa accade.

Ecco che essa *comincia* a muoversi. E se si chiede quali attese di direzione si proporranno in questo istante iniziale, la risposta non può essere che questa: nessuna o, che è lo stesso, una qualsiasi. Ma le cose mutano dopo un po' di tempo.

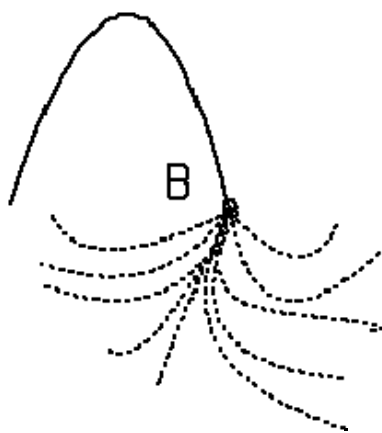


Ora la pallina si trova nel punto A. Qui alcune direzioni di movimento sono indubbiamente anticipate. Potremmo rappresentare le cose in questo modo:

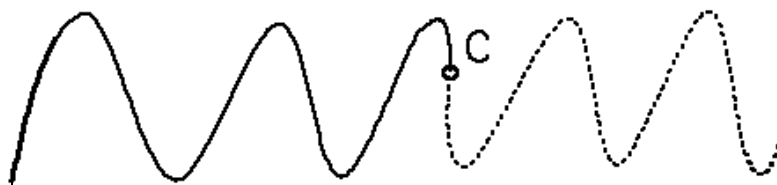


Nello sviluppo successivo una di queste attese sarà confermata le altre attese, di conseguenza, deluse.

Ciò non significa, beninteso, che si debba necessariamente giungere ad un punto in cui l'anticipazione non sia più «equivoca». Nel punto B la situazione potrebbe essere rappresentata così:



*Ma potrebbe darsi il caso* che in un certo istante, e quindi ad un certo punto dello sviluppo del movimento, la direzione anticipata sia effettivamente unica:



È avvenuta una sorta di *selezione progressiva* delle attese nel rapporto tra le attese e il loro soddisfacimento. Che poi un'unica attesa si sia imposta, ciò dipende esclusivamente dal movimento stesso, dal fatto cioè che, fino ad ora il movimento si è sviluppato in questo modo. E ciò non toglie, naturalmente, che nell'istante successivo quella attesa possa andare delusa. Potrebbe accadere una *deviazione improvvisa*. Ma è chiaro che il percepire il movimento della pallina in un certo punto come una deviazione presuppone l'anticipazione percettiva che si è stabilizzata nel senso indicato dal percorso tratteggiato. In quel punto si è verificata una deviazione imprevista, ed in effetti imprevedibile. Quindi vi era una *direzione prevedibile e prevista*.

Vi sono qui alcune circostanze che meritano particolare attenzione. La pallina – questo lo abbiamo ammesso fin dall'inizio – può andare dove vuole. Tuttavia il movimento, nel suo sviluppo, deve essere inteso come un movimento che genera, al di là dell'istante dato di volta in volta, certe attese di direzione: ogni suo momento conferma un'attesa e ne esclude altre, operando progressivamente una selezione. È importante a questo proposito sottolineare che la «regolarità» del movimento è solo una particolarità dell'esempio. Anche un movimento «disordinato» genera attese e le seleziona, eventualmente proiettando, ad un certo punto dello sviluppo, l'immagine di un movimento «disordinato». Potremmo parlare sensatamente di deviazioni anche in casi come questi: in quel punto, *imprevedibilmente*, la pallina si muove secondo un ordine. E così è anche *logico* che all'inizio del movimento non vi siano attese ovvero che la molteplicità di direzioni possibili sia totalmente indeterminata: all'inizio, infatti, non vi è alcuna ritenzione.

Tutto ciò mostra anche come sia assai poco adatto ad illu-

strare il tema delle attese percettive l'esempio, così spesso ripetuto, della percezione di una «melodia». Esso è più complesso del necessario e proprio per questo rischia di confonderci le idee. In realtà volendo addurre altri esempi, eventualmente tratti dal mondo dei suoni, non abbiamo bisogno di melodie. Ci basta un fischio. Un fischio monotono, che è cominciato poco fa e che ora continua senza variazione alcuna. Anche qui si è formata un'attesa, e precisamente l'attesa che esso continui ancora così, senza Ma non attendiamo forse che questo fischio *finalmente* cessi? Ce lo attendiamo solo nel senso che lo speriamo. Nel dato percettivo infatti non c'è nulla che annunci questa fine – questo fischio non finisce proprio mai! – e perciò possiamo solo sperare che esso si interrompa: imprevedibilmente. Del resto potrebbe anche darsi che un fischio abbia termine, *senza interrompersi*. Ad un certo punto ha annunciato da se stesso l'imminenza della propria fine.

La tematica della formazione di attese può essere illustrata considerando processi che si sviluppano nel presente: vi sono qui, e non possono non esservi, anticipazioni contenutisticamente determinate. Poiché il percorso fino a questo punto è stato questo, in questo punto si danno queste e queste altre attese. La determinatezza del contenuto sorge dall'interno della percezione, dal passato immediatamente, ritenzionale.

In certo senso ci troviamo qui di fronte ad un fenomeno analogo a quello delle sintesi di ridestamento: anche in questo caso potremmo parlare del prodotto di un dinamismo associativo che tuttavia, a differenza del ricordo, pone in essere uno dei poli dell'associazione. Il decorso attuale viene sopravanzato da un'immagine di decorso a venire che è l'*immagine* del decorso passato. Si comincia così a delineare un'interpretazione della regola secondo cui il passato proietta sul futuro la propria immagine.

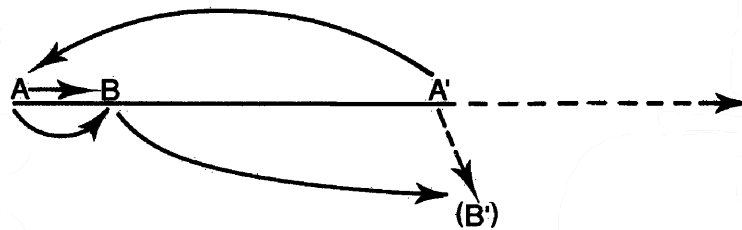
# 13

## **Sviluppo delle considerazioni precedenti in rapporto al problema della formazione di abitualità Elaborazione di uno schema interpretativo**

Nelle considerazioni precedenti non vengono in alcun modo in questione le «abitualità» percettive. Abbiamo mostrato invece che la struttura del presente esige essa stessa la posizione di attese e che il passato «improprio» fornisce la base per la loro determinazione contenutistica.

Ma possiamo anche spingerci oltre: non solo le anticipazioni percettive non sono sempre determinate da abitualità, ma il nesso ritenzione-protenzione, insieme a considerazioni concernenti la struttura della rievocazione, fornisce un modello per rendere conto *schematicamente* della formazione di abitualità e dunque di attese che rinviano ad uno sfondo di esperienze passate.

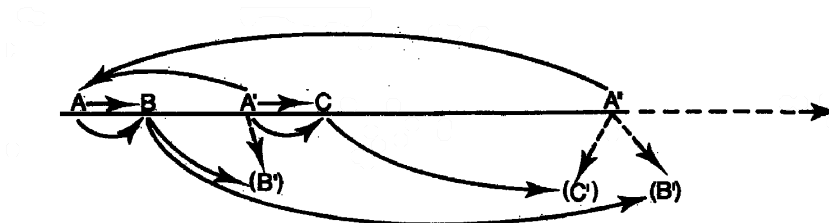
Vogliamo senz'altro procedere all'elaborazione di questo schema. Sia dato nel campo del presente un evento A seguito da un evento B. In un nuovo presente appare un evento A' simile ad A. Assumiamo allora che A' agisca da motivo per il ridestamento di A. A' suscita il ricordo di A per somiglianza; e assumiamo ancora che A, a sua volta, susciti per contiguità il ricordo di B. Il passo ulteriore riguarda invece la «sintesi proiettivo-evocativa»: B proietta la propria immagine B' in quanto contenuto nella percezione di A'. Abbiamo così un processo unitario, una concatenazione che ha il carattere di un doppio processo: rievocativo ed evocativo. Esso consta di tre momenti: rievocazione di A mediante A'; rievocazione di B mediante A; evocazione di B'. Tutto ciò potrebbe essere all'incirca rappresentato così:



Naturalmente nel proporre un simile schema dobbiamo subito sottolineare il suo carattere puramente «teorico»: esso ci è utile per rendere chiara la struttura della situazione descrittiva, ma non può pretendere di essere una sua fedele riproduzione. Per questo possiamo ricorrere all'idea della concatenazione, ribadendo tuttavia che nella situazione descrittiva non vi è alcuna rievocazione. Da questa del resto non potrebbe affatto risultare la proiezione di un contenuto atteso. La schematizzazione consiste proprio nel porre come ridestamento di A a partire da A' ciò che è invece un vivere di A, e dunque di B, nel senso di A' – la fusione dell'esperienza passata nell'esperienza presente è una condizione della sintesi proiettiva: tuttavia a fini illustrativi nulla ci impedisce di operare una scomposizione teorica districando l'una dall'altra. Uno stile fenomenologico di approccio nel senso da noi inteso non esclude affatto il ricorso a schemi che, pur avendo di mira le componenti descrittive dell'esperienza, forniscano gli elementi per interpretazioni. Al contrario, la nostra insistenza sulla descrizione come descrizione *strutturale* conduce direttamente a problemi di ricostruzioni schematizzanti che siano in grado di rendere chiari i nessi interni di quel fluire dell'esperienza che ha in realtà la forma di una catena.

Nel caso che stiamo ora discutendo, attraverso lo schema proposto non è difficile vedere quale forma assumerebbe ciò che abbiamo chiamato in precedenza *selezione delle attese*.

L'attesa di B' può essere confermata o delusa. In questo secondo caso in luogo di un B' simile a B subentra un C. Al ripresentarsi di un evento A», simile ad A', l'attesa concernerà allora sia un B' simile a B sia un C' simile a C. Tutto ciò potrebbe essere rappresentato in questo modo:



In A'' avremmo in corrispondenza all'esperienza passata due direzioni dell'attesa. L'attesa di B' sarà di conseguenza più debole rispetto al caso in cui la stessa direzione dell'attesa fosse stata in precedenza soddisfatta. Nello sviluppo progressivo dell'esperienza, potrà dunque *rafforzarsi* l'attesa di B' e stabilizzarsi per così dire definitivamente questa «direzione sintetica»; oppure potranno verificarsi casi più complessi di selezione delle attese, rafforzamenti, indebolimenti, ecc. Riconduciamo così anche il problema delle «abitudini» a funzioni sintetiche che sono dinamicamente interconnesse tra loro.

In tutto ciò viene certamente tenuto fermo un riferimento *soggettivo*. Infatti qui parliamo sempre di *esperienze* di eventi e della loro attesa all'interno dei processi esperienziali concreti, e non di eventi in genere. Il nostro tema è dunque trattato interamente entro i limiti di una dottrina dell'esperienza. Perciò quando diciamo che il futuro viene atteso come simile al passato oppure che liberazione dell'esperienza rafforza l'attesa, queste formulazioni non debbono essere intese come se enunciassero una sorta di postulato di uniformità ontologica. E nemmeno come formulazioni che si riferiscono a oscuri dati di fatto psicologici, a disposizioni che possiamo riscontrare in noi stessi o nella maggior parte delle persone. Esse debbono invece essere illustrate facendo riferimento allo schema teorico proposto, nel quale si mostra non solo la *necessità* della costituzione di attese, ma anche della loro costituzione *in conformità* al passato, come proiezioni di esso [10].



# 14

## Confutazione della tesi fondamentale dell'empirismo

Abbiamo mostrato che vi è un processo di formazione di attese già nel campo del presente: dunque dobbiamo distinguere tra le attese la cui base è nel presente stesso e le attese la cui base si trova nelle esperienze passate. Abbiamo inoltre mostrato che il processo di formazione di «abitudine» può essere interpretato secondo uno schema che ha il suo modello nelle proiezioni anticipatrici del passato immediatamente ritenzionale.

Con ciò ribadiamo con nuovi argomenti a nostra posizione antiempiristica. La tesi secondo cui *ogni* attesa percettiva sarebbe dovuta all'abitudine può infatti essere considerata come un caso particolare della tesi secondo cui ogni unificazione, ogni sintesi – quindi in generale ogni formazione oggettiva – avrebbe il proprio fondamento nell'esperienza passata. Non è difficile riordinare intorno ad essa gli aspetti più caratteristici di un atteggiamento empiristico, cosicché sarebbe giustificato indicarla come *tesi fondamentale dell'empirismo* nell'ambito della dottrina della esperienza. Si vede subito, ad esempio, che l'idea di un livello primitivo dell'esperienza nel quale si avrebbe a che fare con una materia ancora non interpretata ed eventualmente proposta come antecedente la stessa distinzione tra soggetto e oggetto, non è altro che la trasposizione «genetica» di quella tesi di carattere generale. E con ciò è naturalmente coerente la negazione che si diano nell'esperienza delle *necessità*. Il passato avrebbe potuto comunque essere diverso: e benché vi siano regole dell'associazione, tuttavia queste sono da intendere come nozioni *reperite* esse stesse come dati di fatto e debbono essere interpretate in modo da istituire dei vincoli solo dalla parte della soggettività *psicologica*, che è propriamente il tema di una indagine intorno alle formazioni dell'esperienza secondo un simile atteggiamento intellettuale.

Sembra così che si liberi il campo da ogni dogmatismo e che ci si avvii in modo più o meno diretto ad una concezione che esalta le formazioni dell'esperienza come formazioni *storiche*. Ogni unità è data soltanto attraverso una «storia». Ma come ab-

biamo osservato un simile «storicismo» non può che dissolvere il problema del fondamento materiale dell'esperienza, operando una psicologizzazione che non regge nemmeno il livello più elementare della nostra problematico.

La tesi fondamentale dell'empirismo è assurda perché contiene un circolo vizioso: sulla base della contiguità o della somiglianza possono indubbiamente sorgere «abitudini» associative. Ma proprio per questo non può darsi il caso che rapporti di somiglianza e di continuità sorgano a loro volta sulla base di abitudini associative.

Se un evento A funge da segnale per un evento B, nel senso che, essendo dato A, si impone l'attesa di B, allora sono certamente presupposte altre esperienze. Ma sarebbe assurdo pretendere di illustrare nello stesso modo l'esperienza stessa della contiguità. Qui si dà semplicemente il fatto che A è dato come contiguo a B – e già per questo sussiste tra A e B un rapporto, una sintesi: l'esperienza presente esibisce modi di organizzazione senza che altre esperienze siano necessariamente presupposte. Così, nel caso dell'esempio del movimento che abbiamo discusso in precedenza, sarebbe assurdo ricondurre le direzioni di movimento anticipate passivamente nel corso del suo sviluppo ad altri movimenti ad esso simili che in passato abbiamo iteratamente sperimentato svilupparsi secondo quella direzione di movimento. Qui la mente si attorciglia su se stessa.

Di fronte a ciò è interessante notare che l'ammissione di «sintesi a priori» come una intelaiatura presupposta nel soggetto che effettua l'esperienza, come momenti soggettivi di strutturazione dei dati – in breve, il punto di vista trascendentalistico – mentre si presenta come un tentativo di confutazione radicale della tesi empiristica, avendo di mira le sue conseguenze «catastrofiche» nell'ambito di una dottrina della scienza, in realtà si appropria di almeno un aspetto che è ad essa essenziale. Le necessità strutturanti debbono risiedere nel soggetto a titolo di condizioni di possibilità proprio perché, se da un lato si riconosce che esse debbono essere costitutive del rapporto dell'esperienza, dall'altro si ammette come ovvio che esse siano esterne ai suoi materiali. Alla soggettività psicologica subentra così la soggettività trascendentale. Nel sostenere le necessità dell'espe-

rienza seguiamo evidentemente una via molto diversa e dalle nostre considerazioni possiamo trarre argomenti anche contro il punto di vista trascendentalistico.

La formazione di abitualità poggia indubbiamente sul rafforzamento dell'attesa nella conferma iterata. Ma proprio la riconduzione interpretativa di questo fenomeno alla struttura ritenzionale-protenzionale del presente mostra che il rafforzamento dell'attesa nell'iterazione della conferma non può essere considerato come un principio oscuro. Come se potessimo dire: accade così, e questa fortuna è capitata proprio a noi.

In realtà non potrebbe accadere altrimenti. Un principio che proponesse l'indebolimento progressivo di un'attesa nell'iterazione della conferma non potrebbe affatto darsi, se ci atteniamo a ciò che è escluso ed a ciò che è incluso nel *concetto* di esperienza. Perciò, se volessimo andare alla ricerca di condizioni «trascendentali» dell'esperienza, la formazione di abitualità dovrebbe certamente essere annoverata tra esse.

### **Annotazione**

Dalle considerazioni precedenti non è difficile rendersi conto in che senso debba essere considerata erronea la famosa argomentazione critica di Hume che dissolve il nesso causale nell'iterazione di rapporti di continuità. Alla radice dell'errore vi è indubbiamente la confusione tra il piano della concettualizzazione epistemologica e il piano dell'esperienza. Questa confusione appare con particolare chiarezza proprio nell'esempio del gioco del biliardo proposto da Hume: in esso infatti non è in questione in primo luogo il concetto della causa, ma il problema della percezione di nessi causali. Solo un pregiudizio filosofico di carattere generale può condurre al tentativo di dissoluzione analitica della tipicità fenomenologica della percezione di un nesso causale nella percezione di un nesso di pura e semplice continuità. Di conseguenza sarebbe sbagliato ritenere che le ricerche di *Michotte (La percezione della causalità, trad. it. a cura di G. Potter, Giunti-Barbèra, 1972)* rappresentino una confutazione sperimen-

tale delle tesi humeane. Infatti di esse non si può dare alcuna confutazione sperimentale. Quelle ricerche determinano in sede di fenomenologia empirica le condizioni di quel particolare tipo di percezione che può essere indicata, indipendentemente da ogni concettualizzazione, come «percezione di un nesso causale». Che vi sia in generale una simile percezione deve essere presupposto come un dato di fenomenologia pura, il cui riconoscimento dà origine a problemi fenomenologico-empirici di vario genere. Ciò che rende possibile l'indagine di Michotte è una modificazione di principio nell'ambito della filosofia dell'esperienza (come del resto appare chiaro nelle osservazioni introduttive, relative alla «impostazione del problema», pp. 1-23).

## 15

### **Attese passive e giudizi di previsione**

#### **Il problema di una teoria dei giudizi di probabilità fondata su principi evidenti**

Vogliamo concludere con un'osservazione integrativa. Le attese, nel senso in cui ne abbiamo parlato finora, non sono naturalmente giudizi di previsione. Si tratta invece di momenti di integrazione che fanno parte della struttura necessaria dei decorsi percettivi. Perciò anche in questo caso l'accento deve cadere sulla *passività* delle sintesi, ed in rapporto a questo problema naturalmente non vi è alcuna significativa differenza tra attese fondate nell'esperienza passata e attese fondate nel passato «improprio». In entrambi i casi non viene formulato nessun giudizio di previsione, nessuna valutazione in rapporto a qualcosa che sta per avvenire. Se vedo un tale che, tenendo il dito sul grilletto del fucile, prende la mira, forse mi si drizzeranno le orecchie, ma questo non è certo un modo di effettuare giudizi. Se invece penso: «Tra un attimo sentirò una detonazione» – questo è certamente un giudizio; ed inoltre sarebbe giusto dire che il suo con-

tenuto è identico a quello dell'attesa, senza che ciò tolga la differenza.

Anche in questo caso dobbiamo dunque far valere la polemica contro la *tendenza logicizzante* nell'ambito della dottrina dell'esperienza. Assumendo un simile atteggiamento si farebbe notare che si procede qui come se si argomentasse, come se si inferissero certi eventi futuri da certi eventi passati secondo un rapporto di premessa e conclusione. Il fatto che nella situazione descrittiva non vi sia alcuna traccia di un'argomentazione potrebbe indurci a parlare di un processo argomentativo che è diventato una sorta di fatto fisiologico e che accade in modo diretto e immediato, «inconsiamente». Che questo richiamo a inferenze inconsie sia in un caso come questo nient'altro che una assunzione surrettizia che dovrebbe eliminare una difficoltà dipendente dalla erroneità dell'impostazione iniziale del problema sembra abbastanza chiaro. Ciò che qui più ci importa mettere in chiaro è tuttavia il fatto che, stando ad una simile impostazione si tenderà a porre le cose come se ci fosse *prima* una certa forma argomentativa e *poi* la formazione di attese modellata su di essa. Perciò, qualora si ponesse il problema della giustificazione di quella forma, la si ricercherà al di fuori dell'esperienza stessa. Essa dovrebbe avere una giustificazione *logica autonoma* che sarebbe destinata, una volta acquisita, a dare un fondamento anche a quella procedura che si fa valere «inconsiamente» nei processi esperienziali.

Certamente anche noi potremmo trovare estremamente significativa il fatto che, nella vita di ogni giorno, ricorriamo a moduli argomentativi direttamente connessi alla tematica della formazione di attese. Troviamo significativo, cioè, che si possa incorrere nell'errore di interpretare l'attesa come conclusione di un'argomentazione implicita.

Tra la struttura della formazione di attese e la forma di argomentazione corrispondente vi deve indubbiamente essere qualche rapporto. Solo che noi presentiamo le cose in modo esattamente inverso all'impostazione precedente. Non assumiamo che quella forma sia proiettata dal di fuori all'interno del processo, ma al contrario che essa sia estratta dal processo stesso. Perciò

saremmo persino disposti a parlare di una forma argomentativa implicita nel processo dell'esperienza: ma non nel senso di una procedura intellettuale che viene immessa in esso e che opera in modo inconscio, ma appunto nel senso che essa rappresenta la versione sul piano intellettuale di quella struttura esperienziale. Di conseguenza, se ci poniamo il problema di una giustificazione della forma argomentativa stessa, andremo alla ricerca di essa proprio nella struttura del processo esperienziale.

Se consideriamo le cose da questo punto di vista ci rendiamo conto che le nostre osservazioni precedenti assumono un nuovo significato. L'illustrazione che abbiamo dato del processo di formazione delle attese ci ha portato alla conclusione che il rafforzamento delle attese nella conferma iterata, quindi in generale il processo di formazione di «abitudine», non è una circostanza accidentale, ma necessaria. Ora, tale circostanza, che mantiene un riferimento *soggettivo* nella stessa misura in cui si parla in rapporto ad essa di attese, ammette tuttavia una riformulazione in termini interamente oggettivi. In luogo di rafforzamento delle attese possiamo parlare di rafforzamento del grado di probabilità degli eventi. Ad esempio, potremmo enunciare il seguente principio generale: «La probabilità che si realizzi un evento B, se si è realizzato un evento A, è tanto maggiore quanto maggiore è il numero dei casi in cui la realizzazione di B è stata concomitante alla realizzazione di A».

In rapporto a questo principio sono in generale possibili due atteggiamenti. Esso può essere assunto come «assioma»: sulla sua base si possono giustificare conclusioni, ma non è lecito porre il problema della sua giustificazione, non già perché esso sia «evidente in se stesso», ma proprio perché assumerlo come assioma significa la stessa cosa che convenire che esso non venga messo in discussione. È compatibile con tale atteggiamento il ritenere che questo principio abbia una sua evidenza, sia cioè, «prossimo all'intuizione» (come si usa dire talvolta), ma nel senso generico per cui esso ci sembra, a occhio e croce, una riproduzione abbastanza fedele di convinzioni profondamente radicate in noi, del cui eventuale fondamento in ogni caso ci disinteressiamo.

Ma è possibile anche un altro atteggiamento, che è sugge-

rito dalle nostre considerazioni nel loro insieme. A quel principio, qualunque sia il modo in cui appare a questo o a quello, può essere attribuita una *necessità*, e dunque un'evidenza interna, sulla base di considerazioni che mettono in questione la *struttura dell'esperienza*: l'esperienza stessa *nel suo concetto*.

Nella formulazione oggettiva questo riferimento – il riferimento alla esperienza – viene ovviamente dissolto. Ma poiché consideriamo la formulazione oggettiva come una trasposizione di una formulazione soggettiva, nella quale la necessità del rafforzamento delle attese appare appunto evidente, allora possiamo indubbiamente non soltanto richiamarci alla sua evidenza, ma anche indicare in che senso questa evidenza possa esserle attribuita in linea di diritto.

Naturalmente, occorrerà evitare di confondere i piani. Un conto è la tematica della percezione, del ricordo, delle attese e delle abitudini, e un altro è l'elaborazione sistematica di una teoria dei «giudizi di probabilità». Non è però senza significato che già sul piano dell'esperienza si annunci la possibilità di giudizi di questa forma e di una loro elaborazione sistematica in una teoria fondata su principi *evidenti* [11].

## Note

[1] Entrambe le citazioni sono tratte da B. Russell, *Sintesi filosofica*, trad. it. di A. Visalberghi e di A. Visser't Hooft Musacchio, Firenze, La Nuova Italia, 1966, p.208 e p. 217.

[2] L. Wittgenstein, *Osservazioni filosofiche*, trad. it. a cura di M. Rosso, Torino, Einaudi, 1976, oss. 5, p. 39.

[3] Cfr. invece D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, 1, Parte III, sez. 5 (*trad. it. cit.*, p. 98): «Accade spesso che di due uomini che hanno preso parte a una stessa azione uno la ricordi molto meglio dell'altro e duri grandissima fatica per farla ricordare al suo compagno. Invano gli enumera minutamente le diverse circostanze, gli cita il tempo, il luogo, la compagnia, ciò che è stato detto, ciò che è stato fatto: finché tocca per caso un particolare che fa rivivere tutta la scena e dà all'amico la completa memoria dell'accaduto. Qui, la persona che ha dimenticato, riceve da principio tutte le idee del discorso del compagno, con le stesse circostanze di tempo e di luogo, benché le consideri mere finzioni dell'immaginazione. Ma, appena accennato questo particolare che colpisce la sua memoria, queste stesse idee appaiono sotto una luce nuova: sono sentite, si può dire, in modo diverso di prima. Senza che nulla si alteri in esse all'infuori del modo di sentirle, diventano immediatamente idee di memoria e suscitano l'assenso. Potendo, dunque, l'immaginazione rappresentare gli stessi oggetti che la memoria, e distinguendosi queste facoltà soltanto per il diverso modo di sentire le idee, vien fatto di chiedersi qual è la natura propria di questo modo di sentire. Ognuno, credo, risponderà convenendo che le idee della memoria sono più forti e più vivaci di quelle della fantasia».

[4] Si consideri, per confronto, la tematica dell'identità personale e la teoria dell'appropriazione nei Principi di psicologia di James. Per richiamarne la linea di tendenza, in rapporto al nostro tema, possono forse bastare le due seguenti citazioni: «La memoria richiede qualcosa di più che datare un fatto nel passato. Il fatto deve essere datato nel mio passato. In altre parole, debbo pensare che proprio io sperimentai il suo verificarsi. Esso deve avere quel calore e quell'intimità di cui tanto spesso abbiamo



parlato nel capitolo sull'Io, come di elementi caratterizzanti tutte le esperienze appropriate a sé dal soggetto pensante, come sue proprie» (*Principles of Psychology*, New York, Dover, 1950, p. 650). – «Ed è per questo, dunque, che Pietro, svegliandosi nello stesso letto con Paolo e ricordandosi delle cose che entrambi avevano pensato prima di addormentarsi, reidentifica e si appropria delle idee che gli appaiono “calde”, e non è mai tentato di confonderle con quelle fredde e sbiadite che attribuisce a Paolo» (ivi, p. 334).

[5] In un manoscritto del 1922-23, pubblicato come *Appendice VIII* della *Husserliana*. XI (*Analysen zur passiven Synthesis*, op. cit.) con il titolo «L'apodittività dei ricordi», Husserl osserva: «Che il ricordo possa essere ingannevole è una teoria su cui i filosofi concordano, e chi potrebbe in effetti negare qui la possibilità dell'errore?... Peraltro, anche in questo caso, debbo scostarmi dalla tradizione, debbo respingere il rifiuto incondizionato di qualsiasi evidenza apodittica nella sfera memorativa e chiarire che esso deriva da una deficienza di analisi» (p. 371). Questo scritto, tuttavia, potrebbe essere citato come un esempio significativo di intreccio, in Husserl, tra motivi analitici particolari e preoccupazioni filosofico-speculative di altro ordine. Infatti la cornice in cui il problema viene discusso è quello delle conseguenze, in rapporto alla teoria dell'«ego cogito», della dubbiosità dei ricordi; e la tematica sfocia, inaspettatamente, benché con apparente coerenza, nella posizione dell'«eternità» dell'«ego trascendentale» (pp. 377 sgg.).

[6] Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, op. cit., pp. 25-26.

[7] E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, op. cit., sez. III, pp. 117-191.

[8] *ivi*, Appendice XVIII, pp. 405-411.

[9] Cfr. *ivi*, § 33 «Non ho bisogno di dire che al complesso delle considerazioni che stiamo sviluppando può essere anche dato un titolo ben noto, quello di “inconscio”. È dunque in questione una fenomenologia del cosiddetto inconscio», p. 154).

[10] Cfr. *ivi*, sez. III, cap. IV (pp. 184-191).

[11] In realtà, questo accenno rientra nel quadro della tematica delle strutture antepredicative, delineata nel capitolo quarto di questo libro.

Capitolo Terzo  
L'immaginazione



# 1

**Primo avviamento alla tematica dell'immaginazione mediante la determinazione di alcune caratteristiche notevoli dei contenuti immaginativi**

**Nell'immaginazione non si possono commettere errori**

**L'immaginare non è avere impressioni in qualche modo simili alle impressioni visive**

Le nostre considerazioni sulla tematica dell'immaginazione prendono l'avvio – ancora una volta – dal rifiuto di un'impostazione «psicologista». In effetti bisogna riconoscere che la tentazione di seguire questa via è, in questo caso, particolarmente forte.

Supponiamo che qualcuno ci rivolga questo invito: immaginate un bicchiere davanti a voi, su questo tavolo. E *noi facciamo proprio così*. Ma che cosa facciamo quando immaginiamo qualcosa? Sembra allora che il modo migliore per rispondere a questa domanda sia quello di rivolgersi «riflessivamente» al nostro interno, al fine di afferrare che cosa accade nella nostra testa nell'atto di immaginare. Ci rendiamo presente un bicchiere che palesemente non è presente. E soltanto l'*introspezione* può insegnarci che cosa significhi «rendere presente» in un caso tanto particolare. Mentre immaginiamo, dobbiamo osservare noi stessi con la coda dell'occhio, in modo da sorprenderci nell'atto stesso di produrre un contenuto immaginativo.

Qualcuno potrà certamente tentare di fare una cosa simile, ammesso che il compito sia formulato in modo realmente intelligibile (cosa di cui peraltro sarebbe lecito dubitare): quanto a noi, ci comporteremo in tutt'altro modo, in un modo ormai prevedibile.

Messa da parte la via dell'introspezione, attireremo invece l'attenzione su alcune *caratteristiche notevoli* del modo di presentarsi del contenuto immaginativo in quanto tale. Come già sappiamo, con *caratteristiche* non intendiamo certe *qualità* del contenuto immaginativo: se così fosse ci ritroveremmo esattamente nella situazione precedente. Il metodo introspettivo si im-

porrebbe ancora come l'unico mezzo per una simile descrizione. Determinare una caratteristica significa, invece, per noi, determinare una differenza. Per far questo, nessuna introspezione è evidentemente necessaria, nessun atto riflessivo. Un'analisi «fenomenologica» è anzitutto un'analisi che va alla ricerca di *differenze caratteristiche* o, che è lo stesso, di *caratteristiche differenzianti*: un modo di proporre il problema che è legato a doppio filo con un orientamento strutturalistico che si contrappone ad ogni tentativo di descrizione introspettiva delle qualità del contenuto.

Come si comporta dunque un oggetto immaginativo *rispetto* ad un oggetto della percezione?

Qui «c'è» un bicchiere. «C'è» lo mettiamo tra virgolette, perché in fin dei conti si tratta di un bicchiere immaginario. In rapporto ad esso chiediamo: ha una forma, questo bicchiere? Contiene qualcosa? Possiamo prenderlo fra le mani ed eventualmente lasciarlo cadere a terra e mandarlo in mille pezzi?

In un certo senso, a domande come queste deve essere data una risposta affermativa. Ma, appunto, *in che senso?*

Nel senso che possiamo benissimo immaginare non solo un bicchiere, ma anche un bicchiere di forma ovale; possiamo immaginare che sia pieno di acqua. Possiamo immaginare di afferrarlo e scagliarlo a terra, mandandolo in frantumi. In breve: questo bicchiere si comporta in tutto e per tutto come un bicchiere effettivamente presente di fronte a noi. Certamente, qui non c'è nessun bicchiere. Eppure possiamo fare *come se ci fosse*; *come se* avesse questa o quella forma; *come se* noi lo scagliassimo a terra; *come se* esso andasse in mille pezzi.

*Come se*: tutta la differenza sta qui. Sta nelle virgolette che dovremmo apporre a tutto ciò che accade nell'immaginazione. Il modo in cui l'oggetto è costituito nel «vedere» dell'immaginazione è tutt'altro rispetto al modo in cui lo è nel vedere come atto autenticamente percettivo.

Se vediamo qualcosa, possiamo proporre sensatamente il compito di descriverla nelle sue proprietà. Nel caso dell'oggetto immaginativo possiamo certamente ancora parlare delle sue proprietà e di una loro eventuale descrizione: possiamo dire che esso è fatto così e così, ma solo nel senso che abbiamo *deciso*

così. Perciò, all'inizio di una trattazione intorno all'immaginazione, dobbiamo dare il massimo risalto ad un'osservazione che abbiamo compiuto a suo tempo a proposito della percezione: nel percepire, il contenuto si impone nel suo essere, e quanto a ciò non possiamo farci nulla. Nel «percepire» dell'immaginazione siamo invece liberi di porre l'oggetto come vogliamo. Se immaginiamo una «macchia», e poi ne vogliamo determinare il colore, questa determinazione è, a sua volta, tra virgolette: facciamo come se lo determinassimo. Di fatto prendiamo una decisione.

Per questo qualcuno ci può invitare ad immaginare un bicchiere, ma non può poi dire: *ed ora osservatelo bene*. Il verbo «osservare» non tollera come complemento oggetto un contenuto immaginativo. Ma questa è una regola che nessuna grammatica si dà la pena di formulare. E giustamente. Infatti in essa è in questione l'impiego delle parole nella misura in cui esso è determinato dalla natura dei contenuti immaginativi. L'osservazione di un oggetto dato immaginativamente può essere soltanto un'osservazione *come se*, un'osservazione tra virgolette, oppure, per introdurre un altro termine equivalente: una *quasi-osservazione*. Tutti questi termini alludono a questa circostanza elementare e fondamentale: l'osservazione e la descrizione nell'immaginazione vanno di pari passo con la produzione immaginativa in quanto produzione spontanea di un determinato contenuto. Perciò in rapporto ai contenuti immaginativi qualunque problema di *accertamento* è in linea di principio escluso.

Diciamo la stessa cosa se affermiamo che *nell'immaginazione non si possono commettere errori*. A differenza della percezione e del ricordo.

Se cominciamo a porre il problema in questo modo, è chiaro che di *immagini mentali* non abbiamo affatto bisogno di parlare. E proprio su questo punto possono essere mosse obiezioni. Si tratta dunque *solo* di mettere in chiaro differenze come queste? Ma allora ci sfugge un aspetto importante, forse decisivo, in rapporto alla nostra tematica. Nell'immaginazione deve effettivamente *apparire* qualcosa. Ciò sembra che anche noi lo diamo per presupposto. Ma in che modo potremo chiarire il senso di questo apparire, se rinunciamo fin dall'inizio a proporre

una nozione di immagine che, pur con le dovute differenze, abbia un carattere che la approssimi ai dati percettivi? Se immagino *veramente* un bicchiere certo non lo vedo, ma debbo almeno avere *l'impressione di vederlo*.

Del resto, pensiamo al modo in cui illustreremmo la differenza tra un buon mimo ed un altro che ci lascia invece del tutto indifferenti. Solo il primo sa rendere «visivamente» ciò che intende rappresentare, mentre l'altro non riesce a far apparire proprio nulla. Possiamo veramente rinunciare a questo carattere «intuitivo» o «quasi-intuitivo» che si è sempre riconosciuto alle immagini dell'immaginazione? Sembra invece che ci sia qualcosa che non va proprio nel nostro modo di cominciare. Ci viene rivolto un invito. immaginate un bicchiere! Ma uno potrebbe rispondere: *io non ci riesco!*

In effetti, per comprendere lo stile delle nostre considerazioni si deve comprendere anzitutto che una simile risposta non può essere ammessa. Certamente, qualcuno potrebbe rispondere così, ma la cosa ci lascia completamente indifferenti. Se non ci riesce, ciò significa che cerca qualcosa di più o di diverso da quanto gli viene richiesto. Possiamo ammettere che qualcuno non riesca a ricordarsi di aver visto un bicchiere, ma non che non riesca a immaginare un bicchiere su questo tavolo.

A ben pensarci, anche l'esempio del mimo è meno probante di quanto possa sembrare a prima vista. Tra un mimo buono ed uno cattivo si può certo porre una differenza, ed essa può essere espressa proprio con quelle parole. Cosicché sembra che chi si richiama ad essa per difendere una nozione di immagine che in un modo o nell'altro ha a che fare con «impressioni» quasi percettive abbia veramente ragione. Tuttavia non è affatto facile decidere in che cosa propriamente abbia ragione. Un tale imita un domatore di pulci, e lo imita con molta efficacia. *Ci pare quasi di vederle* – le pulci, le quali, anche se ci fossero non le vedremmo in ogni caso. Eppure ciò che vediamo, e lo vediamo veramente, è proprio una efficace imitazione di un domatore di pulci.

Perciò dobbiamo ribadire che, se adottiamo un punto di vista strettamente antipsicologico che voglia fare a meno di ricorrere al difficile esercizio dell'introspezione, si deve rinuncia-

re in primo luogo ad un modo di approccio al problema che intenda l'immaginare come avere «impressioni» in qualche modo simili alle impressioni percettive.

## 2

**Un possibile equivoco nell'impiego del termine «immaginario»  
In che modo, nell'immaginazione si pone il problema dell'inesistenza dell'oggetto  
La neutralizzazione delle posizioni d'essere e l'eterogeneità dei contenuti immaginativi.**

È molto probabile che chiunque, posto di fronte senza preamboli alla richiesta di indicare un esempio di oggetto dell'immaginazione, risponda facendo riferimento ad un oggetto *fuori dell'ordinario* – un cavallo alato o un mostro a sette teste – un oggetto, cioè, nel quale finora non ci siamo mai imbattuti e nel quale pensiamo fondatamente che non ci imatteremo in futuro, un oggetto, dunque, *irreale, inesistente*.

La richiesta, non meno della risposta, contiene un equivoco che conviene cercare di dipanare. Stando ad essa ed a quegli esempi, si direbbe quasi che il carattere di oggetto dell'immaginazione dipenda non già dal modo in cui l'oggetto è dato, ma dal modo in cui esso è fatto, come se potessimo dire che un cavallo alato è un oggetto immaginativo per il solo fatto che ha le ali. Ci troveremmo di fronte ad un punto di vista che si affida senz'altro ad una discriminazione ingenuamente ontologica, ad una classificazione che riguarda la natura degli enti. Da un lato avremo oggetti ed eventi reali e, dall'altro, oggetti ed eventi irreali. Questi ultimi sarebbero prodotti dell'immaginazione per il fatto che in essi accade proprio ciò che non può accadere nella realtà. Si suggerisce così, al tempo stesso, l'idea che l'immaginare consista semplicemente nel mettere sottosopra la realtà e le sue regole, producendo eventi o oggetti che meritano di essere qualificati come immaginativi per il solo fatto che la realtà è in essi messa sottosopra.

Non è certo difficile cogliere il punto dell'equivoco. Natu-



ralmente possiamo ammettere pacificamente che un cavallo alato non esista nel mondo e che esso sia un prodotto dell'immaginazione. Ciò che non può essere ammesso è evidentemente che esso, per il modo in cui è fatto, sia un oggetto privilegiato dell'immaginazione, che il carattere che determina l'immaginarietà dell'oggetto sia una peculiarità oggettiva del contenuto, una peculiarità che poi sarebbe intrinsecamente connessa con la sua inesistenza. Ciò che noi sosteniamo è, invece, che l'immaginarietà di un contenuto è essenzialmente una forma di rapporto, tipicamente diversa da quella forma entro cui un oggetto si costituisce come un oggetto percepito, e quindi esistente qui ed ora di fronte a me.

Quanto all'esempio del cavallo alato, il modo in cui è fatto questo oggetto fa sì che noi riteniamo alquanto improbabile che un giorno o l'altro ci possa accadere di vedere una cosa simile. Così, se un tale ci assicura di aver visto un cavallo alato, riteremo con buone ragioni che egli abbia preso un grosso abbaglio. Forse anch'egli lo dubita: ma ciò non implica in nessun modo che egli, come ognuno di noi, non sappia distinguere tra un cavallo alato in quanto è oggetto dell'immaginazione, in quanto cioè è dato in un atto immaginativo, ed un cavallo alato in quanto è oggetto della percezione. Tant'è che egli va in giro raccontando una cosa tanto straordinaria: non già di avere immaginato un cavallo alato – ciò sarebbe piuttosto banale – ma di averlo proprio visto.

In se stesso un cavallo alato può essere tanto oggetto dell'immaginazione quanto oggetto della percezione. Come un qualunque cavallo. La proprietà di avere o non avere le ali è, a questo proposito, del tutto indifferente.

Ma che cosa significa, in fin dei conti, tutto questo? Sembra che tutto si riduca semplicemente a distinguere con chiarezza tra un impiego della parola «immaginario» per indicare una *entità che non esiste* ed un altro impiego della stessa parola per indicare il puro e semplice *correlato di un atto immaginativo*. In effetti tutto si riduce a questo: con qualche complicazione in più. Infatti il problema dell'inesistenza si presenta in ogni caso in rapporto ai correlati degli atti immaginativi in genere. Ed è questo il punto che merita di essere chiarito.

In che senso possiamo dire che l'oggetto dato in un atto immaginativo non esiste?

Cominciamo allora con il notare che *immaginare* un bicchiere su questo tavolo è cosa completamente diversa dal *constatare* che su questo tavolo non c'è nessun bicchiere. Quando si immagina qualcosa, non si compiono accertamenti, e quindi neppure gli accertamenti concernenti l'esistenza o l'inesistenza. Porre un contenuto immaginativo non solo non è un atto giudicativo, ma nemmeno contiene implicitamente un atto giudicativo. Il giudizio: «Qui non c'è nessun bicchiere» poggia su un accertamento percettivo: *vedo* che sul tavolo *non* c'è alcun bicchiere. Ma supponiamo di immaginare un bicchiere, e poi diciamo: questo bicchiere non esiste. Questa frase suona ovvia, e tuttavia anche un po' strana e paradossale. *Questo* bicchiere: ma in fondo non si capisce bene di quale bicchiere si parli. Quando accertiamo percettivamente l'inesistenza di un bicchiere, non ci riferiamo ad un bicchiere dell'immaginazione, ma ad un bicchiere che si possa effettivamente toccare, spostare, sollevare, ecc. Per accertare che qui non c'è nessun bicchiere, cerchiamo un bicchiere, e precisamente un vero bicchiere, un bicchiere reale. Perciò vi è una procedura determinata per compiere un simile accertamento. Osservo il tavolo, appunto, e se ho gli occhi bendati, ne tasterò la superficie in ogni suo punto. Ma quando diciamo: «Questo bicchiere non esiste», e ci riferiamo all'oggetto immaginario, quali procedure di accertamento sono a mia disposizione? Come faccio a sapere che non esiste? Tutto ciò che possiamo indubbiamente affermare è che qui non c'è nessun bicchiere. Ma l'oggetto che ora immagino non è evidentemente «nessun bicchiere», quasi che l'immaginazione avesse di fronte un nulla di bicchiere.

L'immaginazione ha di fronte proprio un bicchiere, nella forma che spetta agli oggetti immaginari. Con. ciò non vogliamo dire che questi abbiano un modo peculiare di esistere, che competerebbe solo a loro, come se vi fossero due nozioni diverse di esistenza. Piuttosto riconduciamo anche questo problema all'impostazione che abbiamo già adombrato. E allora si dissolve anche l'andamento un poco paradossale delle nostre considerazioni precedenti. Quei paradossi sorgevano infatti dall'illegittimo in-

treccio dei piani della realtà e dell'immaginazione. Parlando di inesistenza, l'esistenza è sempre presupposta, è presupposto cioè un riferimento determinato alla realtà. Ed è invece proprio questo riferimento che le virgolette dell'immaginazione tolgono di mezzo. L'oggetto immaginativo si situa in linea di principio al di fuori del terreno in cui hanno senso le posizioni relative all'essere ed al non essere. Ogni *posizione d'essere viene neutralizzata*: questa è la condizione espressa dal come-se. Se un oggetto dell'immaginazione viene determinato come rosso, non possiamo certo dire: ma in realtà non è rosso. Non possiamo dire che non lo è, come non possiamo dire lo sia veramente. È il problema stesso che non può essere proposto. La domanda sulla posizione d'essere è priva di senso.

Ciò significa nello stesso tempo che i contenuti immaginativi, gli oggetti e gli eventi immaginati vengono posti su un piano totalmente altro rispetto a quello in cui sono situati gli oggetti e gli eventi effettivi. L'immaginazione dispone i propri contenuti su una «realtà» parallela che non ha alcun punto di intersezione con la realtà libera da virgolette. La tematica della *neutralizzazione delle posizioni d'essere* con cui si apre una esposizione elementare delle caratteristiche dei contenuti immaginativi richiama in primo luogo l'attenzione su una *eterogeneità radicale*.

### 3

#### **Osservazioni integrative: l'immaginare e le anticipazioni della percezione**

#### **L'immaginazione non è la «facoltà del futuro»**

#### **Immaginare e supporre**

In tutto ciò è indubbiamente implicita una certa restrizione nell'uso della parola «immaginare». Essa può ricorrere nei contesti del discorso corrente in una grande varietà di accezioni; e certamente non sapremmo trarre alcun profitto da una analisi di questi modi di impiego che si riduca ad una loro elencazione cieca, che non sia guidata da alcun problema. Tuttavia può esse-

re utile passare in rapido esame alcuni casi interessanti al fine di apportare qualche chiarimento ulteriore.

Accenniamo anzitutto al problema delle *anticipazioni percettive*. Come già sappiamo, in un atto percettivo qualcosa è presente all'istante, ma qualcos'altro viene sempre percettivamente anticipato. Quando il fucile è puntato, si attende la detonazione. In un caso come questo saremmo forse tentati di ritenere che anticipare percettivamente una detonazione sia all'incirca la stessa cosa che immaginarla. Qui il punto essenziale non è tanto la questione terminologica, quanto la necessità di tenere chiaramente distinte situazioni fenomenologiche ben diverse. Se volessimo parlare delle anticipazioni come componenti immaginative, dovremmo sottolineare subito che esse sono integrate nell'atto percettivo stesso. Quest'ultimo non consta di percezioni e di atti del rivolgersi immaginativamente a qualcosa. È proprio l'integrazione di questa componente «immaginativa» nel decorso percettivo che indica con chiarezza questa differenza: nel percepire andiamo un poco oltre ciò che vediamo, ma appunto nella forma di un'attesa che può essere confermata o non confermata. Sulla base del dato percettivo attuale un'istanza viene posta sul decorso successivo. Ma l'immaginare, nel nostro senso, non pone in generale alcuna istanza.

Considerazioni analoghe valgono anche per ciò che riguarda la connessione tra *immaginare* da un lato, *prevedere* e *progettare* dall'altro. Questa connessione viene spesso presentata in termini piuttosto ovvi. L'immaginazione sarebbe, in modo eminente, la «facoltà del futuro». La tripartizione classica tra percezione, memoria e immaginazione sembra si attagli a meraviglia alla tripartizione tra presente, passato e futuro. Si può percepire solo al presente. E l'immaginazione avrebbe a che fare con il futuro nello stesso senso in cui la memoria ha a che fare con il passato.

Eppure si vede subito che le cose non possono stare così. La formula più semplice in cui si esprime un *progetto* potrebbe essere: «Domani farò così». Una *previsione*, invece: «Domani accadrà così».

Nell'uno come nell'altro caso le formule stesse mostrano che non abbiamo bisogno di chiamare in causa l'immaginazione

in un senso che possa essere ben definito. Secondo il nostro modo di impiegare il termine, l'immaginazione interviene solo se, ad esempio, insieme al progetto, una scena immaginativa appare. «Domani andrò al mare». Ed ora mi immagino *la scena*: ecco il mare! Qui ed ora di fronte a me, e tutto si trova racchiuso tra le virgolette dell'immaginazione.

Il caso della *previsione*, ed il modo in cui lo distinguiamo dall'immaginare, ha alcune analogie con questo. Prevedete significa all'incirca fare una supposizione intorno ad un evento futuro. Ed il punto per noi essenziale è che quando si fanno supposizioni si possono commettere errori. Una previsione mantiene la presa sulla realtà. Come nel caso dei progetti. Un progetto non è certo una supposizione sul mio comportamento futuro: alla sua base vi è una decisione. Ma le decisioni possono essere mantenute o tradite, ed un altro può sempre dire: «Domani vedremo!». Del resto il futuro posto nel progetto o nella previsione non è affatto un futuro «immaginario» – domani è proprio il giorno che segue ad oggi.

Un problema parallelo presentano le forme del tipo: «Se non fosse accaduto questo...», «avrei potuto fare così e così...» (ma intanto è accaduto proprio questo; mi sono comportato in tutt'altro modo). Qui viene trasposta al passato quella apertura al possibile che spetta solo al presente. Enunciamo una possibilità che oggi è chiusa, ma che ieri era effettivamente aperta. Ed è *vero* che ieri avrei potuto fare questo e invece ho fatto quest'altro. Quella possibilità era ieri altrettanto realizzabile, quanto quell'altra che invece è stata realizzata. Che non ci si trovi di fronte ad alcuna operazione immaginativa autentica è indicato a sufficienza dal fatto che una possibilità intesa in questo modo è comunque una possibilità integrata nella realtà effettiva. . Come nel caso precedente, il prospettarsi un passato diverso può essere alla base di una immaginazione esplicita. Ma allora evidentemente si effettua una netta divaricazione di piani. Nell'immaginazione è del tutto indifferente il riferimento al passato, al fatto che avrei potuto fare così, che è accaduto questo mentre sarebbe potuto accadere quest'altro. Proprio nulla qui appartiene all'ambito delle supposizioni.

Tuttavia la parola «supporre» non è sempre impiegata in

questo modo. Talvolta essa si presenta in contesti in cui può essere sostituita con «assumere», e addirittura con «immaginare». Sembra allora che, volendo prescindere interamente dalle immagini mentali, dovrebbe essere importante per noi poter distinguere con chiarezza le immaginazioni dalle assunzioni. Se potessimo contare sulle immagini mentali la differenza sarebbe indubbiamente a portata di mano. Per *assumere* che qui ci sia un bicchiere – si potrebbe osservare – non si richiede che un bicchiere *appaia* effettivamente agli occhi della mente. L'immaginazione deve invece produrre fantasmi. Essa ha a che fare con pienezze intuitive, sia pure larvali. Se invece mettiamo da parte questa concezione, affidandoci interamente al filo conduttore del «come-se», sembra che la distinzione diventi molto sfumata, che essa quasi si perda.

*Assumiamo* che in questa stanza ci sia un elefante. Facciamo questa *supposizione*. Qui il termine non ha lo stesso senso di prima. Infatti sarebbe erroneo affermare che si tratta di una supposizione *falsa*. Al contrario, se si ode un barrito al di là di una porta chiusa, un tale potrebbe dire: «suppongo che là dentro ci sia un elefante». Il fatto è che allora ha senso andare a vedere se c'è; e l'elefante che si cerca è un vero elefante, un elefante autentico, anche se non ci fosse. È più giusto dire che un oggetto dell'immaginazione non lo *si cerca* nella realtà, piuttosto che dire che non lo *si trova*.

Ma se il supporre ha il senso dell'assumere, e se prescindiamo dai fantasmi interiori di cui dichiariamo di non saperne nulla, qual è il punto della distinzione?

Pensiamo ai giochi dei fanciulli. Un albero ha ora il senso immaginativo di una nave che compie un lungo viaggio. Facciamo questo gioco. Facciamo *come se* fosse così. Noi non vediamo i loro fantasmi, ma non abbiamo nemmeno alcun motivo di ritenere che per essi vi siano dei fantasmi. Qui la realtà, nel suo essere e nelle sue determinazioni concrete, è lasciata a se stessa e serve soltanto come rozzo sostegno per la produzione di contenuti immaginativa. Che non ci si trovi di fronte ad una supposizione nel senso di qualcosa che esiga una conferma, questo è chiaro. Quanto alla seconda accezione del termine, in cui esso compare libero da posizioni d'essere, in cui cioè *il supporre*

è piuttosto un *assumere* perché non riconoscere senz'altro che esso non è molto lontano da ciò che noi vogliamo intendere con «immaginare»?t veramente necessario cercare il punto della distinzione? In fondo, anche in rapporto al gioco dell'albero, si potrebbe dire che in esso viene compiuta un'assunzione. Se l'espressione non ci sembra al suo posto, ciò accade probabilmente perché si tratta di un gioco. Il contesto determina qui le preferenze nell'impiego del termine. Compiuta quell'assunzione ha inizio un gioco, e non un'argomentazione. Se consideriamo le cose da questo punto di vista potremmo arrivare a dire che l'immaginare è, tutto sommato, un assumere al di fuori di un contesto argomentativo. Quindi, un assumere in senso improprio, se vogliamo connettere le assunzioni alle argomentazioni.

## 4

### **L'acontestualità dell'immaginazione Confronto con la struttura sintetica della percezione La fantasia come essenza dell'immaginazione**

La conclusione che abbiamo ritenuto di poter acquisire nella nostra prima presa di contatto con la tematica dell'immaginazione è la seguente: considerando gli oggetti dell'immaginazione dobbiamo mettere in rilievo anzitutto la loro non integrabilità di principio rispetto al piano della realtà o, come potremmo anche dire, più semplicemente, rispetto al piano della percezione. Ciò riguarda naturalmente soltanto la forma del rapporto entro cui si istituisce l'oggetto immaginativo. Questa non integrabilità non ha dunque nulla a che vedere con la circostanza secondo cui proprio di qui, dalla realtà, l'immaginazione trae i propri materiali. Noi diciamo soltanto che essa li trae di qui per disporli a mezz'aria. Ma a mezz'aria si trovano i prodotti dell'immaginazione, e non certo l'attività immaginativa, l'esperienza dell'immaginare. Come esperienza, come «vissuto», essa è integrata con le altre esperienze soggettive del genere più vario. Da esse, l'immaginazione è strettamente *motivata*. La tematica delle motivazioni porrebbe a sua volta, se venisse concretamente affron-

tata, tutto un complesso di nuovi problemi, senza tuttavia che sia necessario rimettere in questione il carattere di eterogeneità e di non integrabilità dei contenuti immaginativi nel senso qui inteso.

Questo problema della non integrazione viene ulteriormente precisato e ribadito se consideriamo i rapporti dei contenuti immaginativi tra loro. In generale possiamo affermare che le scene immaginative sono *acontestuali*, non solo nel senso che non sono integrabili con le scene percettive, ma anche nel senso che esse non hanno bisogno di essere integrate con altre scene immaginative. Una scena immaginativa può apparire, per così dire, in un isolamento assoluto, ed una sequenza di scene immaginative, non deve sottostare ad alcuna forma di unificazione.

Vogliamo fissare le nostre idee facendo riferimento alle sintesi della percezione. Come sappiamo, un decorso percettivo può essere concepito come una sequenza di scene che si modificano gradualmente trapassando l'una nell'altra. In questo senso potremmo dire che la sequenza è aggregata, compatta. Con ciò è strettamente connesso il fatto che nessuna scena percettiva è isolabile in senso assoluto. Il campo della percezione è ovunque dominato da forme di unità e di coesione che rendono il dato percettivo sempre aperto a integrazioni possibili.

Vi è inoltre uno stretto legame tra la posizione percettiva di un oggetto come sussistente in se stesso e le concordanze sintetiche delle scene in cui esso si presenta nella molteplicità dei suoi aspetti. Attraverso la molteplicità viene determinata percettivamente un'identità – e per questo è necessario che i fenomeni siano attraversati da una norma. Non solo: è necessario che questa norma *si imponga* sulla base dei fenomeni stessi, in modo tale che venga posta un'oggettività esistente in se stessa, «al di là» di essi: come una oggettività che determina nel suo essere i propri modi di manifestazione.

Le legalità della percezione invece non prescrivono nulla all'immaginazione. Anche in essa, certamente, l'oggetto può essere costituito processualmente, ma ciò è già il risultato di un intento immaginativo che si propone esplicitamente uno scopo imitativo. In generale, un oggetto immaginativo non ha affatto bisogno di presentarsi «prospetticamente»: questa circostanza è



tanto essenziale alle cose della percezione quanto è essenziale l'insussistenza di questo problema in rapporto alle cose dell'immaginazione. Se immagino un cubo, ciò non implica che esso venga afferrato tutto intero in un colpo solo, e neppure che esso mi si presenti di scorcio, mentre gli altri lati sono nascosti. Semplicemente, immagino un cubo, *e per adesso non mi pongo alcun problema*. Se poi venissi interrogato intorno al suo «aspetto», potrei eventualmente *dare un senso* a quella domanda attraverso una decisione immaginativa esplicita: «Ora lo vedo dall'alto». L'identità della cosa viene prima della costituzione di essa, o più precisamente: la cosa è data indipendentemente da una costituzione processuale attraverso progressive concordanze. Perciò non sono nemmeno prescritte delle attese. Si possono dare sequenze immaginative, ma non per questo debbono darsi regole di transizione tra esse. L'imitazione della norma attraverso cui si ha una posizione costitutiva di oggetto nell'ambito della percezione può solo appartenere alle possibilità dell'immaginazione, e proprio per il fatto che in essa, invece, tutto può essere al di fuori di ogni norma.

Potremmo del resto provarci ad invertire i termini del problema. Prendiamo le mosse da una situazione percettiva nella quale si inserisce un elemento di disgregazione. Ora accade proprio così: apro la porta dell'armadio e, dentro, vedo il mare. Di ciò *non* mi sorprendo. Penso piuttosto: l'immaginazione si sta prendendo gioco di me. Ma che cosa mi fa pensare questo? Perché chiamiamo in causa proprio l'immaginazione?

Il fatto è che mi si è presentata or ora una incongruenza cruciale: e non semplicemente qualcosa di inatteso. Le attese possono anche non essere confermate: e quando non lo sono, di ciò potrei anche sorprendermi. Ma la mancata conferma è una non concordanza che tuttavia appartiene ad uno sviluppo di costituzione concordante e presuppone perciò la permanenza di una tipicità che contiene ambiti di possibilità precostituite. In quello strano caso, invece, non si tratta di un'attesa che non viene confermata, ma di un momento che disgrega la compagine dell'esperienza stessa, superando così la stessa dimensione della sorpresa. Questa incongruenza cruciale rappresenta una sorta di

contrassegno dell'immaginazione, un segnale che ne denuncia la presenza. *In questo modo*, l'immaginazione si tradisce.

Di tutto ciò potremmo approfittare per riproporre a modo nostro la distinzione tra *immaginazione* e *fantasia* che è in qualche modo presente nell'uso corrente dei termini. Talora preferiamo parlare di *fantasia* piuttosto che di *immaginazione*, e la sfumatura di senso che suggerisce la scelta riguarda proprio il modo in cui l'oggetto è fatto, piuttosto che il modo in cui esso è dato. Pur tenendo ferme le nostre considerazioni precedenti, dobbiamo dunque riconoscere che vi è qualche ragione se, di fronte alla richiesta di indicare un esempio di prodotto dell'immaginazione, si pensa subito anzitutto ad un oggetto fuori dell'ordinario. Abbiamo la sensazione che l'immaginazione operi secondo la sua natura proprio quando presenta un mondo stravolto. Qui entra in campo la *fantasia*. Così possiamo dire di due storie che l'una differisce dall'altra perché in essa prevale l'elemento fantastico. Oppure, di due dipinti: l'uno presenta come l'altro, ad esempio, una casa con una finestra aperta. Ma in uno di essi, dalla finestra sporge una mano enorme.

In qualche modo si è sempre saputo che è utile distinguere tra fantasia e immaginazione e che tuttavia l'una e l'altra sono proprio la stessa cosa. Una volta si usava dire che la fantasia è l'immaginazione «senza freni»: l'immaginazione che non si attiene ad alcuna norma e scopo, che si abbandona ad eccessi, sregolata e perversa. Ma secondo lo spirito delle nostre considerazioni dovremmo dire piuttosto che *la fantasia è l'essenza dell'immaginazione*.

## 5

### Acontestualità e indeterminazione temporale

La problematica della temporalità in rapporto all'immaginazione ci è utile non tanto per ampliare le considerazioni precedenti, quanto per ricomporle sotto un unico titolo. Diciamo senz'altro che, messo da parte il falso problema di una connessione interna tra l'immaginazione e la dimensione temporale del futuro, ciò

che caratterizza i prodotti dell'immaginazione dal punto di vista temporale è la loro *indeterminazione*. Nell'*indeterminazione temporale* possiamo indicare una sorta di caratteristica riassuntiva a cui tutte le altre possono essere ricondotte.

Anche in questo caso è naturalmente importante distinguere con chiarezza l'esperienza dell'immaginare come atto, come vissuto, dai contenuti immaginativi che sono i suoi correlati. Va da sé che l'esperienza dell'immaginare è connotata temporalmente in modo altrettanto determinato quanto una qualunque esperienza di altro tipo. Possiamo dire *ora* immagino, così come diciamo *ora* percepisco, ricordo, desidero, ecc. E tutti sappiamo che questo *ora* può essere esteriorizzato e oggettivato, fissando un punto, identificabile da parte di tutti, sulla linea del tempo. «Ora, e sono le cinque della sera».

Le differenze sussistono invece se consideriamo le cose dalla parte dei correlati dei vissuti. Nel ricordo, si ricorda qualcosa che è accaduto nel passato: l'evento ricordato ha una sua propria connotazione temporale, ovviamente non coincidente con quella che spetta all'esperienza del ricordare. Benché questa localizzazione nel passato possa essere per me relativamente oscura, il punto essenziale è comunque che si possa porre il problema della sua determinazione. L'ora in cui ricordo e l'ora di ciò che viene ricordato hanno a che vedere l'uno con l'altro proprio in quanto sono riferibili a luoghi del tempo, come due punti sulla stessa retta. A questa immagine non intendiamo rinunciare, così come del resto vogliamo ammettere senza discussioni il requisito della *unicità del tempo* che sta alla base delle nostre considerazioni, anche se ad alcuni esso potrà sembrare una postulazione metafisica priva di giustificazioni.

Si possono perciò commettere errori nel ricordo, non soltanto nel senso che può accadere che si ricordino le cose in modo diverso da come sono effettivamente andate, ma anche per ciò che riguarda la localizzazione temporale obiettiva di un evento.

Ciò vale anche nel caso della percezione. L'errore non può concernere la determinazione *soggettiva dell'ora*, ma la sua fissazione *oggettiva*. Per il resto la determinazione temporale dell'esperienza del percepire si estende, a differenza che nel caso

del ricordo, sino ad abbracciare il correlato di essa. Non già come se potessimo dire che il percepire sia simultaneo al percepito. Questo sarebbe un modo molto strano di presentare le cose. Ma nel senso che ciò che ora percepisco – alle cinque, c'è – alle cinque.

Supponiamo invece che io, mentre me ne sto seduto in una stanza, ora (alle cinque), immagini di camminare per una strada di campagna. «Ora cammino per una strada di campagna». Né l'una né l'altra descrizione si attaglia in qualche modo a questa nuova situazione.

Perciò saremmo propensi a parlare di indeterminazione temporale dell'immaginazione. Se immagino di fare una passeggiata, la domanda «quando?» riferita all'evento immaginato giunge comunque fuori luogo. Potremmo rispondere: questo non è affatto importante. Oppure: proprio ora. Questa seconda risposta non è molto diversa dalla rima, e l'una e l'altra equivalgono ad un modo di alzare le spalle.

Il carattere, in certo senso, sorprendente della domanda «Quando accade questo» nel caso di un evento fantastico, dipende dal fatto che in essa si pretende di operare un'integrazione nel tempo oggettivo. In realtà, la tematica dell'acontestualità può essere interamente ricondotta sotto il titolo dell'indeterminazione temporale.

Pensiamo al classico inizio delle fiabe: *c'era una volta*. Questa è una formula temporale che rinvia ad un passato lontano. Il quale, tuttavia, non è soltanto relativamente e accidentalmente indeterminabile, ma è indeterminabile essenzialmente e assolutamente. Ciò che si racconta è effettivamente una storia, quindi una successione di eventi: e restando all'interno di essa, possiamo distinguere ciò che è avvenuto prima da ciò che è avvenuto poi. Vi è dunque qualcosa di simile ad un ordinamento temporale. Ma se uno comincia una fiaba dicendo: «C'era una volta», allora un altro non può chiedergli: *e prima che cosa c'era?* E così non possiamo chiedere che cosa accadde dopo il felice matrimonio.

La fiaba sbuca dal nulla e torna nel nulla – una formula che richiama indubbiamente l'acontestualità dei prodotti dell'immaginazione. La fiaba ha un inizio ed una fine assoluti. Con

ciò ripetiamo, in altro modo, che essa è acontestuale, ed è tale proprio perché è provvista di una temporalità meramente interna, una temporalità non esteriorizzabile: la storia che si racconta non è un ritaglio nella Storia, un suo piccolo pezzo. Il tempo della fiaba è tutto dentro la fiaba ed ogni fiaba ha un tempo, per così dire, esclusivamente suo.

Ma la problematica dell'acontestualità si ripresenta anche in rapporto ai singoli eventi di cui la fiaba è composta. Essa può avere certamente uno sviluppo relativamente consequenziale, e vi sarà perciò un'unità non solo nel senso di un succedersi ordinato di eventi l'uno dopo l'altro, ma anche nel senso del dispiegarsi degli eventi l'uno dall'altro. Tuttavia non possiamo chiedere: se prima è accaduto questo e poi quest'altro, che cosa è mai accaduto *nel frattempo*? Questa domanda non è diversa da quella che chiedeva che cosa c'era prima di quella volta. Se la sequenza di eventi ordinati l'uno dopo l'altro è immaginata, non vi è alcun frattempo. E non è come se si raccontassero solo le cose più importanti e si trascurassero i dettagli – come se si tacesse qualcosa. E neppure inversamente come se nella fiaba tutto fosse raccontato e nulla venisse taciuto. Tutto ciò che vi è da dire nella fiaba viene determinato dalla fiaba stessa.

L'acontestualità rimane appresa ad una storia per quanto essa possa essere unitaria. Per questo motivo, laddove questa acontestualità si spinge sino alla «sfrenatezza» della fantasia, non vediamo altro che uno sviluppo dell'immaginazione secondo la tendenza che le è propria fin dall'inizio.

## 6

**Il problema dell'individuazione nel campo dell'immaginazione****Breve discussione sulle nozioni di eguaglianza e di identità  
L'eguaglianza come grado estremo della somiglianza**

Una diretta conseguenza dell'indeterminazione temporale è lo strano aspetto che assume la *problematica dell'individuazione* nel campo dell'immaginazione.

Atteniamoci ancora all'esempio delle fiabe – benché qui naturalmente il contenuto della storia non abbia alcuna rilevanza. Nella fiaba, vi è un protagonista, un eroe. Pollicino, ad esempio. Questi ha certe proprietà ben determinate, certi modi di comportarsi quando si trova in certi frangenti, un certo stile, un carattere. E naturalmente, all'interno della fiaba, si tratta sempre dello *stesso* Pollicino che fa questo e quello. Egli è appunto l'eroe della fiaba, ed in essa egli ha la sua «individualità».

Ma supponiamo che vi sia un'altra fiaba. Essa comincia all'incirca nello stesso modo. L'eroe si chiama ancora Pollicino: solo che fa cose abbastanza diverse, le sue gesta non si avvicinano nello stesso modo e, d'altronde, qui vengono raccontate cose che nell'altra fiaba vengono taciute.

Supponiamo infine che ci venga chiesto: il Pollicino della seconda fiaba è veramente lo *stesso* Pollicino della prima?

Naturalmente potremmo allora accingerci ad un confronto: ma, checché ne sia del risultato, questo confronto non può certamente avere lo scopo di decidere la questione sollevata da quella domanda, come se potessimo in base ad esso arrivare alla conclusione: è chiaro che si tratta dello stesso Pollicino. Oppure: non vi è dubbio che si tratta di due persone ben diverse, solo che hanno lo stesso nome (e ciò potrebbe trarci in inganno).

Benché la direzione verso la quale puntiamo sia fin d'ora ben visibile, forse non è inopportuno indugiare un poco su questo punto. Vogliamo cioè spendere qualche parola sulla problematica dell'*individuazione*. In che cosa essa consiste? Come può essere delimitata *nel modo più semplice*?

Anzitutto potremmo tentare di fissare una definizione, ad esempio: l'individualità di un oggetto in genere consiste in tutto ciò che lo determina nel suo essere in modo tale che esso è proprio quell'oggetto, e non un altro. Ora, proviamoci a leggere ed a rileggere questa frase: e tanto più essa ci apparirà misteriosa. Alla fine forse corriamo il rischio di dubitare che almeno qualche volta, le definizioni servano a ben poco. Converrà allora prendere il problema un poco più alla lontana, cominciando con il notare che una discussione sull'individuazione chiama in causa la nozione di *eguaglianza* e di *identità*. Nel discorso corrente, questi termini possono talora essere usati nello stesso contesto senza mutamento di senso. Non così per l'espressione «lo stesso». Se un bicchiere va in frantumi, potrei pregare qualcuno di procurarmi un bicchiere eguale ad esso o ad esso identico, ma non di procurarmi lo stesso bicchiere. *Lo stesso*, infatti, è ormai andato in frantumi.

Vogliamo approfittare della nostra libertà di convenire sull'uso dei termini, decidendo di riservare la parola *identico* per i contesti in cui impiegheremmo l'espressione *lo stesso*. La distinzione a cui prima si accennava diventa allora, e in ciò ci allontaniamo dall'uso corrente, una distinzione *tra eguaglianza e identità*.

In che cosa consiste l'*eguaglianza*? Anche in questo caso saremo forse tentati di lambiccarci il cervello per proporre fin dall'inizio una definizione. Invece vogliamo fissare un'accezione *esemplificativamente ben determinata* dell'uso della parola «eguale». Cосicché la domanda precedente potrebbe essere riformulata così: in quali contesti diremmo che due cose sono eguali? Oppure: quando saremmo propensi a dire che questo bicchiere è eguale a quest'altro? Ci esprimeremmo così – io penso – quando un bicchiere è *tanto simile* ad un altro che, *in certe circostanze*, ci risulterebbe difficile *distinguerli*. L'uno è una sorta di equivalente indiscernibile dell'altro. *Ma solo in certe circostanze*. Se i bicchieri mi venissero posti di fronte, non sorgerebbe alcun problema. Supponiamo invece che vi sia un solo bicchiere sul tavolo e che io apra e chiuda gli occhi alternativamente.- affermerò di vedere sempre *lo stesso* bicchiere, e semplicemente mi sbaglio se un amico, quando tengo gli occhi

chiusi, lo sostituisce con un altro ad esso eguale.

Diremo dunque eguali due cose quando sono tanto simili tra loro che, in certe circostanze, potremmo non distinguerle l'una dall'altra, enunciando così un falso giudizio di identità. A questo punto potremmo anche azzardare una definizione: *l'eguaglianza è il grado estremo della somiglianza*. Ma essa non deriva dal pensare il concetto nel vuoto, argomentando altrettanto vuotamente sui termini: infatti quella definizione può essere compresa solo se viene illustrata secondo i chiarimenti precedenti che riconducono l'impiego della parola a situazioni di esperienza concretamente determinate.

### **Annotazione**

Nella sua *Psicologia del suono* (*op. cit.*, p. 111), Stumpf propone la seguente definizione di eguaglianza: «L'eguaglianza di fenomeni sensibili non è altro che estrema somiglianza. Il non sussistere di quest'ultima è la differenza». L'ampia discussione metodologica entro la quale Stumpf introduce questa definizione ha un particolare interesse dal nostro punto di vista. In essa infatti si intende polemizzare contro la tendenza a proiettare senz'altro nell'ambito intuitivo nozioni istituite in modo puramente logico-concettuale. Poiché le indagini di Stumpf vertono intorno a giudizi che rinviano a comparazioni relative a fenomeni sensoriali, è necessario chiarire in primo luogo che cosa si debba intendere, entro questo ambito, con somiglianza ed eguaglianza. Deve essere allora respinta anzitutto una concezione che subordini la prima alla seconda. In altri termini, assumendo un punto di vista *logicizzante*, la somiglianza dovrebbe risolversi nell'*eguaglianza* di alcune parti e nella *differenza* di altre. Di conseguenza se due cose possono essere dette simili, esse dovranno anche essere composte, mentre tra oggetti semplici potrà intervenire soltanto un rapporto di eguaglianza o disuguaglianza (p. 112).

Con la propria definizione, Stumpf intende invece istituire quelle nozioni tenendo conto della loro applica-



zione concreta nell'ambito dei «giudizi di sensazione», Egli parla perciò (p. 113) di valutazioni di somiglianza fondate a) sull'eguaglianza di rapporti e b) sull'eguaglianza di parti. In entrambi i casi l'eguaglianza è presupposta, così come è presupposta la «composizione» degli oggetti. Tuttavia da essi deve essere distinta la valutazione di somiglianza relativa ad oggetti «semplici». Benché le nozioni di semplicità e di composizione non siano esplicitamente chiarite, gli esempi mostrano che esse non debbono essere intese in un senso astrattamente logico (come nel caso della concezione precedente), ma in un senso fenomenologico concreto. Così un suono percepito nella sua singolarità può valere come oggetto semplice e se sono dati tre suoni singoli A, B e C e B è percepito come suono «intermedio», A potrà essere valutato più simile a B che a C. «Dove è qui l'eguale e il diverso?» (p. 115). «È una fatica vana andare ovunque alla ricerca di elementi eguali» (p. 117). In particolare, nel caso delle successioni percettive di incremento e di decremento, l'andare alla ricerca di parti eguali comporta un'assurdità manifesta. Stumpf rafforza le proprie considerazioni con il seguente argomento: se la serie A, B, C... avesse forma Xa, Xb, Xc..., dove X rappresenterebbe l'ipotetica parte eguale, la struttura della progressione dovrebbe essere ricercata nelle parti a, b, e..., con conseguente regresso all'infinito (p. 116). La definizione proposta deve perciò essere ribadita, così come la priorità della nozione di somiglianza rispetto a quella di eguaglianza e della valutazione di somiglianza tra semplici rispetto a quella tra composti.

Ciò richiede, inversamente, che si concepisca la differenza come una *differenza di grado*, cioè come una *distanza* che può essere aumentata e diminuita in modo *continuo* a partire da un contenuto dato.

Se si considerano i §§ 44-45 di *Esperienza e giudizio* si può notare come questa discussione dovette avere per Husserl un significato metodologico esemplare. Che la somiglianza debba essere «analizzata» in una egua-

gianza di parti è senz'altro escluso dal modo di porre il problema. Infatti si distingue qui tra *somiglianza concreta*(o *totale*) e *somiglianza trasposta* (o *parziale*) (§ 45). Con la prima si intende la somiglianza riferita a due oggetti colti nella loro globalità. Nel secondo caso invece siamo colpiti anzitutto dalla somiglianza di due parti, e la valutazione di somiglianza viene poi trasposta agli interi corrispondenti. Perciò si potrà parlare, nello stesso senso, anche di eguaglianza totale e di eguaglianza trasposta o parziale. Questa differenza potrebbe sembrare irrilevante solo se non si tenesse conto del contesto strettamente fenomenologico in cui essa viene proposta, nel quale occorre dare risalto alle differenze nei modi soggettivi in cui si attua il processo del confronto. Inoltre è chiaro che con somiglianza totale Husserl intende la somiglianza tra semplici nella terminologia di Stumpf e che l'eguaglianza andrà intesa come una distanza che tende a zero.

## 7

### **L'identità e il principio di individuazione**

#### **Gli individui immaginari non sono individui autentici**

Ritorniamo ora al problema dell'individuazione: in esso è in questione l'identità dell'oggetto. Questo appariva chiaro persino dal nostro tentativo iniziale di definizione. Le proprietà individualizzanti saranno appunto quelle proprietà che contraddistinguono l'oggetto da ogni altro e che lo determinano dunque nella sua identità. Ed è chiaro, anche, che in rapporto a queste proprietà non sorgono problemi se non nel caso «estremo» della eguaglianza. Se un oggetto è in tutto e per tutto eguale ad un altro, che cosa fornisce in questo caso il criterio della distinzione oppure, come potremmo dire più sapientemente, il *principium individuationis*?

Vogliamo allora proseguire la nostra discussione nello stesso modo in cui la abbiamo cominciata. Sul tavolo di fronte a

me ci sono due bicchieri eguali. Ciò significa: sarebbe molto difficile per me cogliere tra essi anche la più piccola differenza, per quanto li osservi con cura. In certe circostanze, potrei incorrere in errore e formulare in rapporto ad essi un falso giudizio di identità. Tuttavia, ora un bicchiere si trova alla mia destra, l'altro alla mia sinistra. E questo luogo che essi occupano può valere come criterio della distinzione.

Ma questa condizione sembra troppo debole. Vogliamo forse dire che se un bicchiere cambia di posto allora diventa un altro? Certamente no. Di fronte a questa possibile obiezione, faremmo ancora notare: che il bicchiere cambi di posto significa questo: il bicchiere che prima era alla mia destra, ora si trova alla mia sinistra. Agli indici spaziali, debbono essere giustapposti indici temporali. Il riferimento alla temporalità balza così in primo piano come la determinazione individualizzante decisiva. Ancora una volta vogliamo sottolineare che tutto ciò ha senso solo nella misura in cui l'unicità e l'oggettività del tempo è esplicitamente presupposta.

Di qui togliamo un'ovvia conseguenza nel campo dell'immaginazione: poiché in esso vige un'indeterminazione temporale, viene sospesa anche l'azione del *principium individuationis*. La sensazione che fosse privo di senso chiedere se il Pollicino di una fiaba fosse veramente lo stesso Pollicino dell'altra era giustificato dal fatto che il mondo della prima, dunque il suo tempo, il suo spazio, gli eventi che accadono in esso, è un mondo a sé stante, che non ha nulla a che vedere con il nostro mondo, e nemmeno con quello di altre fiabe. Ogni fiaba sta per conto suo.

Certo, questa può sembrare, e del resto possiamo addirittura ammettere che lo sia senza rimmetterci nulla, soltanto una versione sofisticata del tema elementare della libertà dell'immaginazione. Il motto dell'immaginazione è: «Fa' come vuoi!». Che una fantasia sia totalmente chiusa rispetto ad ogni altra, ed il modo in cui essa lo è, ci consente di affermare, nello stesso tempo, che essa può essere considerata come totalmente aperta. La mancanza di connessione, l'acontestualità consiste appunto nell'assenza di contesti, ma anche, che è lo stesso, nella possibilità di istituire contesti a piacere.

Alla domanda sull'individuazione siamo liberi di dare una risposta qualunque.

Si tratta, nella seconda fiaba, dello stesso Pollicino? Ebbene, possiamo decidere che sia così. La fiaba termina nel punto in cui termina, e termina assolutamente. Ma *allora* possiamo anche continuarla. Tutta la nostra tematica precedente mostra ora il suo rovescio. Abbiamo parlato di isolamento assoluto e di non integrazione. Ma allora possiamo integrare la fiaba in un modo qualunque. Due fiabe formano mondi a sé stanti: ed allora possiamo congiungerle l'una con l'altra. Se si determinano incongruenze potremo sempre ricorrere a qualche accorgimento opportuno: ma può essere anche che esse non ci disturbino affatto.

Pollicino, ad esempio, nasce anche nella seconda fiaba. Ed un bambino potrebbe protestare: ma come! Non era già nato? E noi possiamo rispondere: infatti, era già nato. Qui c'è una ripetizione. Oppure: ora Pollicino è nato un'altra volta. Del resto, tutto è già dentro l'esempio del cavallo alato. «I cavalli non hanno le ali». «Questo, invece, ce le ha.»

Gli individui della fantasia non sono individui autentici e quindi non hanno proprietà nello stesso senso in cui le hanno gli individui reali. Pollicino aveva una sorella? Questo la fiaba non lo dice. Ma non lo tace. Essa è interamente priva di lacune ed è attraversata da mille lacune. Per questo non possiamo dire di *non sapere* se Pollicino avesse o non avesse una sorella. Dobbiamo rinunciare alla certezza del *tertium non datur*. Almeno questo infatti dovremmo sapere: che, comunque stiano le cose, o Pollicino aveva una sorella o non l'aveva. Tuttavia di questo potremmo essere certi solo se Pollicino non fosse un'evanescenza dell'immaginazione.

Sarebbe comunque sbagliato ritenere che con ciò verrebbe compromessa la generalità della logica. Viene invece messo in chiaro quello che potremmo chiamare il suo «presupposto di mondo». Per lo stesso fatto che sono operanti nella logica i concetti di verità e di falsità, quando in essa parliamo di individui o di oggetti in generale, di proprietà in generale, di eventi e di mondi possibili in generale, quando, nella logica, ci eleviamo alla massima generalità e oggettività formale, in cui ogni riferimento alla nostra realtà viene tolto, tuttavia qualcosa di questo

riferimento deve continuare a sussistere. Il *terreno delle posizioni d'essere* deve essere comunque presupposto. La logica presuppone che *ci sia* qualcosa.

### **Annotazione**

Spunti consistenti per il contenuto dei §§ 5-7, nel quadro del tema husserliano dalla neutralizzazione delle posizioni d'essere, si trovano con particolare chiarezza nel §§ 39-40 di *Esperienza e giudizio*.

Di acontestualità (*Zusammenhanglosigkeit*) si parla, in particolare, nel § 39.

«Mentre tutte le percezioni confluiscono in un'unità in rapporto alle oggettività in esse intenzionate e sono riferite all'unità di un mondo, le oggettualità fantastiche cadono fuori da questa unità...» (*Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Claassen Verlag, 1964, p. 195). – «E tuttavia esse non hanno un nesso né tra loro, né con le percezioni. Il centauro che ora immagino e un ippopotamo che ho immaginato in precedenza, ed inoltre il tavolo che percepisco or ora, non hanno alcun nesso tra loro, cioè non hanno alcuna posizione temporale l'uno rispetto all'altro» (p. 195). – «Ma una cosa manca necessariamente alla mera finzione, qualcosa che caratterizza gli oggetti realmente esistenti: la posizione temporale assoluta – il tempo reale in quanto essere dato effettivamente e assolutamente una volta per tutte del contenuto individuale in forma temporale» (p. 197). – Formazioni unitarie della fantasia sono certamente possibili, ma non appartiene all'essenza delle fantasie che esse debbano presentarsi in una concatenazione: «Fantasie separate non hanno a priori alcun nesso necessario» (p. 198).

Nel § 40 il tema dell'acontestualità è intrecciato con quello dell'individuazione.

«Nell'essenza di due fantasie qualunque non è affatto insito che esse richiedano l'unificazione in una fantasia» (p. 201). – «Infatti le «cose», i «processi», le «realità» in un mondo non hanno nulla a che vedere con

quelli dell'altro» (p. 201). «In rapporto alle loro componenti possiamo parlare di eguaglianza e di somiglianza, ma mai di identità, cosa che non avrebbe alcun senso; e quindi non possono presentarsi incompatibilità stringenti, che presupporrebbero tale identità. Ad esempio, non ha alcun senso chiedere se Gretel in una fiaba e Gretel in un'altra sia la stessa Gretel, se ciò che viene immaginato e detto per l'una sia o non sia in accordo con ciò che viene immaginato per l'altra, ed anche se esse siano imparentate, ecc. Certo, io lo posso stabilire – e l'assumerlo è già uno stabilire, ma allora le due fiabe si riferiscono al medesimo mondo» (p. 202). – «Nel mondo reale nulla resta aperto, esso è come è... Nessuna fantasia si trova al termine...» (p. 202). – «In ciò che è stato esposto è implicito che l'individuazione e l'identità dell'individuale, così come la possibile identificazione su di essa fondata è possibile solo all'interno del mondo dell'esperienza possibile, sulla base della posizione temporale assoluta» (p. 203).

## 8

### **Digressione: critica delle posizioni di Sartre**

A questo punto della nostra esposizione possiamo concederci una digressione sulla posizione espressa da Sartre nella sua opera giovanile dedicata all'immaginario, soprattutto perché essa ci fornisce un ottimo termine di confronto per dare maggiore forza ad alcuni aspetti caratteristici dell'impostazione che abbiamo seguito.

Fra le ragioni di questo nostro interesse vi è indubbiamente il fatto che Sartre ha fortemente posto l'accento sulla posizione di Husserl e afferma senz'altro di condurre una ricerca intorno alla «coscienza di immagine» anzitutto con l'ausilio del metodo fenomenologico. La nostra insistenza su una «descrizione fenomenologica» orientata verso il rilievo di differenze strutturali, in contrapposizione ad ogni qualificazione psicologico introspettiva, appare allora assai meno ovvia di quanto possa

sembrare ad un primo sguardo. Infatti, non è necessario andare molto lontano nella lettura del testo di Sartre per rendersi conto che ciò che egli chiama «metodo fenomenologico» e di cui rivendica la diretta ascendenza husserliana non è che il vecchio metodo dell'osservazione interna. Secondo Sartre, per introdurre il metodo basterà distinguere tra coscienza riflessa e coscienza irriflessa – ad esempio tra l'atto percettivo che ha come oggetto un albero e l'atto che ha come oggetto questa percezione. Così se il problema è quello di una fenomenologia dell'immaginazione, basterà produrre un'immagine, ad esempio quella del nostro amico Pietro e riflettere su ciò che accade nella nostra testa in quel momento. Secondo Sartre ciò che otteniamo in questo modo sono dei *dati* che egli ritiene di poter senz'altro identificare con i dati fenomenologici evidenti di cui parlava Husserl, mentre l'unica cosa realmente evidente è che si tratta proprio dei *dati dell'introspezione* – un'espressione che del resto ricorre anche nel testo come equivalente a «dati della riflessione»[1].

La distinzione tra coscienza riflessa e coscienza irriflessa ha, d'altro lato, le sue origini lontane nell'empirismo classico e ciò tanto più merita di essere sottolineato per il fatto che Sartre ritiene di dover avviare la propria ricerca con la sua ben nota critica dell'*illusione di immanenza* di cui egli vede il prototipo nella posizione di Hume. Il fatto strano è che, mentre una critica dell'illusione di immanenza può essere fatta dipendere in Husserl dalla critica del fenomenismo e del metodo introspettivo, Sartre è ben lontano dal sospettare l'esistenza di una simile connessione e procede come se l'errore dipendesse soltanto da una lettura erronea dei «dati della riflessione».

Tuttavia, poiché più che al problema filologico, siamo qui interessati ad un confronto diretto intorno ai problemi, converrà attirare l'attenzione, non tanto sulla questione del metodo, quanto su alcune conseguenze della sua applicazione.

Si rammenterà che anche noi abbiamo parlato di *quasi-osservazione*, impiegando un termine caratteristico di Sartre: la nostra intenzione era, tuttavia quella di contrassegnare non un'affinità, ma una contrapposizione. È opportuno comunque non lasciare la cosa nel vago. Il tema della quasi-osservazione è con-

nesso in Sartre alla critica dell'illusione di immanenza. Se l'immagine fosse una «percezione rinascete», allora un cubo immaginato potrebbe essere osservato nello stesso modo di un cubo percepito. Invece non lo può, e noi potremmo indicare la differenza tra il dato immaginato e il dato percepito dicendo: «L'immagine non ci insegna nulla» [2].

Nel contesto della nostra impostazione; la questione si riduce, come si è visto, ad una questione di «grammatica filosofica» intorno al verbo osservare, strettamente dipendente dalla caratteristica generale della libera posizione di un contenuto nella forma del come-se. Altrimenti stanno le cose in Sartre. Se non riusciamo a contare il numero delle colonne del Partenone nella sua immagine, ciò dipende anzitutto dalla qualità, dell'immagine stessa: essa si presenta come un contenuto sfuggente, non chiaramente articolato, che in luogo di presentarsi prospetticamente, offrendosi così ad una percezione capace di prenderla in esame, si presenta «globalmente all'intuizione», «offre in un colpo solo quello che è»[3]. L'immagine non tollera di essere vista *più da vicino*, ed anche l'immagine più chiara diventa subito labile e confusa se tento di osservarla e di venire a sapere qualcosa da essa.

È del resto già molto indicativo dell'orientamento assunto dal problema il fatto che gli esempi che ricorrono fin dall'inizio sono anzitutto esempi di immagini intese come riproduzioni mentali di qualcosa di ben conosciuto o che abbiamo visto poco fa. Ora vedo il foglio di carta bianca di fronte a me. Poi volgo la testa da un lato e cerco di immaginare *proprio quel foglio*. Sartre, in altri termini, in conformità con tutta una tradizione filosofica, considera l'immaginazione come un titolo generale, sotto il quale si possono poi distinguere, come casi speciali, le immagini memorative e le immagini nel senso di contenuti liberamente prodotti, indipendentemente da un rimando memorativo. Ma questo modo di impostare il problema dipende direttamente da una nozione dell'immaginare inteso come una specie particolare di visualizzazione. L'immagine non è altro che una *debole allucinazione*. Perciò deve avere perfettamente senso «non riuscire ad immaginare qualcosa» – altrimenti l'immaginare non potrebbe essere distinto dal pensare, dalla comprensione vuota del si-



gnificato di una parola. Le nostre osservazioni intorno all'immaginare ed al supporre non potrebbero assolutamente risultare convincenti assumendo un simile punto di vista, ma proprio per il fatto che in esso ci si attiene strettamente ad una nozione di immagine connessa alla visualizzazione, e dunque intesa come un contenuto mentale di una certa specie. Perciò Sartre non può evitare di impiegare il termine di «immagine mentale»[4], sia pure circondandolo di qualche riserva concernente i possibili equivoci dell'illusione di immanenza.

Il problema della ricerca del cosiddetto «rappresentante analogico», su cui si affaccenda l'intera seconda parte dell'opera di Sartre, sorge direttamente da questo modo di concepire l'immagine. La discussione che induce alla posizione del problema comincia con la messa in questione del rapporto istituito dall'immagine intesa nel senso di raffigurazione. Questo inizio può sembrare abbastanza curioso in un'indagine che attribuisce tanto rilievo alla critica dell'illusione di immanenza – e dunque ad una critica di una concezione secondo cui l'oggetto immaginato sarebbe da intendere come un oggetto che si trova «dentro» la coscienza. Questa critica deve naturalmente respingere la stessa concezione anche nella sua forma più debole: dentro la coscienza non vi è nemmeno una copia della cosa data in immagine. Ciò resta vero anche secondo l'impostazione di Sartre. Le immagini mentali non sono «ritratti» delle cose presenti nella coscienza. Eppure ciò non toglie che alla domanda se l'«atteggiamento della nostra coscienza» di fronte ai ritratti, alle fotografie, a ciò che noi abbiamo chiamato raffigurazioni, sia «assimilabile a quello che essa assume nel fenomeno dell'immagine mentale» [5] si debba rispondere positivamente: il ritratto costituisce così un riferimento esemplare per l'indagine di Sartre. Abbiamo qui un fenomeno visivo-percettivo, nel quale possiamo chiaramente distinguere la rappresentazione raffigurativa ed una materia che serve come sua base. Questa circostanza, che dal nostro punto di vista potrebbe essere citata proprio come una caratteristica tendente a differenziare l'una nozione di immagine dall'altra, diventa invece il tratto comune che tutte le immagini

debbono avere: ciò che caratterizza la loro *essenza*.

Prendiamo dunque le mosse dal ritratto proprio perché in questo caso, è possibile addirittura un'apprensione che isoli il momento materiale – il dato semplicemente percettivo – dal momento raffigurativo. In altri casi può accadere che questa distinzione non si presenti in modo così netto e chiaro: e tuttavia essa deve essere comunque proposta per ogni specie di coscienza di immagine, quindi anche nel caso delle immagini mentali. Qui la materia è certamente «più difficile da determinare»; ma «è evidente che anche in essa ci deve essere una materia» [6].

Lo sviluppo successivo è determinato da questo inizio. A partire di qui, infatti ci accingiamo ad esaminare diversi tipi di immagini, scelti in modo tale da esibire un progressivo assottigliamento della materia. Le considerazioni relative alle raffigurazioni ci forniscono la concezione generale secondo la quale l'immagine si dà in un atto che concerne «un oggetto assente o inesistente, attraverso un contenuto fisico o psichico che non si dà in proprio, ma a titolo di *rappresentante analogico dell'oggetto*» [7]. Quindi passiamo a considerare, dopo alcune notazioni sul segno e sull'immagine-raffigurazione, la «coscienza delle imitazioni». Il caso del mimo rappresenta un primo esempio di immagine in cui la materia è impoverita. Nell'immagine prodotta dal mimo, i suoi gesti, la sua persona, i suoi movimenti, formano la materia percettiva dell'immagine stessa. Tuttavia si tratta di una materia più povera che nel caso del ritratto perché il ruolo più importante non può essere svolto dalla somiglianza in senso letterale. Saranno allora messi in gioco contrassegni e rimandi schematici di vario tipo oltre che la capacità da parte del mimo di ridestare ciò che Sartre chiama il *senso effettivo* di ciò che viene imitato.

Un ulteriore impoverimento si ha nel caso dei disegni schematici. L'orientamento introspettivo dell'indagine diventa qui particolarmente evidente per il fatto che Sartre cerca una *spiegazione* per la formazione delle immagini, in particolare, nelle «sensazioni interne» di movimento. Per Sartre non c'è dubbio che, se prestiamo l'attenzione necessaria, nella «riflessione» che stiamo compiendo, «sentiamo ruotare i globi oculari nelle nostre orbite» [8]. Queste sensazioni, insieme alle linee del

disegno, svolgono quella funzione di rappresentanza analogica senza la quale non si darebbe alcuna immagine. Seguendo questa via, attraverso i casi dei volti visti attraverso le fiamme o nelle macchie dei muri e quelli delle immagini del dormiveglia, «ci innalziamo sempre più nella serie delle coscienze immaginative» e «la materia si impoverisce sempre più». Al punto estremo di questa serie troviamo l'immagine nel senso della rappresentazione mentale: in rapporto ad essa l'analisi fenomenologica (intesa persino come analisi introspettiva) non esibisce alcuna materia, per quanto povera e indeterminata. Questo fatto, che ci dovrebbe finalmente liberare dal problema, è invece, per Sartre il punto della «difficoltà». Da un lato non riusciamo a reperire nessun rappresentante analogico dell'oggetto, immaginato. Dall'altro sappiamo che un rappresentante analogico ci deve essere, dal momento che «l'immagine mentale non va studiata a parte» [9]. Il problema della materia deve dunque essere mantenuto: solo che esso non può essere risolto sul piano fenomenologico. Di quella difficoltà possiamo forse sperare di venire a capo proseguendo la nostra indagine sul terreno della psicologia sperimentale.

Tutto ciò sembra sufficiente per stabilire una chiara tendenza di lettura dell'opera di Sartre. Naturalmente essa non può prescindere dal punto di vista critico conseguente al nostro impianto teorico interamente diverso. Nello stesso tempo, l'efficacia eventuale della critica rappresenterebbe una sorta di conferma indiretta dall'impostazione che abbiamo proposto.

A questo scopo potrebbero naturalmente essere richiamati numerosi altri aspetti della tematica di Sartre, ed in particolare meriterebbero di essere discussi proprio quegli aspetti che sembrano portare molto vicino alle nostre tesi. Ad esempio, anche in Sartre si presenta la tematica della indeterminazione temporale e dell'individuazione. Già nel trattare della «coscienza delle imitazioni» egli parla di una *indeterminazione fondamentale* delle immagini [10]. Ed accenna al fatto che di questa indeterminazione «ce ne dovremo ricordare quando, più oltre, studieremo le immagini mentali» [11]. Ma egli allude qui al fatto che le qualità della persona imitata non possono che presentarsi, nella ricreazione imitativa operata dal mimo, in un modo relativamente va-

go e fluttuante. Tanto più questa indeterminazione dovrà ripresentarsi nel caso delle immagini mentali: qualunque cosa funga qui da rappresentante analogico, certamente essa non potrà avere la consistenza di un'esteriorità concretamente percepibile. A ciò Sartre ricollega la mancanza di un'individualità autentica degli oggetti immaginativi: questi oggetti sono «fantasmi», sono oggetti «ambigui», «sfuggenti», «in parte loro stessi e altra cosa...» [12].

Io credo che non ci si debba sorprendere se nonostante la critica iniziale dell'illusione di immanenza, una filosofia dell'immagine che la propone anzitutto come una debole allucinazione, finisca con l'attribuire ad essa – parlando di continuo della «povertà essenziale», dell'«ambiguità», dell'«opacità» delle immagini – caratteri di vaghezza e di labilità in un senso non molto diverso da quello in cui sono stati teorizzati dalla tradizione empiristica.

Ma naturalmente non possiamo concludere la nostra digressione passando sotto silenzio il punto in cui la posizione di Sartre si approssima alla costruzione di un vero e proprio sofisma che è destinato peraltro ad avere una fondamentale importanza nelle conclusioni dell'opera e nel passaggio alla tematica esistenzialistica. Esso trova formulazione in ciò che Sartre indica come *terza caratteristica* della coscienza di immagine questa *pone il suo oggetto come un nulla* [13]. Prendiamo le mosse dall'affermazione generale secondo cui «all'esistenza di un oggetto per la coscienza corrisponde noeticamente una tesi o posizione di esistenza», per sottolineare che «la tesi della coscienza immaginativa è radicalmente diversa dalla «tesi» di una coscienza realizzante» [14]. Ma il fatto è che, secondo Sartre, si tratta pur sempre di una tesi; e la «differenza radicale» consisterebbe in questo: nel primo caso vengono poste realtà, nel secondo irrealità. Ecco allora che «l'immagine dà il suo oggetto come un nulla d'essere» [15]. «“Ho un'immagine di Pietro” equivale a dire non soltanto “non vedo Pietro”, ma anche “non vedo nulla”» [16]. Il sofisma sta proprio in queste pretese equivalenze di senso. Per dipanarlo bastano certamente le poche cose che abbiamo osservato in precedenza: immaginare qualcosa non ha affatto il senso di *porre* qualcosa che non c'è. Immaginare Pietro non è una sorta di giudizio implicito sull'assenza di Pietro.

Tanto meno possiamo dire, quando immaginiamo Pietro, di non vedere nulla.

I filosofi sono talvolta simili a selvaggi – diceva Wittgenstein – che ascoltano parlare gli uomini civili senza capirne il linguaggio e di conseguenza fanno strane congetture [17]. Gli uomini civili siamo naturalmente tutti noi, quando non filosofiamo (come selvaggi). Ed allora, in quali circostanze noi, uomini civili, diremmo di non vedere nulla? Io penso: quando qualcuno, all'improvviso, spegne la luce.

Invece, quel sofisma permette a Sartre di elevarsi ben al di sopra di queste piattezze per preparare le enfasi conclusive della coscienza che pone il Nulla – che andrà scritto, alla fine, proprio così, con la lettera maiuscola; le enfasi sull'immaginazione come «condizione di possibilità di una coscienza in generale» [18]; il passaggio, infine, a partire da una tematica che avanza in più di un punto la pretesa di volersi attenere al procedere sicuro dell'indagine psicologica, ai motivi esistenzialisti che saranno alla base de *L'Essere e il Nulla*.

## 9

### **Passaggio ad un nuovo ambito di problemi: l'immaginabilità dell'immaginazione**

#### **Una diversa accezione del termine «immagine»**

#### **Richiamo all'associazione delle idee**

#### **Introduzione della nozione di sintesi immaginativa**

L'immaginazione produce immagini. Ma fin qui con «immagine» abbiamo sempre inteso soltanto il correlato di un atto immaginativo. Tutti i nostri argomenti precedenti si aggiravano intorno ad un unico nucleo tematico: e questo era essenzialmente determinato dal riferimento dominante alle immagini in questa prima accezione.

Tuttavia l'immaginazione produce immagini anche in un altro senso, che deve essere nettamente distinto dal precedente e che è portatore di una tematica volta in tutt'altra direzione. Nella terminologia relativa all'immaginazione, non disponiamo sol-

tanto dell'aggettivo «immaginario», ma anche dell'aggettivo «immaginoso». Potremmo dire allora che la tematica sviluppata fino a questo punto aveva a che fare con l'*immaginarietà* dell'immaginazione piuttosto che con la sua *immaginosità*. Per questo motivo, il nostro esame ha dato un rilievo centrale alla neutralizzazione delle posizioni d'essere, e dunque all'indeterminazione temporale, come caratteristica dominante dei contenuti immaginativi come tali. Con ciò si metteva in risalto l'immaginazione in quanto facoltà che supera la dimensione sintetica dell'esperienza sensibile. La possibilità di formare contesti nell'ambito dell'immaginazione rinvia essa stessa ad un'acontestualità di principio.

Se ora consideriamo l'*immaginosità* dell'immaginazione il quadro stesso del problema muta completamente. Spesso ci accade di fare uso di *espressioni* immaginose: il nostro richiamo dunque è diretto anzitutto a certi determinati fatti linguistici, che possono del resto essere di genere molto vario. Tuttavia non è ad essi che intendiamo dedicare la nostra attenzione. Questo richiamo ci serve solo come un modo di introdurre la nostra nuova tematica. Le espressioni immaginose si chiamano così perché *contengono immagini*, e basta una superficiale considerazione di esempi per rendersi conto che qui parliamo di immagini in un senso del tutto diverso dal precedente. Ciò a cui ora siamo interessati è il modo in cui si esplica la funzione dell'immaginazione in quanto produce immagini in *questa seconda accezione*.

In rapporto ad esse forse più che altrove può sembrare appropriato il mettere in questione fin dall'inizio l'«associazione delle idee»: la passione evoca il fuoco, e perciò possiamo parlare di passione ardente oppure dell'ardere appassionato del fuoco. Per quanto si possano cercare esempi più sofisticati, sembra tuttavia che alla base delle immagini, prescindendo dai loro modi di costruzione che possono essere altrettanto vari quanto sono varie le regole dell'associazione vi sono sempre nessi associativi.

Tuttavia il termine di associazione in se stesso insegna ben poco: noi ne abbiamo già fatto un uso, trattando della tematica della percezione e del ricordo un uso prudente proprio perché

esso deve essere inteso di volta in volta in modo strettamente dipendente dal quadro dei problemi che siamo andati via via considerando. Talvolta abbiamo parlato di «associazioni» per indicare le sintesi in genere, le sintesi percettive così come le sintesi che stanno alla base delle catene di ricordi oppure che danno origine ad attese percettive ed alla formazione di abitudini. Il modo di proporre il problema rendeva giustificato questo impiego e toglieva di mezzo eventuali ambiguità.

La stessa cosa accade ora nel riprendere questo tema in rapporto all'immaginazione. Potremmo parlare delle immagini, nella nuova accezione, richiamandoci senz'altro all'«associazione delle idee», ma allora abbiamo bisogno di qualche chiarimento preliminare. Infatti, se intendiamo l'associazione come una pura e semplice *giustapposizione* di contenuti secondo connessioni «motivazionali» in un senso all'incirca analogo a quello che veniva in questione nel caso delle catene di ricordi, indubbiamente ci muoveremmo in una direzione sbagliata. Più giusto sarebbe il richiamo *alla fusione* della, scena memorativa nella scena presente, che induce in essa un arricchimento di senso, senza che vi sia alcun ricordo esplicito e dunque nemmeno un effettivo rapporto di connessione motivazionale nel quale si possa chiaramente distinguere tra l'elemento motivante e l'elemento motivato.

In effetti l'immaginazione, nel suo produrre immaginoso, non opera una semplice giustapposizione di contenuti, ma una vera e propria assimilazione reciproca. Nel fuoco vediamo, in trasparenza, la passione. Nella passione, il fuoco. Per questo, dal punto di vista da cui ci disponiamo, non sarebbe molto utile mettere senz'altro avanti la *distinzione* tra un senso proprio ed un senso immaginativo nella parola che fa da veicolo all'immagine. Questa distinzione è naturalmente giusta: solo che non si vede in che modo essa possa apportare un effettivo chiarimento rispetto alla *funzione immaginativa* che è qui in opera. Infatti l'accento deve cadere sul trapassare dei contenuti l'uno nell'altro, sull'indistinzione e sulla fusione. Indubbiamente abbiamo a che fare con una duplicità: ma essa non può essere intesa come un'ambivalenza fortuita, come un divergere di significati nella

stessa parola. I significati invece *convergono nel punto in cui sorge l'immagine*. in questo punto il senso proprio diventa cangiante, e tuttavia deve essere ancora vivo, altrimenti l'immagine stessa si spegne.

Proprio perché l'unificazione avviene in questo modo, è forse opportuno riservare il termine di associazione di idee, solo alle strutture di concatenazione tra contenuti in genere, parlando invece delle immagini nell'accezione che ora prendiamo in considerazione come *risultati di sintesi immaginative*. In effetti, mentre la problematica dell'immaginarietà ci poneva di fronte al *carattere antisintetico* dell'immaginazione, la tematica dell'immaginazione pone in primo piano l'immaginazione in quanto facoltà di produrre sintesi che *solo essa* è in grado di operare.

## 10

### **Le cose della percezione in quanto sono vissute secondo una piega immaginativa**

Per cogliere la problematica elementare delle sintesi immaginative non dobbiamo considerare l'immaginazione che unifica idee fluttuanti nel nostro universo mentale. Dobbiamo invece rimettere in questione il rapporto tra il terreno della percezione e quello dell'immaginazione. Fin qui abbiamo insistito soprattutto su un'eterogeneità di principio che esclude il sussistere tra l'uno e l'altro di qualunque punto di intersezione. Tuttavia, proprio al fine di chiarire la nozione di sintesi immaginativa e di mostrarne alcune, articolazioni problematiche diventa importante considerare le cose che ci stanno intorno in quanto non sono semplicemente percepite e poste come sussistenti in se stesse, ma in quanto sono vissute secondo una *piega immaginativa*.

Pensiamo alla situazione del discendere in una cantina. Può darsi il caso che nel discendere si provi un lieve senso di inquietudine. Un certo disagio: anzi, forse, soltanto passando dinanzi alla porta che conduce ad essa.

Se dovessimo in qualche modo spiegare le ragioni di questo disagio, parleremo forse dell'oscurità della cantina; delle sue



pareti umide e viscide, del fatto che essa si trova sottoterra e di altre cose ancora.

Ma che ragioni possono essere queste? Di una cosa possiamo elencare le proprietà, ma esse non possono fare altro che circoscriverla attraverso le determinazioni di cui consiste e che possono essere constatate. La cantina è oscura. E con questo? Ammettiamo allora che l'immaginazione deve svolgere qui un qualche ruolo. Ma sarebbe evidentemente un errore presentare le cose come se passando davanti alla porta della cantina ci immergessimo in strane fantasticherie. In realtà non accade nulla di tutto questo. La differenza del punto di vista che ora abbiamo adottato e che ci consente di mettere in rilievo un altro aspetto della tematica dell'immaginazione appare qui dal fatto che, se con «immaginare» intendiamo, come in precedenza un'effettiva produzione di scene immaginative, allora sarebbe giusto dire che, nel caso in questione, non stiamo immaginando nulla. Perciò vogliamo parlare piuttosto di una *piega immaginativa* che la situazione percettiva assume in quanto essa è compenetrata di immaginazione.

Se poi andiamo alla ricerca delle ragioni di quel disagio e ci richiamiamo anzitutto all'oscurità, sappiamo benissimo che non si tratta di rilevare un *dato di fatto* da cui possa derivare qualcosa. L'oscurità *pura e semplice* non spiega nulla. In questo modo vorremmo piuttosto accennare ad un *senso* da cui la cosa è tutta permeata ed in cui essa tende a dissolversi. Quella porta si apre sull'oscuro – conduce *in esso*. Perciò non si tratta di una proprietà che fissa la cosa nella sua determinatezza: l'oscurità è qui una determinazione instabile, un'«idea» che «ci viene in mente» e sulla quale si addensano in modo indeterminato altre «idee».

Ci sono dunque «associazioni»: ma ciò non significa che vi siano idee concatenate l'una all'altra e la mia mente non faccia altro che passare da questa a quella. Parliamo anzitutto dell'oscurità: ma in realtà ci riferiamo ad essa come ad una sorta di *indice di direzione immaginativa*. L'immaginazione si innesta su questo punto, ma non propone, a partire di qui, altri contenuti, spostandosi da un punto ad un altro punto. Essa invece imprime

alla cosa una *tendenza al movimento*, si impossessa di essa *per proiettarla sul piano di un dinamismo latente*. In questo modo viene imboccata la via che conduce all'immagine: la cosa si trova ora avvolta da un orizzonte indeterminato di sensi fantasmagorici, viene risucchiata in *una prospettiva immaginativa* nella quale tende a perdere stabilità e consistenza. Essa comincia a muoversi, secondo un movimento che fa tutt'uno con l'azione delle sintesi, con il peso di altre idee che si fanno sentire nella forma di un richiamo *allusivo*.

In breve potremmo dire: alla cosa viene apposto un indice di *direzione sintetica dell'immaginazione*: ed essa assume così il carattere di *valore* immaginativo.

# 11

## La funzione valorizzante dell'immaginazione

L'immaginazione sta all'origine di valori: essa fa della cosa un valore immaginativo disponendola su un *altro* piano e superando così la sua dimensione di cosa. Questa funzione *valorizzante* dell'immaginazione, che poggia sulle sintesi immaginative, spetta originalmente all'immaginazione stessa e non, può essere ricondotta ad un altro fondamento. La vecchia frase: da fatti non possono sorgere valori può ben essere rammentata a questo punto. Nessuna immagine può sorgere da un semplice. accostamento di contenuti, ma da una loro, autentica sintesi.

Alla luce di ciò vogliamo riprendere e chiarire meglio la questione che in precedenza era stata appena accennata e lasciata subito in sospenso – la questione, cioè, del modo in cui si situa, all'interno del nostro tema, la problematica dell'«associazione delle idee».

Supponiamo che ci venga proposto di giocare un gioco il cui compito potrebbe essere formulato così: io nomino una cosa e tu ne nomini un'altra, la prima che ti viene in mente. Allora può accadere, ad esempio, che io dica «cantina» ed un altro dica «tomba». Oppure che io dica «cielo» ed un altro risponda «fulmine». *Qui vediamo una connessione*. Ma può anche accadere

che io dica «cielo» ed un altro risponda «corvo». *Qui, invece, non vediamo nessuna connessione.*

Questi nostri commenti intorno al sussistere ed al non sussistere di una connessione meritano qualche riflessione. Evidentemente, in essi si distingue tra il puro e semplice «venire in mente» di una cosa se ne è data un'altra, ed il sussistere tra una cosa ed un'altra di una qualche forma di legame. Il gioco che abbiamo proposto potrebbe essere chiamato un gioco «associativo», ma questa denominazione può essere equivoca proprio perché il fatto che due contenuti siano «associati» nel senso che essi compaiano insieme nel gioco, non comporta che essi siano «associati» nel senso che siano connessi l'uno all'altro secondo un legame interno. Naturalmente possiamo senz'altro ammettere, sulla base di considerazioni compiute a suo tempo, che non sia affatto un caso se, avendo io detto «cielo», l'altro ha risposto «corvo». Anche qui si può porre il problema dei *motivi*. Noi non vediamo nessuna connessione, ma una connessione *per lui* deve pur esserci. Ci debbono essere delle ragioni in base alle quali questi contenuti sono per lui concatenati. Di esse noi non ne sappiamo nulla, ma lui potrebbe saperne qualcosa.

Sembra allora che si possa distinguere tra nessi associativi in rapporto alla cui istituzione sono determinanti le esperienze soggettive individuali e nessi associativi in rapporto ai quali il momento soggettivo può essere considerato relativamente irrilevante, poiché il contenuto stesso agisce senz'altro da motivo per il sorgere dell'altro. Anche in rapporto alla tematica delle associazioni orientata nel campo dei problemi dell'immaginazione, sembra dunque proporsi il problema di un *fondamento contenutistico*.

Altrimenti non sarebbe lecito dire, in rapporto al gioco associativo: qui non c'è nessuna connessione. Con ciò assumiamo implicitamente che il Semplice fatto che proprio il contenuto B sia «venuto in mente», essendo dato A, non è in grado di istituire tra quelle cose, considerate per quello che sono) una connessione interna. Esse sono connesse appunto solo nel gioco, e si potrà allora aprire eventualmente il problema delle motivazioni soggettive. Inversamente, se c'è una connessione, essa non può dipendere dal puro e semplice fatto che dato A, al mio amico sia

venuto in mente B. In questa faccenda il mio amico non c'entra per nulla, e la connessione dipende proprio dal fatto che i contenuti in questione sono questi e non altri.

Tuttavia, non è ancora chiaro in che senso parliamo, in certi casi, dell'insussistenza di un legame associativo. Prescindendo dalle circostanze di fatto del gioco e quindi dalle motivazioni soggettive, noi diciamo che tra «cielo» e «corvo» non sussiste nessun legame. Ma come facciamo a *saperlo*? In generale possiamo sempre immaginare un percorso che conduca dall'una all'altra «idea», interpolando contenuti intermedi, secondo una concatenazione che sia evidente di passo in passo. Sembra allora pretestuoso parlare di un fondamento contenutistico – e quindi, sia pure in un senso non troppo forte, di legami oggettivi – dal momento che siamo sempre in grado di trasformare un *elenco* di contenuti in una *catena associativa*.

Si tratta di un'osservazione che contiene molte cose giuste, anche se l'opinione che essa suggerisce secondo cui l'arbitrio domina nel campo delle associazioni è in realtà erronea. Senza dubbio, non possiamo parlare del sussistere o non sussistere di un nesso tra contenuti come se si trattasse di compiere su di essi una constatazione. Proprio il fatto che possiamo sempre *immaginare* un percorso che conduca da un contenuto ad un altro qualunque ci avverte che le cose non stanno così.

Qui il verbo «immaginare» non è affatto usato a caso. Istituito un percorso non formuliamo nessuna *supposizione*, non formuliamo nessuna ipotesi sull'esistenza di contenuti intermedi. Sostenere che vi è un fondamento contenutistico delle associazioni non significa affermare che vi sia nella nostra testa un percorso oggettivamente determinato: una sorta di geografia dell'universo in cui si aggirano le idee. Anche il parlare di una complicata rete di percorsi, come se questa rete fosse in qualche modo prestabilita, conduce ad equivoci orientati nella stessa direzione. Fa pensare al problema di una corrispondenza possibile tra i percorsi che noi istituiamo e i percorsi che ci sono oggettivamente da qualche parte, come se, insomma, i percorsi che noi istituiamo siano supposizioni che hanno, bisogno di una conferma, come se nell'istituire questi percorsi non facessimo altro che indovinare i tracciati di una carta muta.

Per questo motivo non c'è dubbio che possiamo liberamente trasformare un elenco qualunque di contenuti in una catena associativa. Attraverso l'associazione, l'immaginazione può correre a piacere da un capo all'altro dell'universo.

Ma da queste considerazioni non si può trarre una conclusione che dissolva il problema di un fondamento delle associazioni nelle cose stesse l'aspetto che vorremmo chiamare «oggettivo». Infatti, in esse si mantiene ferma la distinzione di principio tra *elenco* e *catena*. Stabilire un percorso tra contenuti qualunque non vuol dire affatto stabilire un percorso *in un modo qualunque*: non significa cioè cominciare con il contenuto A, far seguire ad esso contenuti arbitrari e, ad un certo punto, aggiungere il contenuto B. In tal caso infatti non vi sarebbe alcun percorso.

Quest'ultimo deve essere giustificato in ogni suo passo. Se consideriamo un elenco come una catena, il punto essenziale è che debbano essere postulate delle lacune. E l'interpolazione di contenuti intermedi deve soggiacere al requisiti richiesti dalla nozione di catena: se B istituisce un nesso tra A e C, non ha certamente senso asserire che tra l'uno e l'altro ci sia proprio B, come se il percorso ci fosse già e noli non dovessimo far altro che metterlo allo scoperto. Un altro contenuto potrebbe andare altrettanto bene, purché, come B, sia in grado di fungere da anello di congiunzione.

L'«associare idee» è indubbiamente faccenda dell'immaginazione. Ma se intendiamo l'associare idee nel senso ristretto che abbiamo or ora illustrato, allora dobbiamo distinguere *l'immaginazione associativa* – l'immaginazione, cioè, in quanto istituisce catene associative – dall'*immaginazione sintetica*.

Istituire una catena non è ancora la stessa cosa che produrre quella assimilazione immaginativa, quella sintesi valorizzante che noi abbiamo riconosciuto come l'origine delle immagini. La tematica della associazione, intesa in questo modo, si trova al di qua del problema della valorizzazione.

Così, nel «gioco associativo», se io dico «cantina», può darsi che un altro dica «tomba» ed un altro ancora: «morto». Ecco dunque un esempio di catena: le sue regole potrebbero essere la somiglianza, nel suo primo passo, e la continuità, nel secondo. Nell'istituire questi nessi, tutto sommato, procediamo aderendo

ai fatti. Anche la cantina si trova sottoterra. Così il sole potrebbe essere «associato» ad un occhio: essi hanno effettivamente qualcosa in comune. Per giustificare i passi di una catena possiamo talvolta ricorrere a *giudizi* autentici. Ma la tematica della neutralizzazione delle posizioni d'essere continua a essere presente, nonostante la riformulazione che essa deve subire per via della sua subordinazione al problema della valorizzazione. Valore immaginativo e posizione d'essere si trovano l'uno contro l'altra. Se attraverso la copula viene introdotta un'immagine, essa cessa di avere un senso predicativo autentico: altrimenti nessuna immagine viene introdotta.

Non basta dunque che il sole sia connesso associativamente ad un occhio: ma l'immagine comincia a vivere solo se, ad esempio, sentiamo il peso del suo sguardo, se ci sentiamo ovunque spiati da esso. Alla connessione associativa deve subentrare la sintesi pseudopredicativa dell'immaginazione: il sole è l'occhio del cielo. L'*essere* trapassa nel *valore*. E questo trapassare consiste in una vera e propria compenetrazione tra oggetti: il risultato della sintesi è un oggetto di genere interamente nuovo, un oggetto *cangiante* che è un altro da quello che è proprio perché è quello che è. Né sole, né occhio – ma l'uno e l'altro insieme, e l'uno attraverso l'altro.

Tuttavia, dopo che si è sottolineata l'irriducibilità della funzione valorizzante dell'immaginazione è importante notare che essa poggia *anzitutto* su associazioni. Una pietra è effettivamente solida, dura, pesante. La pioggia viene proprio dal cielo, bagna la terra e senza di essa i semi non germinano. Il cielo è effettivamente alto, altissimo addirittura, e luminoso. Di qui, *da fatti*, si traggono immagini.

# 12

## **La nozione dell'unità e del contrasto immaginativo Equivalenza e polivalenza di valori immaginativi Le anticipazioni dell'immaginazione**

Se consideriamo la nozione dell'*unità* e del *contrasto immaginativo*, la distanza che separa la cosa e il valore immaginativo apparirà con chiarezza anche maggiore. Come abbiamo osservato or ora, l'associazione delle idee sta in ogni caso alla base delle sintesi immaginative, anche se l'immaginazione sintetica è caratterizzata in primo luogo da una funzione di valorizzazione. Indubbiamente, in questo modo si fa valere la necessità di un appiglio della stessa funzione valorizzante nelle determinazioni materiali delle cose. È importante anche per l'immaginazione che una cosa abbia certe proprietà piuttosto che altre. Ad esse infatti essa appone i propri indici di direzione. Tenendo conto di ciò, il campo dell'immaginazione appare attraversato da direzioni di movimento che entrano in complessi rapporti di unità e di contrasto. Ovunque si fanno valere relazioni di *reciprocità* o di *equivalenze immaginative*; i contenuti valorizzati si organizzano in *sistemi di valori* definiti, nella loro unità, dalla convergenza delle direzioni immaginative. Ma può accadere anche che si diano conflitti e contrasti, modi più o meno complessi di intersezione tra sistemi di valori che rimandano a loro volta al divergere delle direzioni immaginative.

Queste tensioni interne al campo delle immagini sono un portato della stessa funzione valorizzante e in nessun modo esse possono essere ricondotte al terreno, per così dire, sottostante delle esistenze fattuali. Su questo terreno ha senso parlare dell'unità delle proprietà di una cosa solo in riferimento all'unità della cosa stessa di cui esse sono le proprietà. Vi è qui un accordo, che è tuttavia solo un accordo *congiuntivo* che rimanda all'oggettività costituita nel suo essere nella predicazione. Nella cosa coesistono queste e queste altre proprietà.

Tuttavia la cosa non entra nel campo dell'immaginazione nella totalità delle sue determinazioni concrete, Se abbiamo dato

un senso immaginativo ad uno specchio, non per questo abbiamo dato di conseguenza un senso immaginativo alla sua cornice. Qualcosa del nostro discorso sulla disaggregazione immaginativa continua a restare alla base, anche della tematica dell'operare sintetico dell'immaginazione. In rapporto all'unità della consistenza fattuale delle proprietà nella cosa, l'immaginazione opera anzitutto una *scissione* essa si appiglia ad un aspetto della cosa per risolverla in questa sua determinazione valorizzata. Tutto il resto, tutto ciò che c'è nella cosa e intorno ad essa, non conta per l'immaginazione. Oppure, se conta, allora abbiamo altre direzioni possibili di valorizzazione. Sugli aspetti della cosa, che formano in essa una unità, si aprono molteplici prospettive dell'immaginazione. La cosa si scinde nei suoi valori immaginativi.

Da questa *polivalenza* l'immaginazione può trarre profitti, mettendo in gioco questa molteplicità di prospettive in quanto esse, a loro volta, sono disposte secondo rapporti di unità e di contrasto immaginativo. Ma ciò non significa affatto che all'immaginazione quel che più importa sono proprio le determinazioni *contraddittorie* delle cose. Quasi che l'immaginazione avesse una logica sua propria che deve essere *contrapposta* alla logica dei ragionamenti. Ben pochi, parlando della polivalenza, rinunciano a speculare su di essa, ammiccando intorno con l'aria di chi accenna ad un grande mistero. Mentre è chiaro che nelle cose non vi sono affatto determinazioni contraddittorie e se parliamo di un contrasto, di una contraddizione, allora abbiamo già adottato il punto di vista dell'immaginazione. Perciò non vi è dubbio che se da un lato ha senso parlare di una logica dell'immaginazione, dall'altro non avrebbe affatto senso *contrapporre* questa logica alla logica dei ragionamenti.

Nel caso delle equivalenze e delle polivalenze immaginative, tutto si riduce al riconoscimento che la differenza nell'*essere* non può decidere nulla sull'unità del *valore* immaginativo; e inversamente, può essere solo un caso se il sussistere di un legame *di fatto* rappresenti un legame *anche per l'immaginazione*.

Può accadere, ad esempio, che una persona sia intelligente e alta di statura. Ma per l'immaginazione questa «congiunzione» si risolve nella fusione che caratterizza le sintesi immaginative.



L'intelligenza è immaginativamente inclusa nell'alta statura, e inversamente – l'una sta nelle pieghe immaginative dell'altra. E beninteso, indipendentemente da ogni. esperienza passata – nessuno, penso, vorrà sostenere che questo legame derivi di qui. In questo l'immaginazione è autenticamente *produttiva* in un senso che da un punto di vista empiristico sarebbe del tutto incomprendibile: qui infatti la tematica dell'associazione, anziché essere orientata secondo il problema della valorizzazione immaginativa, conduce ad una concezione dell'immaginazione come facoltà meramente combinatoria che ha il solo vantaggio di essere coerente con gli assunti di principio.

Talvolta simili legami assumono la forma di *attese paradossali*. Ciò che giace nella piega immaginativa viene anticipato nella determinazione valorizzata: e l'anticipazione può essere delusa o confermata. Apprezzeremo tanto più l'intelligenza di una persona se oltretutto, essa è alta. Può accadere invece che la situazione opposta ci deluda, che in essa si colga l'effetto di un contrasto [19]. Nella valorizzazione di un contenuto abbiamo in effetti a che fare con qualcosa di simile alle protenzioni della percezione. La differenza la si coglie nel risultato della conferma. Nel caso delle sintesi della percezione le conferme stabilizzano l'oggetto che si costituisce in esse nella sua identità d'essere, mentre nel caso delle sintesi immaginative la conferma assume essa stessa un carattere paradossale: da un lato essa, avviene sul piano delle posizioni d'essere, sul piano delle constatazioni e degli accertamenti; dall'altro ciò che viene constatato è anticipato soltanto come valore immaginativo. Ciò che viene *rafforzato* dalla conferma non è dunque l'oggetto nella sua identità di cosa, ma la sua appartenenza al campo dei valori immaginativi. La consistenza di fatto di aspetti che stanno fra loro in un rapporto di reciproca inclusione immaginativa consolida la sua evanescenza di immagine. Nel disagio di fronte alla porta della cantina, forse «ci attendiamo» il morto. Ma tanto più quella cantina *appartiene all'immaginario* se sappiamo che in essa è realmente seppellito un morto.

# 13

## **Riconsiderazione della tematica delle sintesi imaginative in rapporto al problema del simbolismo**

### **Una prima accezione del termine «simbolo»**

### **La differenza rispetto ai contrassegni ed alle raffigurazioni**

Vi sono vari elementi nella tematica delle sintesi imaginative che suggeriscono la possibilità di riconsiderarla dal punto di vista del problema del *simbolismo*.

Per impostare questa discussione secondo la prospettiva che qui ci interessa è utile far riferimento ad una *prima accezione* del termine «simbolo» che potremmo formulare così: con «simbolo» intendiamo un peculiare rapporto rappresentativo tra una cosa ed un'altra che ha alla sua base un nesso associativo.

In questa definizione si attira l'attenzione anzitutto sul fatto che, quando parliamo di simboli in questa prima accezione, dobbiamo essere in grado di distinguere con chiarezza da un lato la cosa che funge da rappresentante, dall'altro la cosa rappresentata. Da un lato il simbolizzante, dall'altro il simbolizzato. Ma naturalmente non ci possiamo limitare a questo: dobbiamo precisare in che cosa consista la *peculiarità* del rapporto simbolico di cui si parla nella definizione. In particolare, potremo ritenere di aver operato una caratterizzazione sufficiente ai nostri scopi se riusciremo a *contraddistinguere* la relazione rappresentativa che vogliamo chiamare *simbolica* rispetto alla relazione di *raffigurazione* ed a quella di *contrassegno*.

Dell'una e dell'altra abbiamo parlato a suo tempo, ed alcune delle nostre osservazioni debbono essere richiamate a questo punto. Di una certa figura in un dipinto possiamo dire che essa raffigura un vecchio, guardando il dipinto vediamo senz'altro di che si tratta e non abbiamo bisogno di altre spiegazioni. Nel caso dei contrassegni, invece, il sussistere di una relazione rappresentativa deve essere il risultato di una stipulazione esplicita. Se una cosa è assunta a contrassegno di un'altra, di ciò dobbiamo essere informati. La cosa stessa non ci dà, a questo proposito, alcuna informazione.

Supponiamo ora di trovarci di fronte ad un dipinto che raffigura un vecchio. E qualcuno ci informa che il vecchio, qui, rappresenta la saggezza. È un simbolo di essa. Ciò non lo avremmo potuto capire da noi. In questo dunque il simbolo si contraddistingue dalle raffigurazioni: il simbolizzante non esibisce senz'altro il simbolizzato. Deve esserci una stipulazione e prima di essa il simbolo non sussiste. Naturalmente può anche accadere che, indipendentemente da un'informazione esplicita che ci viene dall'esterno, noi giungiamo alla conclusione che una certa figura debba essere intesa come un simbolo. Può accadere, ad esempio, che la scena rappresentata nel dipinto risulti incongruente se consideriamo le figure come pure e semplici raffigurazioni mentre, interpretandole come simboli, essa mostri di avere un senso. Ciò non muterebbe tuttavia la sostanza delle cose, dal momento che quando diciamo che il rapporto simbolico deve essere il risultato di una stipulazione, e di essa dobbiamo essere informati, intendiamo essenzialmente sottolineare che il simbolizzato non si mostra senz'altro nel simbolizzante. E dunque può essere *necessaria un'interpretazione*.

Con ciò approssimiamo la relazione simbolica a quella di contrassegno. La differenza dei simboli rispetto ai contrassegni è tuttavia altrettanto netta, ed essa potrebbe essere formulata così: in rapporto a ciò che noi vorremmo chiamare «simbolo» ha senso chiedere che l'istituzione del nesso venga giustificata. Se ci viene detto che il vecchio, nel dipinto, rappresenta la saggezza, abbiamo il diritto di chiederne le ragioni. Il modo in cui si risponde alla domanda non è in realtà molto importante: infatti ciò che contraddistingue il simbolo dal contrassegno sta nel *diritto alla domanda* più che nel contenuto della risposta. Una simile domanda sarebbe infatti fuori luogo nel caso dei contrassegni, proprio perché si tratta solo di contrassegni. Con ciò questa distinzione assume indubbiamente una certa relatività soggettiva: e non converrà tentare di forzare questa relatività cercando la differenza nelle cose stesse, perché potrebbe accadere di dover rinunciare interamente ad essa.

La definizione proposta sembra dunque fornire una caratterizzazione del rapporto simbolico che è in grado di contraddistinguerlo dalle raffigurazioni e dai contrassegni. La distinzione

tra simbolizzante e simbolizzato consente di parlare di un rapporto *rappresentativo*, mentre la *peculiarità* di questo rapporto sta nel fatto che il simbolizzato non è esibito dal simbolizzante (a differenza delle raffigurazioni) e la domanda intorno alla giustificazione è in ogni caso legittima (a differenza dei contrassegni). Notiamo infine che la definizione è abbastanza ampia da comprendere sia i casi in cui il simbolizzato è astratto, come nell'esempio proposto, sia quelli in cui il simbolizzato è esso stesso concreto, come il simbolizzante.

## 14

### **I valori immaginativi come «simboli» in una seconda accezione**

Vogliamo ora rammentare i termini iniziali della discussione con cui si apre l'esposizione della «forma d'arte simbolica» nelle lezioni hegeliane sull'estetica [20].

Qui ci viene spiegato anzitutto che i simboli sono caratterizzati da due circostanze notevoli: in primo luogo, data una cosa non possiamo sapere se essa è un simbolo; ed in secondo luogo, qualora sappiamo che essa è un simbolo, non sappiamo ancora che cosa propriamente simbolizzi.

Su di ciò non si può che concordare. Abbiamo notato ora che dobbiamo essere informati – o dobbiamo comunque ricorrere a operazioni interpretative più o meno complesse – intorno al fatto che una figura in un dipinto sia soltanto una raffigurazione o anche un simbolo. Ed anche se sappiamo che un vecchio, in un dipinto, è un simbolo, dobbiamo ancora essere informati su che cosa propriamente simbolizzi. Infatti, potrebbe simbolizzare varie cose. Forse, la saggezza. Ma perché non la demenza?

Tuttavia sarebbe troppo affrettato ritenere che entrambe le osservazioni possano essere riportate entro il nostro contesto, come se Hegel avesse di mira, nelle sue considerazioni introduttive la nozione di simbolo nella nostra prima accezione. Egli pensa infatti di poter trarre da esse che la caratteristica del sim-

bolo «autentico» sia proprio la *dubbiosità* – che si traduce senz'altro per lui nell'*allusività* del simbolo, nell'intrasparenza e nell'indeterminatezza del simbolizzato.

In realtà questa conclusione non solo non sembra possa essere tratta da quelle osservazioni, ma ci può anche apparire profondamente paradossale. Così può accadere che visitando i templi di una civiltà scomparsa, notiamo la ricorrenza di una figura incisa sulle pareti, e vari indizi ci fanno sospettare che essa abbia una funzione simbolica: benché si tratti solo di un sospetto, e non sapremo per il momento nemmeno dire con chiarezza che cosa essa propriamente simbolizzi. Ma la stranezza dell'argomento di Hegel, stranezza che può essere portata sino al paradosso, sta in questo: su questa base, sulla base dei nostri dubbi, delle nostre incertezze dovremmo concludere che qui ci troviamo di fronte ad un simbolo autentico! Sembra, in altri termini, che proprio la circostanza per la quale io dubito che una cosa sia un simbolo e, eventualmente, di che cosa lo sia, divenga il motivo per asserire che essa è effettivamente un simbolo, e addirittura nell'accezione autentica del termine.

Naturalmente, se si guarda al modo in cui questo inizio viene di fatto impiegato all'interno dello sviluppo problematico hegeliano, il nostro paradosso può sembrare costruito in un modo, ad un tempo, troppo semplice e artificioso. Resta certamente il fatto che si tenta di operare un passaggio che la «dubbiosità» del simbolo non può giustificare; ma proprio questo tentativo è ricco di senso, perché tende a proporre una nozione di simbolo in cui è messa in questione la stessa struttura del riferimento rappresentativo. Attraverso la «dubbiosità», viene posta in primo piano la tematica dell'*allusività* che diventa dominante nell'esposizione delle figure fenomenologiche della forma d'arte simbolica. Perciò è in realtà già un errore il mettere a confronto le determinazioni hegeliane con la nozione di simbolo nella nostra prima accezione. Esse richiamano piuttosto la tematica della *valorizzazione immaginativa*.

Vogliamo dunque chiamare «simboli» in una seconda accezione del termine ciò che fin qui abbiamo chiamato «valori immaginativi». La differenza più rilevante, rispetto ai simboli in prima accezione sta proprio nel momento della rappresentazio-

ne. Un contenuto valorizzato non è un contenuto posto in una determinata relazione rappresentativa con un altro. Qui non possiamo distinguere tra il simbolizzante da un lato e il simbolizzato dall'altro. Sotto la presa dell'immaginazione, la cosa viene avvolta da una rete di *allusioni*. E sarebbe, un errore sia far dipendere questa allusività dalla molteplicità possibile di riferimenti rappresentativi, sia intenderla come una relazione rappresentativa il cui riferimento resterebbe indeterminato.

Ciò che invece le due nozioni hanno in comune è il rimando all'«associazione delle idee». Il simbolo nella prima accezione può sorgere dalla semplice istituzione di un nesso associativo posto nella forma di una relazione rappresentativa o dal dispiegamento in questa forma di una sintesi dell'immaginazione.

### **Annotazione**

Ecco alcune citazioni hegeliane, per confronto: «Simbolo in generale è una esistenza esterna che è immediatamente presente o data all'intuizione, ma che non deve essere presa in base a essa stessa, così come immediatamente si presenta, bensì in un senso più ampio e più universale. Quindi nel simbolo vanno subito distinti due lati: il significato e la sua espressione» (op. cit., p. 344). «Il simbolo è anzitutto un segno. Ma nella semplice designazione la connessione reciproca che vi è fra il significato e la sua espressione è un legame del tutto arbitrario» (ivi). «Diversamente stanno le cose per il segno che deve essere un simbolo» (ivi, p. 345). Nel caso dei simboli «le esistenze sensibilmente date hanno già nel proprio esserci quel significato per la cui rappresentazione ed espressione esse sono impiegate» (ivi). Così un cerchio non può simbolizzare la stessa cosa e nello stesso modo di una linea retta, ed un triangolo può rappresentare l'idea di Dio «quando si vuole dar numero alle determinazioni che la religione coglie in Dio» (ivi). Questo accordo è tuttavia solo parziale, dal momento che il simbolizzante «come l'esistenza concreta ha in sé più determinazioni attraverso cui può essere simbolo» ed inversamente il contenuto «rima-

ne indifferente nei riguardi della forma che lo rappresenta e la determinatezza astratta che esso è può egualmente essere presente in infinite altre esistenze e figurazioni» (ivi, p. 346). «Dio possiede certamente proprietà interamente diverse da quelle che possono essere colte in un numero» (ivi). Dalla possibilità per una stessa cosa di simbolizzare una molteplicità di contenuti e inversamente dalla possibilità di uno stesso contenuto di essere simbolizzato da una molteplicità di cose, Hegel pensa di poter concludere: «Di qui deriva che il simbolo, secondo il suo concetto, rimane essenzialmente ambiguo»(ivi). «In primo luogo la vista di un simbolo fa in generale subito sorgere il dubbio se una figura debba essere considerata come simbolo o no, anche se trascuriamo l'ambiguità ulteriore circa il contenuto determinato che una forma deve esprimere quando vi sono più significati di cui la si può spesso usare come simbolo mediante connessioni più remote» (ivi). «Questa mancanza di sicurezza noi la incontriamo ora non già in casi limitati, ma in domini molto estesi dell'arte, nel contenuto anzi di una materia inesauribile, quello di quasi tutta l'arte orientale. Perciò nel mondo delle figurazioni e delle produzioni dell'antica Persia, dell'India, dell'Egitto, ci sentiamo a disagio, non appena ci accostiamo ad esso. Sentiamo di muoverci tra problemi...» (ivi, p. 349).

## 15

### **Digressione: la nozione di simbolo in Freud**

È interessante notare che entrambe le nozioni di simbolo or ora introdotte possono essere utilmente richiamate in rapporto alla discussione sul simbolismo che rappresenta uno dei punti certamente non marginali di divergenza tra Freud e Jung. L'ampiezza e la portata del dibattito vanno ampiamente oltre l'ambito a cui

intendiamo attenerci. E tuttavia non vogliamo rinunciare a dirne qualcosa.

È noto che in Freud l'ammissione i simboli nei sogni si presentò particolarmente problematico, dal momento che essa per molti versi equivale ad una vera e propria messa in questione del metodo e del concetto stesso di interpretazione.

Cerchiamo di mettere brevemente in chiaro questo punto. Il sogno, in primo luogo, non solo non si presenta senz'altro come prodotto dell'immaginazione, ma nemmeno si presenta per così dire da se stesso come se richiedesse un'interpretazione. Il problema sorge invece da un atteggiamento generale nei confronti dei fatti della vita psichica che assume che ovunque in essa debbano esserci ragioni sufficienti. Se qualcosa accade, nella vita di coscienza, essa deve avere un motivo. Così di fronte al sogno possiamo reagire dicendo: ecco che cosa fa l'immaginazione senza freni! *Oppure* possiamo chiederci: come mai *proprio io* ho sognato *proprio questo*?

Possiamo considerare la forma di questa domanda come determinante non solo ai fini della posizione del problema di un'interpretazione sogno, ma anche della delimitazione del concetto di interpretazione qui in questione. In quella domanda non si avanza il sospetto che il sogno racconti in modo coperto una storia di cui si dovrebbe cercare la chiave. Essa pone invece il problema del sussistere di una connessione tra le scene del sogno e l'esperienza complessiva del sognatore.

Non si tratta dunque del fatto che la storia si presenta stravagante e strana, e proprio per questo come un enigma che chiede di essere risolto.

Talora le storie dei sogni sono effettivamente stravaganti e strane. Ma non sempre è così. Un tale, ad esempio, sogna: «Tra due imponenti palazzi c'è, un po' retrostante, una casetta le cui porte sono chiuse. Mia moglie mi accompagna per un tratto di strada fino alla casetta, sfonda la porta e poi io penetro svelto e leggero all'interno di un cortile che sale obliquamente» [21]. Ebbene, che cosa c'è qui di strano? Sono cose che possono accadere ogni giorno. Potremmo tuttavia trovare strano che proprio lui abbia sognato proprio questo.



Perciò l'interpretazione non dovrà procedere trasversalmente attraverso le scene del sogno, come se il nostro compito fosse quello di ricomporle in una unità in se stessa coerente, ma perpendicolarmente, dalle scene del sogno alle esperienze del sognatore.

Il metodo delle «associazioni libere» dipende strettamente da questa nozione di interpretazione ed ha appunto il carattere di una procedura «perpendicolare»: la storia del sogno viene segmentata, ed ogni segmento viene sottoposto al gioco delle associazioni, fungendo, da primo elemento di «catene associative», intese ovviamente in un senso più ampio di quello al quale ci siamo attenuti in precedenza. In esse non interverranno solo contenuti come tali, ma esperienze in genere, dunque ricordi di eventi passati, fantasie, preoccupazioni, timori, ecc.

Il sogno potrà dirsi interpretato se, attraverso le catene associative, si riesce a rendere ragione delle , peculiari formazioni immaginative del sogno, se cioè è stato istituito un complesso di connessioni tra il sogno e le esperienze del sognatore in modo tale che, all'interno di esso, *tornino i conti*. In questo senso, come sarebbe sbagliato ritenere che le associazioni ripercorrono all'inverso il processo di formazione del sogno, così sarebbe giusto affermare che nell'interpretazione del sogno non si fanno ipotesi.

Il noto paragone con il rebus illustra con chiarezza proprio questo aspetto. Mentre non si attaglia su un punto importante: gli elementi sulla cui base il rebus deve essere interpretato sono tutti nel rebus stesso. Di esso cerchiamo la soluzione tentando di dare congruenza ad un complesso di figure e di parole incongruenti. Nell'interpretazione del sogno bisogna invece procedere in direzione del sognatore, lasciando da parte ogni preoccupazione di congruenza interna della storia. Di conseguenza la storia stessa avrà di norma un significato di volta in volta *particolare*, e proprio per questo della sua interpretazione è, in ultima analisi, responsabile il sognatore stesso (anche se ciò può essere affermato solo in via di principio).

Le stesse procedure tipiche del lavoro onirico, ed in particolare lo spostamento e la condensazione, sono indubbiamente

da considerare come procedure generali, ma i loro prodotti sono di volta in volta *particolari* e potranno essere analizzati e risolti solo attraverso il metodo delle associazioni.

Attenendoci a questo concetto di interpretazione potremo parlare di *un linguaggio* del sogno in senso abbastanza debole. Il metodo delle formazioni oniriche sarebbe sufficientemente determinato, ma non certamente i loro materiali. Disporremo di qualcosa di simile ad una grammatica, ma nulla di simile ad un vocabolario.

Il problema muta se ammettiamo che tra le varie formazioni del sogno intervengano anche *simboli*. Naturalmente, nella stessa misura in cui distinguiamo tra contenuto manifesto e contenuto latente, potremmo dire che la storia nel suo insieme ha un significato simbolico, in un'accezione abbastanza lata e generica del termine. Tuttavia in Freud il termine simbolo» non viene impiegato così. Con «simboli» Freud intende oggetti che compaiono nel sogno in luogo di altri e come rappresentanti di essi. Ciò che li contraddistingue rispetto alle altre formazioni del sogno è proprio il fatto che metodo delle associazioni libere non è in grado, di norma, di venire a capo della loro analisi. È come se essi fossero a disposizione del lavoro onirico già provvisti del loro riferimento simbolico ed il lavoro onirico non facesse altro che impiegarli nel contesto del sogno.

Le implicazioni critiche che questa ammissione comporta sul concetto e, di conseguenza, sul metodo dell'interpretazione sono particolarmente rilevanti: ciò che tende a venir meno è, in primo luogo, proprio quella del problema dell'interpretazione che rappresenta quella *particolarizzazione* del problema dell'interpretazione che rappresenta il centro da cui il problema stesso nasce e riceve un'impostazione.

Infatti qui ci troviamo di fronte a oggetti che sembrano provvisti di un significato «permanente» o «prefissato», che è indipendente dalle esperienze del sognatore. L'analogia con il linguaggio diventa particolarmente forte: ora potremmo forse disporre anche di un vocabolario. Portando all'estremo la tendenza implicita nell'ammissione di simboli si arriverebbe a prospettare un'interpretazione «senza il sognatore», quindi un concetto di interpretazione completamente diverso, essenzialmente fondato

sulla *traduzione* di simboli. Si comprende dunque la cautela con la quale Freud circonda l'ammissione della presenza del simbolismo nel sogno e le condizioni restrittive che egli stesso propone all'interpretazione intesa come traduzione: il metodo dominante dell'interpretazione deve restare quello delle associazioni – e con ciò si ribadisce il concetto di interpretazione che deve restare dominante – mentre la traduzione dei simboli deve intervenire soltanto come «mezzo ausiliario».

Questo cenno sommario può essere considerato sufficiente ai nostri scopi. Ciò che deve essere chiaramente sottolineato è che, in ogni caso, la definizione di simbolo che abbiamo a suo tempo proposta, *in prima accezione*, è abbastanza ampia e nello stesso tempo sufficientemente precisa da comprendere l'accezione freudiana, sebbene naturalmente non ne ricopra la problematica specifica.

Benché Freud non presenti nessuna definizione esplicita di «simbolo», limitandosi ad osservare che i simboli sono peculiari «rappresentazioni indirette» che si differenziano da altre, benché non si riesca «ancora a cogliere con chiarezza le loro caratteristiche distintive»[22], tuttavia risulta dal contesto che le oscurità a cui si allude riguardano, piuttosto che il concetto stesso di simbolo, il problema della sua genesi e della sua funzione psicologica. Se stiamo invece agli esempi, essi mostrano che, comunque ne sia del suo impiego nel sogno, con «simbolo» Freud intende appunto un rapporto rappresentativo fra una cosa ed un'altra che ha alla sua base un nesso associativo. Possiamo dunque sempre distinguere con chiarezza il simbolizzante dal simbolizzato; e talvolta la base associativa è evidente di per se stessa. Quando ciò non accade, ha comunque senso il problema di una giustificazione associativa del nesso.

# 16

## Confronto con Jung

A questa posizione di Freud, Jung ne contrappone un'altra che, nonostante le oscurità da cui viene subito avvolta, può essere considerata a sua volta sufficientemente precisa. Secondo Jung, la nozione di simbolo impiegata da Freud è una nozione *impropria*. Egli dice che Freud intende i simboli «semeioticamente», cioè come puri e semplici segni [23]. Stando a Freud il rapporto simbolico consisterebbe unicamente in un rapporto elementare di riferimento in cui una cosa ben determinata sta per un'altra cosa ben determinata. Perciò non vi sarebbe una sostanziale differenza tra i simboli nel senso di Freud e, come noi diremmo, i contrassegni. Come abbiamo visto, una differenza invece c'è, e sufficientemente precisa. Ma anche il mettere in rilievo questo punto non toglie la critica di Jung, dal momento che, in tutta evidenza, ciò che egli intende criticare, nell'accezione freudiana di simbolo, è essenzialmente il suo *carattere rappresentativo*, ed indubbiamente questo è il tratto che hanno in comune i simboli e i contrassegni.

Il simbolo in senso proprio ed autentico è invece, secondo Jung, una «espressione indeterminata, anzi polisensa, che indica qualcosa di difficilmente definibile, cioè non pienamente conosciuta» [24]. Nel simbolo si manifesta «un'entità sconosciuta, difficile da riconoscere e in definitiva non mai precisabile completamente» [25]. Accanto a citazioni come queste se ne possono proporre molte altre, all'incirca dello stesso tenore. In esse vi sono due aspetti che meritano di essere sottolineati: essi si presentano in Jung in un rapporto di stretta interdipendenza che rappresenta in realtà il punto del problema.

In primo luogo vi è l'*indeterminatezza* del simbolo in essa possiamo riconoscere il tema hegeliano dell'*allusività*. E possiamo dunque richiamare la nostra nozione di simbolo *in seconda accezione*. In effetti, se consideriamo l'imponente lavoro documentario ed analitico che Jung ha compiuto in questo campo,

ci rendiamo conto che esso è orientato dall'intento non già di istituire i rappresentanti dei simboli, ma di delineare i loro campi di azione, di ricreare i percorsi e i dinamismi che connettono in forme complesse i contenuti immaginativamente valorizzati. Abbiamo qui sempre a che fare con strutture di reciprocità, con equivalenze immaginative, con varianti simboliche, dove l'equivalenza non deve essere intesa come fondata dall'identità dell'oggetto simbolicamente denotato di cui i simboli sarebbero solo rappresentazioni tra loro sostituibili, ma nel senso di quell'unità che poggia sull'inclusione immaginativa. Se si parla in questo contesto, ad esempio, della *madre* come simbolo della *materia* si intende proporre non già un rapporto rappresentativo, ma una connessione immaginativa secondo cui un contenuto sta nella piega immaginativa dell'altro. Così, in rapporto alla sfera della sessualità, ciò che conta non è il fatto sessuale, ma il suo valore immaginativo e i simboli che rinviano a questa sfera non dovranno essere intesi come indicatori di azioni corporee o di parti del corpo, ma dovranno essere interpretati secondo una portata allusiva che li riconduce ed organizza in sistemi dinamici di equivalenze e polivalenze immaginative.

Ma vi è anche un altro aspetto, ben presente nelle citazioni precedenti, che rappresenta in realtà l'avvio di una *speculazione* che la chiarificazione della nozione di valore immaginativo non dovrebbe rendere possibile. In precedenza abbiamo posto l'accento proprio su questo punto: nella valorizzazione immaginativa di un contenuto non vi è in generale alcun rapporto rappresentativo, e ciò significa tutt'altra cosa dall'eventuale indeterminatezza dell'oggetto della rappresentazione. Se riferiamo l'allusività del simbolo allo sfuggire del contenuto in una direzione immaginativa, non possiamo poi dire che *non sappiamo che cosa* propriamente il simbolo simbolizzi. Non possiamo fare di esso una cifra dell'ignoto. Jung invece insiste proprio sulla difficoltà di determinare a *che cosa* i simboli autentici si riferiscono. Insiste sul fatto che, mentre il simbolo-segno denota una cosa *conosciuta*, il simbolo autentico rinvia a qualcosa di *sconosciuto* e di *inconoscibile*. La speculazione ha inizio di qui. Il simbolo «si riferisce ad uno sfondo che resiste tenacemente ad ogni formulazione concettuale»; a qualcosa che può essere afferrata solo

se «la si considera assai di lontano, ed anche, allora soltanto sotto la forma di un'idea vaga. Perciò essa ha bisogno di un simbolo» [26].

Nulla di tutto ciò potrebbe essere affermato se ci atteniamo alla nozione di valore immaginativo così come noi l'abbiamo proposta. Le varianti immaginative non possono in alcun modo essere intese come una progressiva approssimazione ad un contenuto, che può essere comunque sempre soltanto colto di lontano, per così dire, appena intravisto. Non possiamo intrecciare in questo modo le due nozioni di simbolo: come se, dopo aver esclusa la struttura stessa del riferimento, potessimo ancora contare su qualcosa che «resiste ad ogni formulazione concettuale» a cui il simbolo autentico comunque si riferirebbe.

Seguendo questa via dobbiamo certo arrivare a concludere che *c'è effettivamente qualcosa di inconoscibile*, e proprio per questo *abbiamo bisogno di simboli*: per poter almeno alludere ad esso. L'immaginazione simbolica assume su di sé responsabilità metafisiche.

Come spesso accade, l'errore concettuale è solidamente radicato dentro un quadro ideologico: il modo in cui questa impostazione del problema si innesta nell'irrazionalismo esplicito di Jung è anche troppo chiaro, e non è necessario perciò indugiare oltre su questo punto.

Vogliamo invece dedicare un cenno conclusivo al problema dell'*interpretazione* da cui abbiamo preso le mosse. Come abbiamo visto, l'ammissione di simboli nel sogno rappresentava in Freud un momento critico in rapporto alla impostazione complessiva del problema. L'introduzione di questa diversa accezione di simbolo recide questo nodo, e il problema dell'interpretazione muta interamente. Certamente non si tratterà di chiarire il senso dei simboli andando alla ricerca degli oggetti che essi denotano. La chiarificazione del senso dei simboli dovrà essere operata ricostruendo la trama dei rimandi interni in cui ogni simbolo è intessuto. Perciò abbiamo bisogno di una conoscenza il più possibile approfondita delle immagini, delle loro possibilità di organizzazione, dei loro intrecci una conoscenza che possiamo acquisire passando al vaglio materiali attinti al mito, alla

religione, al folklore, all'arte in genere. Queste cognizioni non potranno che tornare utili, per l'interpretazione del sogno, mentre nessun aiuto ci può venire dalle «associazioni libere»: esse ci fanno probabilmente penetrare sino ai «complessi» del sognatore, ma per ottenere questo risultato basterebbero associazioni operate su materiali qualunque, – ad esempio su manifesti o brani di giornale. Ciò che ci occorre è appunto la conoscenza di un peculiare linguaggio – del linguaggio dei simboli: «Con le associazioni libere non giungerò allo scopo: è come se volessi interpretare con associazioni una iscrizione ittita» [27].

Di conseguenza viene anche abbandonata la distinzione tra contenuto manifesto e contenuto latente nell'accezione freudiana: stando ad essa, potremmo affermare che il contenuto latente non appartiene alla storia narrata dal sogno, ma al sognatore stesso. Perciò non ha senso, dal punto di vista di Freud, isolare il contenuto manifesto pretendendo di dare di esso un'interpretazione. Oggetto dell'interpretazione non è il sogno, ma il sognatore.

Altrimenti stanno le cose per Jung: certo anche per lui il sogno ha un contenuto nascosto che deve essere portato allo scoperto. Ma esso si trova nascosto nel sogno stesso, ed è nascosto unicamente dal linguaggio arcaico ed enigmatico dei simboli. Perciò il sogno può essere considerato nel suo insieme come provvisto di un senso sufficientemente generale da poter essere inteso indipendentemente dalle particolarità del sognatore. Se poi vogliamo tener conto delle circostanze di vita del sognatore, di cui siamo in qualche modo venuti a conoscenza, non dovremmo avere difficoltà a determinare questo senso in direzione del sognatore, come quando concretizziamo riferendola a noi stessi, una favola con la morale.

## 17

**Valorizzazione immaginativa e tematica dell'espressività**

La nozione di valorizzazione immaginativa può essere richiamata non soltanto in una direzione di sviluppo che conduce ai simboli ed alle immagini in genere, ma anche in rapporto al problema delle *potenzialità espressive* dei materiali percettivi.

Consideriamo, ad esempio una melodia. Essa «ci piace». La risentiremmo volentieri. Ci dice qualcosa (anche se non sapremmo dire chiaramente che cosa). La troviamo «espressiva». D'altra parte, una melodia non è altro che una *composizione* di suoni disposti secondo un certo ordine: e tra i quali intercorrono determinati rapporti. I suoni singoli di cui essa è composta, considerati indipendentemente da questo modo di composizione, potrebbero essere indicati come i suoi *materiali*. Allora potremmo chiedere: l'*espressione* – qualunque cosa si voglia intendere con essa – sorge soltanto con la melodia stessa? Oppure vi è un qualche senso legittimo in cui possiamo dire che già i suoi materiali sono carichi di espressione?

Sembra abbastanza naturale propendere per una risposta affermativa a quest'ultima domanda. Dagli stessi suoni può essere tratto un gran numero di melodie, variando le possibilità di ordinamento e i rapporti reciproci; ma sarebbe assai strano se il materiale grezzo, il materiale cioè inteso come esso si presenta prima del problema di una messa in forma compositiva, fosse in se stesso espressivamente neutro.

Ma che cosa significa questa ammissione? Restando all'esempio dei suoni, un buon filo conduttore per tentare una risposta soddisfacente ci è offerto dalle distinzioni elementari che valgono in questo campo e dalla terminologia che corrisponde ad esse. Si parla, ad esempio, di suoni *gravi e acuti*. E così anche di un *movimento* sonoro di ascesa dalla regione grave alla regione acuta.

Ed allora notiamo subito: un suono non può *essere* grave, se questo termine significa pesantezza; e nemmeno può *essere*



acuto se con ciò indichiamo l'acuminatezza di una punta. E d'altro lato come possono i suoni muoversi, e addirittura scendere e salire? Qui usiamo il linguaggio dei corpi e lo trasponiamo a cose che non sono corpi. Ci troviamo dunque di fronte ad *espressioni immaginose*.

A dire il vero, poiché si tratta di una terminologia che di fatto è in uso, prima di decidere qualcosa intorno a quelle espressioni dovremmo documentarci accuratamente sulla loro origine e sulla loro formazione. Per semplificare le cose ed anche per evitare obiezioni giustificate, vogliamo supporre che quei termini siano nostre invenzioni. Ci assumiamo così la responsabilità delle immagini contenute in essi e diamo per scontato che, al loro posto, avremmo potuto inventarne altri, e non necessariamente tali da contenere immagini.

Ad esempio, anziché di suoni gravi potremmo parlare di suoni che appartengono alla *prima regione*; potremmo indicare i suoni che stanno tra i gravi e gli acuti come suoni appartenenti alla *seconda regione* e i suoni acuti come suoni appartenenti alla *terza regione*. Un residuo di operazione immaginativa resta certo ancora appreso alla parola «regione», mentre è chiaro che le designazioni «primo», «secondo» e «terzo» possono essere considerate puramente convenzionali ed il loro modo di impiego potrebbe essere invertito. Così, invece di parlare di un *movimento ascendente*, potremmo parlare di una sequenza di suoni dalla prima alla terza regione o dalla terza alla prima secondo la convenzione prescelta. Potremmo insomma inventare una terminologia relativa alle strutture sonore che ci consenta una descrizione tecnicamente adeguata e che tuttavia sia del tutto, o quasi, priva di una portata immaginativa.

Con ciò il nostro problema riceve un risalto anche maggiore. Infatti, quando ci serviamo di espressioni immaginose intendiamo proprio descrivere *l'impressione che il suono ci fa*, e non possiamo ritenere che la pura e semplice possibilità di stabilire una terminologia immaginativamente neutra abbia come conseguenza che i suoni si presentino con la stessa indifferenza che quei termini dimostrano. La differenza, beninteso, prima ancora che immaginativa, è anzitutto semplicemente percettiva. Un'eventuale inversione della denominazione tecnica non conduce a

nessuna modificazione nelle qualità percettive dei suoni. E sulla base di una differenza percettiva si innestano diverse direzioni di movimento dell'immaginazione.

La connessione tra il problema dell'espressività dei materiali percettivi e quello della valorizzazione immaginativa risulta a questo punto del tutto chiara.

Parliamo di suoni *gravi*, e in ciò è contenuto, non un rimando semplicemente associativo alla pesantezza dei corpi, ma una vera e propria fusione immaginativa. La «gravità» si presenta come «valore di gravità», quindi come indice di una direzione sintetica dell'immaginazione. In essa è messa in questione non la *pesantezza* soltanto, ma anche, ad esempio, la *lentezza*, l'*opacità*, lo *spessore*; l'idea di qualcosa di *massiccio*, di *voluminoso*, eventualmente di *profondo* e forse anche di *oscuro*, di *tenebroso*. Tutte queste «idee» si implicano reciprocamente per l'immaginazione. Esse formano una unità immaginativa.

Lo stesso potremmo dire dei suoni che appartengono alla terza regione. Essi sarebbero per noi acuti anche se la terminologia corrente non li chiamasse così. Questo termine lo abbiamo inventato or ora, proprio perché ci sembra che questa acuminatezza si addica ad essi, nello stesso modo in cui la gravità ai suoni della prima regione. Ed anche in questo caso si tratta per noi di un vettore immaginativo: in questa stessa direzione potremmo trovare la leggerezza, la velocità, la trasparenza, la sottigliezza, la chiarezza, la luminosità, ecc.

Ed allora è del tutto logico che si parli del movimento dal grave all'acuto come di un movimento di *ascesa*. Il luogo della gravità, per l'immaginazione, si trova *sotto*, e *non sopra*; così il luogo della sottigliezza è, della leggerezza è lo stesso luogo della luce: si trova in alto e non in basso. Il nostro spazio sonoro si presenta così articolato in una zona inferiore, che sta sotto che è pesante ed oscura; una zona intermedia, vorrei dire, grigia, ed infine una zona superiore, che sta in alto, ed è leggera e lucente. Queste caratterizzazioni qualitative rimandano ad una valorizzazione immaginativa ed è essa che conferisce al materiale una capacità espressiva. Questa espressività fa tutt'uno con la *capacità allusiva del materiale*. Nel materiale vi è un'immaginazione *nasosta*.

A questo punto sarebbe forse il caso di chiedersi se con tutto ciò non siamo andati oltre i limiti prescritti dalla nostra stessa impostazione di metodo. Abbiamo preso le mosse da considerazioni relative ai modi di descrivere verbalmente i suoni ed abbiamo ammesso esplicitamente, al di là di ogni considerazione relativa agli impieghi correnti dei termini, la presenza di immagini. Perciò se si obiettasse che la terminologia non ha nulla a che vedere con i fatti stessi, questa obiezione sarebbe certamente tolta dal modo stesso di impostare il problema. Tuttavia, anche se ammettiamo che queste parole rendano in qualche modo l'impressione che il suono ci fa, questo rimando dal linguaggio all'esperienza evidentemente non può garantire nulla in rapporto ad una possibile generalizzazione. Lo stesso parlare di un'«impressione» non è forse equivoco? Si allude qui ad un modo di «vivere», di «sentire» il suono: ad un *sentimento del suono*. E qui entriamo indubbiamente nell'ambito delle relatività soggettive. Altri potrebbero «sentire» i suoni in modo del tutto diverso, addirittura opposto. E se ammettiamo che il linguaggio possa essere talora uno specchio dell'esperienza, ciò potrebbe alla fine giocare a sfavore di quanto andiamo sostenendo: se noi riteniamo che la parola «grave», intesa nella sua portata immaginativa, si addica ai suoni della prima regione altri potrebbero ritenere che essa si addica molto meglio ai suoni della terza regione. Si potrebbe allora concedere che il problema della espressività riconduca a quello della valorizzazione immaginativa. ma le direzioni della valorizzazione debbono essere lasciate interamente aperte. Se consideriamo una simile osservazione dal nostro punto di vista, non è difficile prevedere in che modo reagiremmo ad essa. Naturalmente non potremo che essere lontani dal negare l'apertura delle direzioni di valorizzazione. Tuttavia, la nostra insistenza sulla base associativa delle sintesi immaginative, il modo in cui abbiamo presentato in questo contesto la tematica della associazione delle idee mostra che in realtà non saremmo affatto disposti ad operare quella dissoluzione delle *resistenze del materiale* che è insita in un atteggiamento storicistico-empiristico coerentemente sviluppato. I dati percettivi non sono mai informi nemmeno se li consideriamo dal punto di vista dell'immaginazione. Un contenuto qualunque non può essere

valorizzato in una direzione qualunque. All'apertura delle direzioni di valorizzazione deve essere imposto, per così dire, un preciso limite inferiore. E di fronte ad un atteggiamento che toglie ogni limite, tenderemo a ribadire il nostro *oggettivismo fenomenologico*: a mettere l'accento sul fatto che, la stessa natura fenomenologica del suono pone il suono stesso come sfuggente sul piano immaginativo proprio in *quella* direzione. Come se potessimo dire: questi suoni sono proprio pesanti, quegli altri invece sono proprio svelti e leggeri: anche se sappiamo benissimo che ci troviamo di fronte ad una specie di imbroglio.

### **Annotazione**

1. All'argomento dei suoni gravi e acuti Stumpf dedica un'interessante ed ampia discussione nel § 11 della sua *Psicologia del suono* (op. cit., I, pp. 189-226). In esso si pone il problema se il «simbolismo spaziale» che talora viene impiegato per indicare queste differenze sia «dato immediatamente nel fatto sonoro» oppure se si tratti di «qualcosa di estrinseco». Dopo aver notato che non è qui in questione l'impiego di relazioni spaziali ad uno scopo puramente illustrativo, e nemmeno dell'applicazione estrinseca di modelli di rappresentazione spaziale (come nel caso del «corpo cromatico» che è soltanto una «escogitazione teorica»), Stumpf discute in modo dettagliato vari esempi di usi linguistici (pp. 192-199), giungendo alla conclusione, che nessuno di essi sembra potere provare l'«accidentalità» dell'associazione. Piuttosto occorre riconoscere che vi sono caratteristiche ben determinate nel fenomeno sonoro che sono tali da motivare la possibilità di immagini spaziali. Ai suoni gravi, ad esempio, viene riconosciuta una minore levigatezza o brillantezza rispetto ai suoni acuti, e nello stesso tempo una maggiore estensione. Essi si muovono con difficoltà, sono in certo senso, proprio perché più estesi, anche più lenti e pesanti. A ciò si aggiunge una maggiore difficoltà di differenziazione percettiva. «Soprattutto per questo motivo la pratica musicale fa procedere il basso non solo lentamente ma

anche a larghi passi, disponendo i pedali e altre note tenute preferibilmente nella regione grave, gli sviluppi cromatici e simili nella regione acuta» (p. 220). Per indicare questi caratteri Stumpf parla di un sentimento del suono (*Tongefühl*) (p. 202) che tuttavia egli considera essenzialmente come un dato di fatto psicologico, piuttosto che da un punto di vista puramente fenomenologico. Di conseguenza egli tende a porre l'accento sulla soggettività del sentimento del suono ed a demandare la sua determinazione ad accertamenti di ordine sperimentale.

2. Un altro buon esempio per illustrare il nostro tema è rappresentato dalla distinzione tra consonanza e dissonanza. È ormai diventato un luogo comune affermare che questa distinzione rimanda a relatività storico-culturali e che essa non ha dunque nessun fondamento nelle cose stesse. Ma in realtà, quando si fanno affermazioni come queste occorre prestare attenzione a non confondere due piani nettamente diversi di discorso. In generale, attenendoci ad un terreno fenomenologico, ciò che sembra possibile affermare è solo che questa distinzione potrebbe risultare in certi casi relativamente indeterminata. Se adottiamo il criterio di istituite la nozione di consonanza e di dissonanza sulla base della maggiore o minore difficoltà di discriminazione della molteplicità di suoni nell'accordo (Stumpf), non vi è dubbio che accanto ai casi estremi nei quali la difficoltà di discriminazione è massima, come nel caso dell'unisono o dell'accordo di ottava, oppure minima, come nel caso dell'intervallo di seconda, vi saranno casi intermedi, e dunque casi di relativa indeterminazione. Questa relatività riguarda tuttavia il materiale percettivo e, sia nei casi estremi come nei casi intermedi, possiamo parlare di una tipicità che caratterizza il materiale percettivo e in rapporto ad essa possiamo proporre differenze che riguardano il nostro modo di sentire tanto poco quanto riguardano il nostro modo di vedere il fatto che certe figure ci si presentano come triangolari piuttosto che come quadrate o grosso modo

circolari. Proprio per questo ha indubbiamente senso affermare che l'indice di valorizzazione immaginativa non può essere affatto indifferente nell'uno come nell'altro caso. L'effetto espressivo che si può ottenere con una consonanza non lo si può ottenere con una dissonanza – questo sembra ovvio, eppure merita qualche riflessione. Infatti, se è così, nell'affermare la storicità di quella distinzione, e quindi in primo luogo la sua relatività soggettiva, dobbiamo essere più precisi. Già la via seguita da Schönberg, che all'inizio del suo Manuale di armonia impiega la teoria degli armonici per mostrare che la dissonanza non è altro che una «consonanza più lontana», così da difendere (in nome della consonanza!) i diritti al suo impiego libero da restrizioni, può far inclinare nell'errore di ritenere che non sussista qui alcuna differenza percettivo-immaginativa che non sia riducibile ad un dato di fatto culturale. Invece non bisogna confondere le diversità intrinseche del materiale, che fondano suggestioni immaginative altrettanto intrinseche ad esso, con problemi di tutt'altro genere relativi all'accettabilità di questo o quel modo di composizione di suoni come mezzo di espressione. Del resto lo stesso Schönberg, nel suo Manuale, è ben cosciente di questa differenza dal momento che è molto lontano dall'attenersi alle conseguenze di quello spunto iniziale, per orientarsi invece secondo una tendenza accentuatamente strutturalistica che cerca ovunque di giustificare le regole dell'armonia classica nelle legalità interne del materiale sonoro.

# 18

## **I pensieri che orientano l'immaginazione**

**Alle spalle dell'immaginazione vi debbono essere altre istanze**

**Discussione di un esempio: le suggestioni immaginative del punto**

**Kandinsky e Klee**

La possibilità di mettere in questione la tematica della valorizzazione immaginativa in rapporto ad una trattazione, sia pure iniziale, dell'espressività dei materiali percettivi mostra indubbiamente che nella impostazione del problema ci siamo mossi in una direzione densa di implicazioni e di possibilità di sviluppo. Nell'arricchimento immaginativo indotto sul dato percettivo nessuna immagine intesa come risultato di sintesi immaginative viene effettivamente prodotta. Ma la valorizzazione immaginativa sta alla radice della potenzialità espressiva dei materiali percettivi così come della produzione di simboli. In entrambi i casi il contenuto viene colto secondo «protenzioni» in un senso affatto nuovo, che non rinvia ad integrazioni che irrigidiscono la cosa nella determinatezza chiusa del suo essere, ma la aprono nelle direzioni dell'immaginazione.

In coerenza con la nostra impostazione di principio è per noi importante insistere sul fatto che questa animazione immaginativa del dato non venga intesa come una sorta di proiezione estrinseca, ma scaturisca dal suo interno, come se in esso fosse nascosto un potenziale di immagini che debbono essere attualizzate.

Eppure se io segnassi *un punto* su questo foglio di carta e vi chiedessi di mettere allo scoperto le immagini che sono nascoste in esso, probabilmente vi guardereste *intorno disorientati*. Ed è giusto che sia così.

Infatti noi non siamo motivati da alcun *intento* espressivo. Nessun *pensiero* ci attraversa la mente che sia in grado di *orientare* l'immaginazione.

Finora si è taciuto su questo punto essenziale: nessuna considerazione del materiale puro e semplice può offrire all'im-

maginazione quell'orientamento di cui essa ha bisogno per cominciare ad operare. Abbiamo assunto tacitamente un punto di vista secondo cui i processi di valorizzazione sono comunque in corso: allora è abbastanza naturale arrivare a sostenere Che, considerando i materiali, si riesce a rendere conto dei modi in cui quel processi sono stati effettuati. Ma se qualcuno ci avesse polemicamente fatto notare fin dall'inizio che per rendere conto di quel disagio che può accadere di provare di fronte alla porta della cantina non basta parlare di cantine, noi gli avremmo dato pienamente ragione. Vi deve essere una *intelaiatura di esperienze che* determina il fatto stesso che proprio qui l'immaginazione ha potuto far presa.

Un momento irriducibilmente soggettivo finisce dunque con il rivendicare tutti i suoi diritti. Ed insieme ad esso riprende i suoi diritti il fattore storico che le nostre considerazioni pongono a distanza solo per dare ad esso, nel luogo giusto, tutto il suo risalto. In rapporto al nostro problema ciò non significa soltanto che l'immaginazione non opera nel vuoto e nemmeno semplicemente che si deve dare un ampio spazio alle relatività soggettive; ma significa soprattutto che essa non può essere concepita come una facoltà chiusa in se stessa, che comincia da se stessa per ritornare continuamente in se stessa. Vi sono *motivi ed intenti che* orientano l'immaginazione: ed essi debbono trovarsi tutti *al di fuori di essa*, per così dire alle sue spalle.

Lo sfondo a partire dal quale l'immaginazione diventa attiva ed eventualmente si dirige sul materiale per realizzare scopi espressivi non può essere fatto a sua volta di fantasie. Alla sua base vi sono altre *istanze*, nelle quali anch'essa si misura con la nostra realtà e di fronte alla quale essa *prende posizione*. In questo consiste anzitutto la dimensione storico-soggettiva dell'immaginazione.

Noi tenteremo di mettere a fuoco questo aspetto tanto importante del nostro problema, riducendolo ad una dimensione microscopica.

Abbiamo chiesto all'inizio: quali sono le direzioni immaginative di un punto? In che cosa consiste la sua espressività, ammesso che ne abbia una? Come abbiamo osservato, quella domanda era sbagliata. Ad essa non ce la siamo sentiti di dare



una risposta. Non ci viene in mente nulla.

Ma proprio sul *punto* possiamo documentare le immaginazioni esplicite di due grandi artisti del nostro tempo. Vogliamo perciò realizzare un breve confronto.

«Il punto geometrico» così dice Kandinsky all'inizio del suo libro intitolato *Punto, linea, superficie* «è un ente invisibile. Esso deve essere definito anche come un ente immateriale. Dal punto di vista materiale, il punto equivale ad uno zero. In questo zero sono però celate varie proprietà umane. Ai nostri occhi questo zero – il punto geometrico – è associato alla massima concisione, ossia al massimo riserbo, che però parla» [28].

Si attira dunque l'attenzione anzitutto sulla *immaterialità* del punto. L'avvio è rappresentato dal punto *geometrico*: ma questo riferimento è naturalmente già proposto all'interno delle ambiguità di una dimensione immaginativa. Se ci disponessimo effettivamente dal punto di vista della geometria, non avremmo certamente particolari ragioni per caratterizzare il punto come «invisibile»: nella geometria, infatti, non abbiamo a che fare né con entità visibili, né con entità invisibili, ma con entità *astratte*. Tuttavia, proprio il punto considerato in questa astrazione suggerisce a Kandinsky questa prima transizione immaginativa: poiché il punto è inesteso, esso non, deve essere considerato anzitutto come una entità percepibile su un foglio di carta. Esso è invisibile, dunque immateriale.

A questa prima transizione dell'immaginazione, ne segue immediatamente un'altra: la massima *concisione* del punto, il suo *riserbo*. L'*immaginazione* si sposta qui dalla geometria al linguaggio: o meglio, al «luogo» che il punto occupa nel linguaggio. Se con *linguaggio* intendiamo il *discorso vivente* – e non la scrittura – allora il punto certamente *non appare* in esso, non occupa nessun luogo. E tuttavia appartiene al linguaggio, come *silenzio* della parola in mezzo alle parole. Ciò che nella *scrittura* rappresentiamo con un punto, quindi con un segno materialmente percepibile, è invece, nel discorso vivente, il suo *respiro*. Nella scrittura il punto si materializza e diventa «un segno usato in modo pratico, recante in sé l'elemento pratico-funzionale che noi impariamo da bambini». Una *cosa* dunque che abbiamo imparato ad usare così. «Io vado al cinema» Dopo

«cinema» devi mettere punto. E perché? Perché si fa così: perché in questo modo si separa una frase dall'altra. Il punto serve a questo: per indicare che la frase è terminata. – E noi mettiamo punto. Questo segno è pratico, svolge una funzione. Ed ora nel punto non è rimasto più nulla di ciò che esso era nel discorso vivente: la sua anima silenziosa, il suo respiro. Dal discorso vivente alla scrittura, il *simbolo* si è degradato a *segno*: «Il *segno* esterno diventa una abitudine e vela il suono interiore del *simbolo*. L'interiorità viene murata dall'esteriorità»[29].

I pensieri che orientano l'immaginazione cominciano così a farsi avanti. Il punto invisibile e immateriale, la cui origine si trova nel discorso, di cui esso è il respiro, diventa una figura concentrata, un simbolo della vita interiore, di una spiritualità che non può che essere compromessa non appena entra in rapporto con l'esteriorità delle cose, con i loro valori pratici, con l'utilità in genere. A loro volta questi pensieri contengono una precisa *presa di posizione*. Così, poco oltre, leggiamo: «Siamo assoggettati mortalmente all'elemento pratico-funzionale». E questo è *giudizio sull'epoca*. Ovunque, oggi, l'interiorità è murata dall'esteriorità.

E questo giudizio sull'epoca si ribalta anche nella delimitazione dei compiti e della concezione della pittura. Anch'essa deve contribuire alla riacquisizione dei valori della spiritualità contro il materialismo dominante. Il primo passo dell'immaginazione deve consistere allora nella liberazione del punto dalla scrittura e nella sua proiezione nel libero spazio del mondo pittorico in cui il punto può essere considerato «in se stesso» e il suo simbolismo spirituale può dispiegarsi in tutta la sua autonomia.

Cerchiamo così di impiegare il punto, ancora racchiuso nella frase scritta, in modo antifunzionale, antipratico. «Oggi io vado. Al cinema.» Ma qui il punto ha ancora la funzione di una sottolineatura enfatica. «Oggi io. Vado al cinema.» Non basta ancora. Si potrebbe pensare ad un refuso, ad un segno di interpunzione usato in modo sbagliato. Ed allora scriviamo il punto sopra, sotto la frase, in un luogo qualunque del foglio. Cancelliamo addirittura la frase.

Ora il punto campeggia sul foglio di carta, comincia a vi-

vere unicamente nella sua densità espressiva. Le immagini iniziali possono essere riprese e sviluppate in tutta la loro ricchezza di richiami. La silenziosità del punto, la sua riservatezza, diventa *introversione*. Il punto è chiuso in se stesso. Perciò potremmo dire che è «concentrico». Quindi anche essenzialmente statico, privo di dinamismo. Esso non presenta «la minima tendenza al movimento, in nessuna direzione, né orizzontale, né verticale». Il punto «non avanza né retrocede». In questo è simile al quadrato. Nella staticità del punto la dimensione temporale tende annullarsi: «L'elemento tempo è quasi totalmente escluso dal punto»[30].

Eppure basta che i punti si moltiplichino sul foglio perché questa latenza espressiva muti interamente di segno. Nella semplice ripetizione del punto sorge già un ritmo: qui il punto è battito, pulsazione, come la percussione breve del tamburo o i «colpi di becco di un picchio in natura»[31]. Ed ancora: agglomerati di punti: ammassi stellari. Una tempesta di sabbia nel deserto: un immane scatenamento di punti. Oppure: nel punto, la tensione di un movimento raggiunge il suo estremo accumulando in esso la forza da cui il movimento è scaturito.

Per Kandinsky il punto è anzitutto *conciso*; per quanto poi ci allontaniamo da questa immagine iniziale, tuttavia, è essa che conferisce senso all'intero percorso immaginativo successivo.

Per Klee, invece, il punto è anzitutto *grigio*. Questa differenza manifesta in una enorme concentrazione e condensazione tutta la differenza tra l'uno e l'altro autore.

Ciò che colpisce è in primo luogo il *riferimento cromatico*. Fin dall'inizio, Klee pensa al possibile colore del punto [32]. E naturalmente qui non si tratta del colore vero e proprio, ma del colore che il punto *deve avere per l'immaginazione*. Il grigio, abbiamo detto. Ma per rendere conto di questa determinazione immaginativa dobbiamo immergerci in una dimensione «metafisica». Cominciamo, cioè, ad interrogarci sulla contrapposizione tra il *cosmo* ed il *caos*. Del caos potremmo proporre un'immagine. Ad esempio, questa:



Un confuso e inestricabile agglomerato di linee. Ma in questo modo della rappresentazione, vediamo anche in che senso questa idea del disordine, di ciò che è confuso e caotico, sia una idea indiretta e «inautentica». In essa il cosmo è presupposto: l'universo in quanto attraversato da un ordine. Il disordine è qui soltanto un'antitesi.

In realtà possiamo, formarci anche un'altra idea del caos: non come ciò che sorge dalla rottura di un ordine, ma come ciò che sta prima dell'ordine stesso, prima della differenza, ed all'origine di essa. Questo caos primigenio è certamente qualcosa di «imponderabile e incommensurabile», di «inconcepibile» – e tuttavia anche per esso disponiamo di una rappresentazione. Il *punto* può essere il suo *simbolo* [33].

Il punto allude al caos inteso come *indistinzione e indifferenza primigenia*. L'immagine che comincia a diventare dominante è quella del punto come *origine*.

Anche qui, come in Kandinsky, vi sono richiami all'astrazione del punto, al punto geometrico nella trasvalutazione compiuta dall'immaginazione. Questi richiami hanno tuttavia un significato diverso. Ciò che ci colpisce è *l'assenza di dimensioni del punto*: dunque il suo essere «qualcosa che è nulla» o un «nulla che è qualcosa», la «contraddittorietà» del punto, il suo essere sospeso tra il «divenire» e lo «svanire». Ma esso è privo di dimensioni anzitutto perché è *origine delle dimensioni*. Non

appena un punto diventa visibile, non appena esso è posto anche le dimensioni sono poste. L'ordine ha preso vita: sopra, sotto, a destra, a sinistra. Davanti. Dietro. Il punto come origine è qui proprio il punto origine delle coordinate cartesiane, benché naturalmente sottratte al contesto idealizzante della geometria e riferite ad un soggetto concreto che guarda. Il punto orienta lo spazio, e perciò ha carattere di centro. «Una volta stabilito», il punto «trapassa nella sfera dell'ordine» [34].

Ma perché il punto deve essere grigio?

Perché dimensioni cromatiche e dimensioni spaziali fanno tutt'uno. Lo spazio è colore. Le direzioni dello spazio sono direzioni del colore. Sopra, in alto: «verso il bianco»; sotto: «verso il nero»; a sinistra: «verso l'azzurro»; davanti: «verso il verde e il giallo» e così via. Ed *al centro* deve esserci proprio il grigio: perché il grigio «non è né bianco né nero, ovvero perché è sia bianco che nero. È grigio perché non è né sopra né sotto, ovvero perché è sia sopra che sotto. Grigio perché non è né caldo né freddo, grigio in quanto punto adimensionale, in quanto punto tra le dimensioni»[35].

Così procede la fantasia di Klee sul punto: essa, come in Kandinsky, prende l'avvio dal punto come entità percettiva su cui pesa ambigualmente l'idealità astratta del punto geometrico: ma si sviluppa poi in un'immaginazione metafisico-cosmogonica che tuttavia non abbandona nemmeno per un istante il materiale stesso come materiale concreto che deve essere inserito in un progetto espressivo.

Questa differenza risulta particolarmente chiara proprio là dove le immagini sembrano comuni. Il punto viene detto «concentrico» anche in Klee [36]. Ma questo termine che, geometricamente parlando, è privo di senso, ha ora tutt'altra portata immaginativa. Ora non si tratta dell'introversione del punto, del fatto che il punto è chiuso in se stesso: l'immagine dell'introversione, in Kandinsky, è solidale con quella della taciturnità e della riservatezza. In Klee invece l'immaginazione non si orienta in primo luogo verso le proprietà umane del punto: ciò che viene subito colto è invece il *prendere forma* di uno spazio a cui il punto dà origine in quanto ha «valore di centro». Su questo

«valore» si addensano le immagini della latenza primordiale: ha valore di centro ciò che prima di ogni differenza contiene tutte le differenze. Attraverso il punto traspare la mitica immagine dell'uovo cosmico [37].

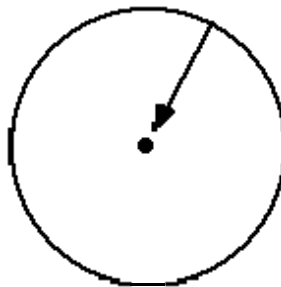
Intorno al punto gravitano così, fin dall'inizio, fantasie della nascita, del germinare, della crescita, dello sviluppo. «Quale elemento originario, il *punto* è cosmico. Ogni *germe* è cosmico» [38]. «Concepito astrattamente, ci troviamo qui di fronte al punto stimolato in quanto energia latente. Il punto in procinto di abbandonare alla minima occasione la sua latenza motoria, di muoversi, di assumere una direzione o più direzioni. Di farsi cioè linea. In una metafora concreta: il seme mette radici, la linea dapprima si dirige verso terra, non per viverci ma per ritrarre energie onde emergere al regno della luce» [39].

Dietro queste immagini ci sono molti pensieri. Ma non si tratta di pensieri che, in luogo di seguire uno sviluppo argomentativo, assumono forma di immagini: come se vi fosse un nucleo intellettuale che esse si limiterebbero a rivestire. Il problema, infatti, non è anzitutto quello di comunicare dei pensieri, ma di far emergere le tensioni immaginative interne ai materiali. Quindi non vi è anzitutto un modo di pensare, ma un modo di «sentire». Ad esempio: un modo di sentire la linea: come un movimento di *espansione* e di *dilatazione* del punto. Per questo la linea che sorge dal punto ha anzitutto la forma di una *spirale*:



Si tratta, ancora una volta, di un'immagine di un concrescere organico stesso che allude alla generazione di un universo infinito. Di questo universo infinito ogni essere contiene la proiezione, e perciò può assumere a forma – un fiore o una foglia, ma anche un uomo o una astratta figurazione geometrica. E tuttavia pro-

prio qui si può innestare un ribalta nella direzione immaginativa. La spirale è anche un vortice che verso il suo centro «in una angosciosa ritmica accelerazione verso la fine» [40]. Dall'universo infinito siamo riportati indietro alla dimensione terrestre, all'«imperativo statico» della nostra esistenza terrena, nella quale «noi, episodio nell'ambito del tutto», siamo «appiccicati alla crosta terrestre», proprio perché vi è un punto che ci attrae a sé:



Il valore di centro del punto richiama la *terra*, la *forza di gravità*, il *filo a piombo* che ci obbliga «con la forza di un comandamento che si risolve nelle opposte direzioni dell'uovo e della morte» [41]. La concentricità del punto ha ora il senso di un richiamo all'«andamento concentrico» di un movimento che si dirige «sempre più rapido verso il fondo dell'imbuto» [42]: il richiamo, dunque, ad una dimensione esistenziale circondata da immagini che rimandano ad un *equilibrio instabile*, alla possibilità sempre presente di una *caduta*.

In queste differenze di orientamento che determinano le direzioni delle sintesi immaginative non è in questione l'immaginazione soltanto, ma si confrontano istanze che stanno al di là di essa e in rapporto alle quali possiamo cominciare a misurare il divergere del progetto pittorico.

In Kandinsky, l'assenza di dimensioni del punto conduce senz'altro alla sua immaterialità e questa viene intesa come risonanza lontana di una interiorità prigioniera. Così, in generale, il segno grafico, la figura è, in Kandinsky, in primo luogo una *cifra dello spirito*. In Klee, invece, una *cifra della natura*. In Kandinsky l'opera deve attingere i propri contenuti sprofondando all'interno di una spiritualità non contaminata dall'esterno. In

Klee, invece, l'opera imita gli stessi processi organici della natura proprio per il fatto che in quei processi anch'essa affonda le proprie radici.

## 19

### **Le opere dell'immaginazione ci danno da pensare**

Siamo giunti così alle soglie di altri problemi. Non appena ci accingiamo a prendere in esame qualche esempio particolare di produzione immaginativa, non possiamo arrestarci alla superficie delle immagini, ma dobbiamo spingerci sino ai pensieri che sono in esse intessuti e che indicano la via per una comprensione più profonda. Cominciamo con il ricostruire la coerenza interna delle immagini: ma questo inizio deve essere proseguito con l'intento di rintracciare quei punti di ancoramento la cui presenza, al di là del piano immaginativo, è annunciata dalle stesse confluente dell'immaginazione.

Proprio all'interno di una impostazione di tipo «fenomenologico», questo punto merita di essere particolarmente sottolineato. Infatti ci si è spesso richiamati alla «fenomenologia» in direzione di una difesa dell'autonomia e dell'autosufficienza dei prodotti dell'immaginazione, facendo valere una tendenza alla costruzione di tipologie nella quale la giusta esigenza di una comprensione inattuabile ad un orientamento empirico-positivo non viene tuttavia integrata dalla consapevolezza della necessità della specificazione storica.

Da questo punto di vista è già abbastanza significativa, anche in rapporto ad una problematica più ampia, la tendenza presente, in varie forme nella letteratura fenomenologica ad una ripresa di alcune fondamentali posizioni kantiane nell'ambito dell'estetica. Ciò che attrae in questa direzione sembra essere in primo luogo il fatto che in Kant si rivendica l'autonomia dell'«esperienza estetica» e dunque dell'oggetto che in essa deve essere attinto. Una ricerca fenomenologica, giunta alle soglie di questi problemi, sembra infatti doversi muovere tra rompicapi



concernenti l'*essenza* dell'una e l'*essenza* dell'altro.

Senza pretendere di aprire proprio ora un nuovo fronte di problemi, è possibile tuttavia aggiungere a quanto si è già esposto qualche indicazione ulteriore di orientamento.

In effetti è innegabile che vi è qualcosa nei nostri discorsi che può richiamare in qualche modo la posizione di Kant. Pensiamo in particolare alla tematica della neutralizzazione delle posizioni d'essere. Nel trattare delle sintesi immaginative questo tema è stato lasciato un poco ai margini. ma esso può in realtà essere riproposto, in forma un po' modificata, proprio nel momento in cui si mostra la connessione tra la tematica della valorizzazione immaginativa e quella dell'espressività. A differenza dei fantomatici contenuti immaginativi da cui abbiamo preso le mosse, i prodotti dell'immaginazione sono ora anzitutto *cose* che si trovano tra le se del nostro mondo circostante. Da esse si distinguono perché l'immaginazione ha fatto presa sul materiale organizzandolo in vista di uno scopo espressivo. Ma allora, affinché questa differenza possa essere colta, è necessario in primo luogo la *restituzione* della cosa all'immaginazione di cui essa è appunto un prodotto.

Ciò non significa soltanto che, nel prendere in considerazione, ad esempio, un ritratto, non possiamo essere interessati alla sua consistenza materiale ed alle varie utilità che potremmo trarre da essa. Ma questo è il lato più ovvio del problema. La restituzione della cosa all'immaginazione richiede che essa sia sottratta ai contesti che la vincolano con le altre cose stanno intorno, ma questi vincoli possono ancora essere ben saldi se consideriamo il ritratto proprio come un ritratto – come una raffigurazione. Essa infatti può essere intesa anzitutto come un'*attestazione* delle fattezze di una persona: come una sorta di equivalente visivo ad una descrizione verbale che potrebbe essere impiegata, e persino con maggior efficacia, per identificare una persona che non conosciamo. Inteso così il ritratto può attestare il falso. In esso si possono commettere errori. In questo modo si ripresenta ora il tema delle posizioni d'essere e di conseguenza quello della loro neutralizzazione. Infatti, un dipinto comincia con l'essere restituito all'immaginazione quando la sua eventuale portata di attestazione viene neutralizzata.

Basta poi introdurre qualche variazione inessenziale per mostrare che lo stesso problema si ripresenta anche nel caso dei dipinti non raffigurativi o addirittura delle composizioni di suoni.

Pensiamo ai suoni in senso ampio: sono suoni non soltanto le note suonate da un violino o da un flauto, ma anche il fischio di un treno, lo squillo del telefono, il rumore di un bicchiere che cade a terra.

Ed allora notiamo questa differenza: sento il fischio di un treno – è passato il treno delle cinque. Suonano alla porta: ci deve essere qualcuno. E del resto, udendo il suono di un violino, un tale potrebbe chiedere: «Chi è stato?», come se fosse caduto a terra un bicchiere.

Il suono qui è anzitutto un *segnale*. Annuncia qualcosa. Il treno che passa. Qualcuno alla porta. Talora esso impartisce un ordine imperioso: debbo rispondere al telefono.

In tutto ciò vi è indubbiamente qualcosa di simile alle attestazioni, anche se non certamente la stessa cosa. L'evento sonoro è oggettivamente connesso con altri eventi e si trova ad essi strettamente integrato.

La neutralizzazione del carattere di segnale o di attestazione recide i nodi di questa integrazione.

Talora potremmo esprimerci così: «Mentre ero in ascolto di quella melodia, il trillo del campanello mi ha richiamato bruscamente alla realtà». *E prima dov'eri?* E non posso affatto rispondere dicendo che ero trasportato nella particolare realtà della musica, nel suo tempo affatto speciale, che non ha nulla a che vedere con la temporalità quotidiana, in quel mondo di trilli di violini e di flauti che non ha niente a che fare con il trillare dei campanelli. A meno che non si voglia con ciò contrassegnare *rozzamente* la differenza tra un'apprensione posizionale e un'apprensione non posizionale. Infatti la frase: «Mi richiama bruscamente alla realtà», l'allusione cioè ad una realtà parallela, nella quale possiamo accedere o dalla quale possiamo uscire, per ritornare alla nostra, solo in modo «brusco», resta comunque anche per noi abbastanza significativa. Contiene un'analogia con il sonno e il risveglio. Il campanello mi richiama al fatto che là c'è una porta e può essere venuto qualcuno. In questo piccolo incidente, il mondo intero si fa avanti. Le scene sonore, invece, ri-

spetto a questo mondo, se ne stanno a mezz'aria, prive di relazioni con tutto il resto, come i nostri sogni.

Eccoci dunque ad un passo dalla *contemplazione disinteressata* di cui parlava Kant per indicare la peculiarità dell'esperienza estetica. Ed invece noi abbiamo accennato a questo argomento per mostrare che questo legame è del tutto infondato e che anzi a partire di qui si intravede la possibilità di una critica.

«Quando si tratta di giudicare se una cosa è bella – scrive Kant in un passo della sua *Critica del giudizio* – non si vuol sapere se a noi o a qualcun altro importi o anche soltanto potrebbe importare della sua esistenza: ma come noi la giudichiamo contemplandola semplicemente» [43].

Ciò che Kant intende dire viene illustrato da un esempio che segue immediatamente la frase or ora citata.

Supponiamo, egli dice, di essere in presenza di un palazzo. Ne vediamo la facciata. Essa ci piace. Enunciamo il giudizio: è bella. Supponiamo ancora che questo palazzo sia il frutto di una allucinazione. Esso non esiste. In forza di questa sua inesistenza, di cui noi ad un certo punto potremmo diventare consapevoli, la sua facciata diventa meno bella? Se ciò dovesse accadere è evidente che siamo interessati all'impiego della casa, alle sue comodità. Pensiamo in qualche modo, anche se non abbiamo formulato nessun pensiero esplicito in proposito, di abitarla, di trovarla ampia e spaziosa. Ma togliendo di mezzo l'esistenza, togliamo di mezzo in un colpo solo, tutte le utilità della cosa e gli interessi pratici a collegati. Di un palazzo immaginario non sapremmo che cosa fare. Se il giudizio: «La tal cosa è bella» poggia su utilità, esso avrebbe solo l'apparenza di un giudizio estetico, mentre si ha un giudizio estetico solo quando possiamo dire: «Giudicheremmo bella quella cosa, se essa non esistesse».

Questa illustrazione esemplificativa che Kant stesso propone chiarisce varie cose e mostra in particolare che noi ci muoviamo in tutt'altra direzione.

In primo luogo noi non abbiamo parlato di esistenza o di inesistenza, ma di posizione di esistenza e della sua neutralizzazione, spiegando inoltre quest'ultima deve ora essere intesa in un senso piuttosto particolare. Non si tratta dunque dell'assunzione della cosa a titolo di oggetto *immaginario*. Certamente,

non si renderebbe giustizia alla formulazione kantiana se la si riducesse a quello che abbiamo indicato or ora come il più ovvio del problema. Tuttavia, non appena ci allontaniamo da questa ovvietà e pretendiamo di scorgere qualcosa di più profondo, come è certamente giusto fare, diventa subito abbastanza dubbia la stessa connessione tra assunzione di inesistenza e l'esclusione di interessi pratici nel mantenimento di una intenzione «estetica». Se un bicchiere ci pare bello per la sua forma, può essere che in ciò abbia il suo peso anche il piacere pregustato di bere in un bicchiere fatto così. Se supponiamo poi che il bicchiere non esista, ciò toglie soltanto la possibilità di bere in quel bicchiere, ma non le intenzioni pratiche che continuano a valere in rapporto ad esso, sia pure esse stesse in una modificazione immaginativa. Il bicchiere, anche quando non esiste, ci appare ancora «bello», ma esattamente per i motivi di prima. La stessa cosa può darsi naturalmente per una «bella architettura».

Questi dubbi assumono poi un orientamento abbastanza preciso se, riconsiderando la nostra impostazione, notiamo che in essa non si fa parola di un atteggiamento estetico, di una particolare esperienza che si chiama «estetica» perché essa è capace di afferrare un oggetto altrettanto particolare, nel quale la «bellezza» assume un aspetto visibile. Evidentemente il nostro scopo era diverso: volevamo soltanto mettere in rilievo la connessione interna tra la neutralizzazione dei riferimenti posizionali della cosa e l'apprensione di essa come «carica di espressione». Tra l'una e l'altra vi è un rapporto di opposizione: quanto più la cosa viene liberata dai suoi caratteri di segnale o di attestazione tanto più prende risalto la sua portata espressiva. Se mostriamo un ritratto ad un amico ed egli ci chiedesse: «Chi è?», forse risponderemmo: guarda piuttosto come sorride. Il ritratto *devi limitarti ad osservarlo*. Ma ciò non ha nulla a che fare con la contemplazione disinteressata di Kant: *devi limitarti ad osservarlo*, per cominciare a vedere come in esso l'immaginazione si sia messa all'opera – e per giungere di qui a comprendere i suoi pensieri.

L'inclinazione erronea dell'impostazione di Kant non dipende tanto dalla presenza di un passaggio privo di giustificazioni, come potrebbe risultare da una critica letterale della formulazione che egli propone, quanto dal fatto che quella formu-

lazione circoscrive l'atteggiamento estetico nel *presupposto* di un determinato *canone* della bellezza.

Secondo Kant, alle spalle dell'immaginazione non ci sono pensieri. La subordinazione dell'immaginazione alla norma dell'intelletto, che ha tanta parte nella filosofia kantiana e che rappresenta un aspetto così caratteristico del suo stile complessivo, si fa valere essenzialmente nella funzione epistemologica che Kant assegna ad essa. Diversamente stanno le cose se consideriamo l'operare dell'immaginazione nei prodotti dell'arte. Anche qui l'immaginazione deve certamente guardarsi dalle perversioni della fantasia, e quindi deve soggiacere a norme. Ma queste norme essa le trae unicamente da se stessa. E si tratta di norme che sono tutte dirette alla ricreazione di *interne armonie*: nell'opera l'immaginazione *deve* realizzare la coesione organica delle parti in un intero che basta a se stesso. L'obbiettivo deve essere dunque la produzione di *belle forme* nelle quali non si debbono cercare pensieri, il puro arabesco a cui conviene una contemplazione che non può che essere disinteressata.

Nelle nostre e considerazioni invece non è in questione in alcun modo un qualche canone della bellezza, anche solo presupposto alla lontana. Più importante ci sembra il fatto di poter dire che alla radice dell'immaginazione ci sono molti pensieri e che proprio per questo le sue opere *ci danno da pensare*.

## Note

- [1] J.P. Sartre, *L'Imaginaire*, trad. it. di E. Bottasso con il titolo *Immagine e coscienza*, Einaudi, Torino 1964, p. 11.
- [2] *ivi*, p. 23.
- [3] *ivi*
- [4] *ivi*, p. 28.
- [5] *ivi*, p. 34.
- [6] *ivi*, p. 36.
- [7] *ivi*, p. 39.
- [8] *ivi*, p. 56.
- [9] *ivi*, p. 39.
- [10] *ivi*, p. 51.
- [11] *ivi*.
- [12] *ivi*, p. 105.
- [13] *ivi*, p. 39.
- [14] *ivi*, p. 56.
- [15] *ivi*, p. 39.
- [16] *ivi*, p. 29.
- [17] L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, *op. cit.*, oss. 194, p. 105.
- [18] J.P. Sartre, *op. cit.*, p. 287.
- [19] Perciò, raccomanda Kant, «non è prudente di una persona, che per la prima volta si introduce in società, fare in precedenza grandi lodi; ciò può essere piuttosto un cattivo scherzo di un furbacchione per farsi beffa di lei». – «Talune idee di oggetti conducono spesso ad attribuire involontariamente ad essi un'immagine spontaneamente prodottasi (in forza dell'immaginazione produttiva). Se si legge o si sente raccontare la vita e le imprese di un uomo grande per talento, per meriti o per posizione sociale, si è comunemente condotti ad attribuirgli nell'immaginazione un'imponente statura, e viceversa a dare una forma piccola e delicata ad una figura descritta come dolce e fine di carattere» (*Antropologia pragmatica*, *op. cit.*, pp. 58-59).
- [20] G.W.F. Hegel, *Estetica*, trad. it. a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1972, pp. 343-349.
- [21] S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. di E. Fachi-

- nelli e di H. Trettl Fachinelli, Torino, Boringhieri, 1971, p. 365.
- [22] *ivi*, p. 323.
- [23] Cfr. C.G. Jung, *Simboli della trasformazione*, trad. it. di R. Rabo e L. Aurigemma, Torino, Boringhieri, 1976, p. 128 e *Tipi psicologici*, trad. it. di C. Musatti e L. Aurigemma, Torino, Boringhieri, 1927, p. 525.
- [24] C.G. Jung, *Simboli della trasformazione*, *op. cit.*, p. 128.
- [25] C.G. Jung, *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni*, in *Realtà dell'anima*, trad. it. di P. Santarcangeli, Torino, Boringhieri, 1975, p. 73.
- [26] *ivi*, p. 76.
- [27] *ivi*, pp. 65-66.
- [28] W. Kandinsky, *Punto, linea, superficie*, trad. it. di L. Sosio in *Tutti gli scritti*, I, Milano, Feltrinelli, 1973, p. 15.
- [29] *ivi*.
- [30] *ivi*, pp. 19-20.
- [31] *ivi*, p. 20.
- [32] Le illustrazioni contenute in questo paragrafo sono suggerite dai disegni di P. Klee, riprodotta nel volume *Teoria della forma e della figurazione*. I, trad. it. di M. Spagnol e R. Shapper, Feltrinelli, Milano 1959, p. 2.
- [33] *ivi*.
- [34] *ivi*, p. 4.
- [35] *ivi*, p. 3.
- [36] *ivi*, p. 4.
- [37] *ivi*.
- [38] *ivi*, p. 9.
- [39] *ivi*, II, p. 29.
- [40] *ivi*, p. 414.
- [41] *ivi*, I, p. 5.
- [42] *ivi*, II, p. 417.
- [43] I. Kant, *Critica dei giudizi*, trad. it. di A. Gargiulo, rev. di V. Verra, Laterza, Bari, 1960, p. 44.

Capitolo Quarto  
Il pensiero





## 1

**Pensare e fare ragionamenti****Concatenare pensieri****Il pensiero e la proposizione****In che modo deve essere inteso il richiamo al linguaggio**

La nostra aspirazione sarebbe ora quello di discorrere intorno al *pensiero*. Certo, non possiamo nascondere l'attrazione che esercita su di noi un lontano modello classico. Abbiamo parlato della percezione, del ricordo e dell'immaginazione – ed ora, come rinunciare a dire qualcosa intorno al pensiero?

Eppure, non si può negare che persino la pura e semplice enunciazione del tema suoni in questo caso piuttosto sconcertante. Se qualcuno dice che intende discorrere, ad esempio, sulla percezione o sulla immaginazione, la nostra attenzione di ascoltatori si orienta in ogni caso in una direzione sufficientemente determinata. Ma di quale argomento tratterà chi si propone di parlare del pensiero? Vorrà forse indagare intorno ai lampi misteriosi che attraversano incessantemente il nostro cervello?

Naturalmente la nostra prevedibile *prima mossa* lo esclude. Abbiamo già deciso una volta per tutte di non immischiarci in questioni di ordine psicologico introspettivo, e ciò varrà certamente anche in rapporto al nostro nuovo problema. Tuttavia si vede subito che anche questa prima mossa, a meno che non sia accompagnata da qualche chiarimento, non ci conduce molto lontano. Per avviare la nostra trattazione della tematica dell'immaginazione potevamo dire: «immaginate questo e quest'altro» avanzando implicitamente la pretesa di indicare un compito sufficientemente determinato. Questa pretesa deve ora essere lasciata cadere. Ciò non dipende tuttavia da qualche difficoltà intrinseca alla natura della cosa, ma solo dal fatto che in realtà l'impiego quotidiano del termine fluttua entro margini più ampi che negli altri casi.. Così in precedenza abbiamo potuto parlare dei «pensieri» dell'immaginazione proprio approfittando dell'indeterminatezza del termine che era anche, nel nostro contesto, ricchezza e pregnanza di senso: con *pensieri dell'immaginazione*

intendevamo infatti tutto ciò che determina un *modo di pensare* e che ha quindi le sue radici in un modo di essere, in un modo di vivere la realtà e di confrontarsi con essa.

Talora invece il termine «pensare» viene impiegato in modo più ristretto e all'incirca analogo a «effettuare ragionamenti». Del resto potremmo inversamente illustrare quest'ultima espressione dicendo che il ragionare consiste nel *concatenare pensieri*. Proprio tenendo conto di ciò possiamo cominciare con il circoscrivere un ambito sufficientemente determinato di problemi, entro il quale la nostra prima mossa comincia con il diventare significativa. Il miglior modo di giocarla sta poi nel considerare la concatenazione di pensieri nella misura in cui esse prendono forma in concatenazioni di proposizioni. In luogo di pensieri, parleremo di proposizioni ed in questo modo ci si libera di colpo da discussioni che possono prendere in ogni momento un'inclinazione «psicologica».

L'idea, certo, non è nuova e non è nemmeno particolarmente moderna. Anche senza voler risalire troppo oltre nel tempo, potremmo indubbiamente richiamare ancora una volta la posizione di Kant. A parte ogni altra considerazione più precisamente attinente al sistema filosofico che egli propone, non c'è dubbio che la distinzione cardinale tra esperienza sensibile e intelletto sia operata proprio a partire dal presupposto che la facoltà del «pensare» si espliciti nella produzione di *giudizi*, e che dunque *il pensiero*, in un'accezione sostantiva del termine che ammette il plurale, non sia altro che la proposizione. In rapporto al giudizio dovrà inoltre, secondo Kant, essere introdotta la nozione di *concetto*: «I concetti» egli dice «si riferiscono, come a predicati di giudizi possibili, a qualche rappresentazione di un oggetto ancora indeterminato» [1]. In questo modo viene fissata *una* delle possibili accezioni del termine facendo riferimento alla costanza del predicato nella libera variazione del soggetto, presupponendo così, nella definizione, la forma stessa della proposizione.

Si osserverà subito che la sostituzione del pensiero con la proposizione sembra stabilire una stretta connessione tra pensiero e linguaggio e che di conseguenza una discussione filosofica che abbia a che fare con questo ambito difficilmente potrà fare a

meno di prendere in considerazione determinati fatti linguistici, se non addirittura convertirsi integralmente in una discussione che ha il linguaggio come proprio tema esclusivo.

Prima di prendere una simile posizione converrà tuttavia andare cauti, dal momento che essa può rivelarsi più densa di problemi di quanto possa apparire ad un primo sguardo. Lo stesso Kant, del resto, che ha così chiaramente impostato il problema su questo versante, non ha affatto posto l'accento proprio su questo punto, non ha cioè considerato la riflessione sul linguaggio come la principale via d'accesso ai problemi del pensiero. Dobbiamo forse senz'altro ritenere che ciò dipenda da una qualche ingenuità filosofica che dovremmo considerare ormai superata o comunque da superare?

E opportuno allora precisare in che senso si pone per noi questa connessione, cominciando con il dare per acquisito che la terminologia del pensiero possa essere «tradotta» in una terminologia che rimanda a fatti linguistici, diciamo molto semplicemente: a parole ed a configurazioni di parole. Ma per noi non può essere affatto irrilevante lo scopo che vogliamo perseguire nell'operare una simile conversione. La nostra intenzione è infatti quella di mettere fuori gioco un equivoco «psicologista» che sembra inerente alla terminologia del pensiero. Spieghiamo, ad esempio, che con «concetto» non devi intendere niente altro che un predicato possibile. Per questo termine potremmo anzi proporre un'accezione molto più ampia, forse anche troppo ampia, ma che comunque mantiene il riferimento linguistico che è qui il punto essenziale. In generale, i *concetti* non sono altro che i *significati intesi nelle parole*. In questo modo liberiamo il terreno da *processi ed entità mentali* che non sapremmo poi in che modo possano essere considerati più da vicino. Così noi abbiamo la sensazione che abbia senso parlare di operazioni e di procedure intellettuali, se non altro in contrapposizione alle operazioni rivolte agli oggetti concretamente dati negli atti di esperienza. E tuttavia, non appena tentiamo di rendere esplicita in qualche modo questa sensazione, essa diventa sempre più nebulosa. La stessa contrapposizione tra operazioni intellettuali e operazioni concretamente rivolte alle cose che ci stanno intorno

non ci fornisce altro che l'immagine di un operare aereo e sottile su materie enigmaticamente sfuggenti.

Il riferimento al linguaggio ci deve invece insegnare qualcosa. Ad esempio spieghiamo che un cubo *pensato* – vogliamo proprio esprimerci così non è altro che il significato inteso in quella parola. In questo senso, l'aver di mira *nel pensiero* questo o quell'oggetto è tutt'altra cosa che averlo di mira nella percezione, nel ricordo o nell'immaginazione.

Impiegato in questo modo il richiamo al linguaggio mostra la via per apportare chiarimenti essenziali. Ma il nostro scopo pedagogico sarebbe interamente compromesso se quel richiamo - non fosse compreso nel contesto che lo muove e inducesse a ritenere che il luogo di *tutti* i nostri problemi fosse dentro il linguaggio. E che quindi al centro della nostra indagine dovrebbero essere posti determinati *dati di fatto* linguistici. In effetti se portiamo la possibilità di quella conversione terminologica fino ad una vera e propria identificazione ci troviamo immediatamente di fronte alla circostanza che non appena parliamo del linguaggio non possiamo, a quanto sembra, fare a meno di considerare questa nozione, al plurale. Una qualunque proposizione sarà espressa in una lingua determinata; una parola qualunque appartiene in ogni caso ad un determinato vocabolario. Ed a questo *dato di fatto* ne sono connessi ovviamente molti altri. Dovremmo dunque ritenere che il richiamo critico all'ambito linguistico corra orti come conseguenza ovvia che da questi *fatti* linguistici si debbano prendere senz'altro le mosse e che ad essi ci si debba in ogni caso attenere nell'intero corso della nostra discussione come il suo tema autentico? In realtà come siamo sempre disposti a mostrare che laddove interviene la terminologia del pensiero possiamo sempre operare una conversione che sottolinei il riferimento a parole ed a configurazioni di parole, così dovremmo essere altrettanto disposti a seguire il percorso inverso – dalla terminologia del linguaggio a quella del pensiero. I nostri problemi non si aggirano nell'empiria delle lingue. Vogliamo parlare proprio di determinate procedure e metodi *intellettuali* e non di questioni concernenti la grammatica di questa o quella lingua. E se il far notare che un concetto non è altro che il significato inteso nella parola inducesse nell'errore di ritenere che *solo*

*della parola* si tratta, allora dovremmo ritornare sui nostri passi, sottolineando inversamente che ci interessiamo proprio del *concetto*, di questo *prodotto del pensiero*, rispetto al quale la parola non è che un veicolo che può essere considerato importante solo in rapporto ad altri problemi.

## 2

**Tra il pensiero e l'esperienza vi sono connessioni**

**L'autonomia del pensiero**

**Vari modi di intendere questa autonomia**

**Perché in rapporto a questo problema, qualcosa ci attrae in un atteggiamento di tipo empiristico**

Abbiamo osservato che proprio il riferimento all'ambito linguistico ci è utile per cominciare a rendere chiara la contrapposizione tra il *Pensiero* da un lato e, dall'altro, la percezione, il ricordo e l'immaginazione a titolo di *esperienze*. Con ciò intendiamo evidentemente sottolineare che sarebbe un errore proseguire la discussione secondo il nostro stile consueto. Percezione, memoria e immaginazione possono infatti essere subordinate ad un titolo comune. Questa possibilità si traduce in un modo di approccio omogeneo, dal momento che si è sempre trattato, in precedenza, di mettere in evidenza differenze nella struttura del rapporto con il dato, di chiarire modalità diverse di *presentazione* dei contenuti.

Ora è chiaro che il significato inteso nella parola non può essere concepito come un oggetto o un contenuto che si presenta secondo una modalità eventualmente da mettere in chiaro. Già per questo fatto la tematica del pensiero si situa al di fuori dell'ambito di un'esposizione come la nostra che ha come temi i primi elementi di una dottrina dell'esperienza. Tuttavia vi è almeno un aspetto rilevante secondo cui essa può essere messa in questione anche all'interno di questo ambito. In primo luogo possiamo notare che vi sono *connessioni* tra il *pensiero* e l'*esperienza*, e proprio nel senso più ovvio suggerito dalla nostra stessa impostazione. Se un pensiero non è altro che una proposizio-

ne, allora vi sono certamente proposizioni che significano stati di cose percettivamente accertabili: il significato in esse inteso viene saturato da un atto di esperienza percettiva. In generale potremmo dire che vi sono talvolta «intuizioni corrispondenti» ai concetti.

Tuttavia vi sono anche casi in rapporto ai quali può essere dubbio in che senso si parli di corrispondenza intuitiva, e addirittura può essere escluso lo stesso sussistere di una connessione. Vi sono dunque, impiegando la vecchia terminologia, *concetti puri*. Vi sono cioè *significati* chiari e distinti rispetto ai quali potrebbe noti avere nemmeno senso tentare di correlare oggetti dati intuitivamente; e qualora una simile correlazione potesse in qualche modo essere proposta, essa non sarebbe in grado di aggiungere o togliere nulla alla chiarezza e distinzione del concetto. Nell'intendere attraverso la parola non siamo affatto vincolati al terreno intuitivo – le possibilità del pensiero superano da ogni lato le possibilità dell'intuizione. Sembra allora abbastanza naturale riconoscere che proprio quando il pensiero opera in questa autonomia e purezza, esso dispiega la propria azione autentica. Si impone così l'idea di una «sfera del pensiero» che attinge le proprie regole, i propri strumenti e i propri materiali unicamente da se stessa.

Tutto ciò dovrebbe soltanto rafforzare l'estraneità della problematica del pensiero rispetto ai temi di una dottrina dell'esperienza, se non accadesse invece, come del resto è inevitabile, che vi sono diversi modi di intendere questa autonomia e in essi viene messo in questione, insieme a problemi di impianto filosofico generale, lo stesso configurarsi nel suo interno della nostra tematica specifica.

Pensiamo al caso esemplare della posizione che la *logica* assume nel razionalismo classico: l'importanza attribuita alla metodologia *argomentativa* è strettamente connessa con il deprezzamento del mondo nella sua dimensione fenomenologica. Il nostro mondo, la realtà ha una *struttura profonda* che si trova al di là delle apparenze, dei fenomeni, e non vi è nessuna via che conduce dal mondo di esperienza, dal *mondo così come ci appare* al mondo così come esso è in se stesso. Proprio perché il pensiero opera in una rigorosa autonomia rispetto all'esperienza, ci

è consentito, attraverso il suo esercizio, di accedere a questa struttura profonda e deve essere dunque la *logica*, il *pensiero puro*, a porgere, attraverso precisi canoni argomentativi, i mezzi necessari che debbono consentire la realizzazione della nostra *metafisica*.

La rottura del nodo tra logica e metafisica ad opera del trascendentalismo kantiano, modifica indubbiamente l'impostazione del problema, ma in una direzione non meno densa di implicazioni speculative.

Infatti, il modo in cui si stabilisce un limite al pensiero sopprime la pretesa metafisico-costruttiva del razionalismo, mantenendone tuttavia integralmente il presupposto di fondo: la realtà ha veramente una struttura profonda, *solo che essa è imperscrutabile*. Ciò che vi è di veramente nuovo nella filosofia trascendentale è la posizione del problema della *connessione* tra il pensiero e l'esperienza. Di qui deriva l'*oscura invenzione* kantiana di una *logica trascendentale*. *Quella logica formale* che la concezione razionalistica propone come capace di porci di fronte alle profonde verità che concernono l'essenza del mondo, si presenta invece come in linea di principio incapace di superare il vuoto della forma. Tuttavia il *pensiero* non è attivo solo su questo terreno, ma in primo luogo nella *capacità formatrice di contenuti fenomenici*. A considerazioni logico-formali, che sono prive di una portata contenutistica, debbono dunque subentrare considerazioni logico-trascendentali, secondo le quali il pensiero non potrà più essere inteso come un apparato di regole e di concetti che rispecchia nella sua oggettività e nella sua purezza l'organizzazione della realtà nel suo essere in se stessa, ma come un pensiero organizzatore che unifica, attraverso principi autonomi, la molteplicità disparata dei materiali fenomenico-sensoriali. La stessa nozione di esperienza deve allora essere riformulata ponendo in luce la sua articolazione interna in componenti sensibili e componenti intellettuali. Questo è propriamente il compito dell'analisi filosofica: essa interviene per districare criticamente queste componenti e nello stesso tempo per legittimare l'anteriorità di principio delle forme intellettuali. In una simile impostazione non può che essere proposta, per rendere conto di questa autonomia, ancora qualche cosa di simile ad una



preformazione: l'intelletto deve essere già dato a se stesso come apparato predisposto all'unificazione. Nello stesso tempo viene qui a mancare il vincolo che lega l'oggettività del pensiero all'oggettività della realtà – ma deve essere il pensiero stesso, con il suo ineliminabile rimando alla soggettività, a garantire la stessa possibilità di una realtà oggettiva. Il problema metafisico finisce così con il presentarsi due volte: dalla parte dell'in sé autentico, della realtà transfenomenica, e dalla parte della «soggettività trascendentale».

In entrambe queste prospettive filosofiche, il tema dell'*autonomia del pensiero* viene affrontato da un punto di vista che propone una concezione dell'esperienza orientata in una direzione più o meno apertamente speculativa. A quanto sembra, quel tema non può essere elaborato senza implicare anche decisioni sull'altro versante – sul versante, appunto, di una dottrina dell'esperienza. Cominciamo così a indicare entro quali limiti intendiamo proporre alcune questioni anche in questa direzione. Si tratta di chiarire in che modo possa essere posto il tema dell'autonomia entro il contesto dell'impostazione filosofica che abbiamo fatto valere fino a questo punto, di illustrare quali istanze si presentino anche in rapporto a questo problema a partire da un impianto filosofico *fenomenologico*.

Gli accenni precedenti bastano certamente per spiegare che non possiamo che essere molto lontani da una direzione nazionalistica, così come da una direzione trascendentale nel senso kantiano del termine. Qualcosa ci attrae, invece, in un atteggiamento di tipo empiristico. In rapporto ad esso manteniamo intatta la nostra critica di carattere generale ed è anzi lecito prevedere che la distanza che separa la nostra impostazione da una impostazione empiristica verrà ancor più approfondita in questa nostra ultima estensione della discussione. Tuttavia, il rifiuto di un punto di vista di carattere generale, non toglie certo la possibilità di accogliere lo spunto di un problema.

Si noterà subito che proprio in rapporto al tema dell'autonomia, assumendo un atteggiamento empiristico, ci troviamo in realtà di fronte a due possibilità alternative che si trovano in conflitto aperto e che sembrano imporre una decisione preliminare.

In primo luogo sembra coerente con una posizione empiristica la pura e *semplice soppressione* dell'autonomia del pensiero: ogni produzione intellettuale deve poter essere integralmente risolta entro l'ambito intuitivo, sia pur attraverso la mediazione di determinate procedure astrattive. Di fronte ad ogni questione che concerne la «sfera del pensiero» dovremmo in ogni caso, come empiristi, proporci il problema di chiarire una *connessione* con il terreno sottostante dell'esperienza. Tuttavia, anche all'interno di un impianto filosofico empiristico, la purezza del pensiero sembra poter essere proposta e difesa, purché si accentui la vuotezza delle nozioni e delle procedure intellettuali. In rapporto alla logica metteremo l'accento sul suo carattere *formale*, quindi sull'assenza di contenuto, ed allora va da sé che essa, non solo non può oltrepassare il piano dell'esperienza in direzione di una pretesa struttura metafisica della realtà, ma non è vincolata a questo piano per il semplice fatto che in essa non si parla di nulla. Il passaggio al problema di un'altra logica che in Kant era motivato, ad un tempo, dal tentativo di superare il punto di vista empiristico e di salvare le istanze di fondo del razionalismo classico, può essere considerato come privo di giustificazioni.

Sia che si segua la prima via come la seconda è evidente che, almeno nelle intenzioni, si fa *tabula rasa* di ogni impostazione speculativa: ma ciò che forse merita qualche riflessione consiste piuttosto nella forma alternativa che quelle vie tendono ad assumere. Sembra qui che la posizione dell'autonomia tolga ogni connessione e che inversamente la posizione della connessione tolga ogni autonomia. Se consideriamo la prima direzione di discorso, essa propone in modo del tutto generale che di fronte alla pretesa purezza del concetto si ponga il problema della sua *base esperienziale*. Ogni assunzione di preformazione viene messa da parte: di ogni procedura intellettuale possiamo e dobbiamo rendere conto – vogliamo aggiungere, *ad un primo livello* – nel quadro di una problematica interamente inscritta dentro l'ambito di una dottrina dell'esperienza. Si tratta di un problema a cui sembra assai difficile rinunciare se si vuole evitare che la teorizzazione dell'autonomia del pensiero non comporti conseguenze, sia pure indirette, che si trovano in netto contrasto con una nozione di esperienza elaborata da un punto di

vista fenomenologico. D'altro lato, è noto, che nella realizzazione di questa via secondo lo stile empiristico si afferma un riduzionismo manifestamente insostenibile. Sembra addirittura che i diritti della purezza del pensiero ricevano maggior forza proprio tenendo conto dei risultati a cui mette capo la loro negazione. Ciò su cui occorre riflettere è tuttavia se questa posizione di connessioni che toglie ogni autonomia metta in questione l'effettiva sussistenza del problema della base esperienziale, e non invece i canoni di una dottrina empiristica dell'esperienza. Il richiamo alla base esperienziale deve infatti servire anzitutto a liberare il terreno dall'immagine di una sfera del pensiero «conclusa in se stessa», ma anche a mettere in risalto il fatto che, a partire dall'esperienza, qualcosa di effettivamente nuovo accade nel pensiero. Di qui l'interesse che riveste anche il secondo polo dell'alternativa: l'accentuazione della vuotezza del pensiero, l'indicazione del terreno formale come l'ambito delle operazioni intellettuali rappresenta indubbiamente una indicazione preziosa. Non meno che nel caso precedente è lecito chiedersi se vi sia un passaggio realmente conseguente tra l'accentuazione di questa dimensione formale e la rescissione di ogni nodo con il terreno dell'esperienza. Sembra che questa contrapposizione possa essere sostenuta soltanto sulla base di una concezione pregiudiziale secondo la quale *il contenuto si troverebbe tutto dalla parte dell'esperienza e da questa parte si troverebbero solo contenuti*. Sappiamo già che questa concezione è erronea. Nell'esperienza non ci sono solo contenuti, ma anche *modi di organizzazione e di strutturazione di essi*. Ma se è così, possiamo forse tentare di mostrare che entrambe le direzioni suggerite da un atteggiamento empiristico possono saldarsi l'una all'altra e che l'autonomia del pensiero può essere difesa senza rinunciare al fondamentale problema della sua connessione con l'esperienza.

### 3

**La problematica della base esperienziale dei concetti  
Un esempio tratto dalla *Filosofia dell'aritmetica* di Husserl:  
il concetto di numero**

Vogliamo subito fornire un esempio di ciò che intendiamo parlando del problema della *base esperienziale* facendo assumere, nello stesso tempo, alla nostra discussione un andamento più pronunciatamente espositivo. In rapporto alla nozione di fenomenologia nella forma teorizzata da Husserl, questo problema assume un'importanza per molti versi centrale. Esso si trova in modo particolarmente evidente all'*inizio* ed al *termine* dell'itinerario filosofico di Husserl. Ne *La crisi delle scienze europee*, infatti, il tema principale è rappresentato dalla necessità di una ricomposizione tra la scienza in genere ed il mondo della vita, avendo di mira come obiettivo polemico da un lato l'immagine positivista della ragione e dall'altro l'esplicito irrazionalismo della filosofia esistenziale. In questo contesto si presenta in modo consistente, e precisamente in connessione con la critica della «matematizzazione della natura», la tematica della base esperienziale delle formazioni intellettuali. Poiché il tramite della «matematizzazione» è storicamente rappresentato dall'esemplarità della geometria, la discussione di Husserl si orienta in questa direzione, sottolineando che alla formazione della geometria come scienza presiedono determinate procedure di *idealizzazione* che hanno la loro *origine* nell'esperienza. All'universo delle forme concretamente intuitive si contrappone l'universo delle forme geometrico-ideali: e tuttavia questa contrapposizione deve essere illustrata proprio attraverso l'indicazione di una connessione, attraverso l'esibizione di processi che conducono dalle prime alle seconde.

Nel quadro complessivo di quell'opera è tuttavia difficile rendersi conto dell'effettiva portata teoretica del problema, dal momento che le preoccupazioni ideologiche orientate in direzione di una presa di posizione sul piano propriamente culturale sono nettamente dominanti. D'altro lato, lo stesso problema vie-

ne proposto, indipendentemente da quelle preoccupazioni ideologiche ed in una forma che ha di mira una tematica più specifica, ai primi inizi dello sviluppo della filosofia di Husserl, in una fase anteriore alla stessa teorizzazione della nozione di fenomenologia.

Perciò vogliamo togliere il nostro esempio dalla *Filosofia dell'aritmetica*. Il principio entro il quale essa si muove, un principio che ricorda da vicino un atteggiamento di tipo empiristico, può essere formulato semplicemente così: «Nessun concetto può essere pensato senza fondazione in un'intuizione concreta» [2].

Ciò deve valere naturalmente anche per il concetto di *numero*, benché ci si trovi qui di fronte proprio ad uno degli esempi che potrebbero essere citati per indicare quanto talvolta possa essere problematico il parlare di «intuizioni corrispondenti» ai concetti. Tuttavia anche in questo caso deve essere possibile indicare i «fenomeni concreti» a partire dai quali, attraverso determinate procedure astrattive, il numero *si forma*. Questa indicazione della «genesì» deve nello stesso tempo fornire una risposta soddisfacente alla domanda sulla natura del numero.

Questo è il primo punto su cui occorre attirare l'attenzione. Se chiediamo: «Che cosa è il numero?» – la forma stessa della domanda sembra esigere una *definizione*. In essa si presuppone una sorta di *essenza del concetto*, e la domanda verte su di essa. Attraverso la definizione, una nozione che, considerata nei suoi impieghi quotidiani e correnti, può forse essere ritenuta ovvia e ben nota e che tuttavia si oscura non appena su di essa si rivolga la riflessione, deve essere portata a piena chiarezza.

Invece noi ci accingiamo in realtà ad operare un'*interpretazione* della domanda che conduce ad una sua riformulazione. Non devi chiederti anzitutto che cosa sia il numero, ma in che modo abbia origine questa nozione. Alla richiesta di una delimitazione definitoria deve subentrare la richiesta relativa alla *formazione del concetto* ed in questa conversione della domanda non si effettua il passaggio ad un altro problema, ma si orienta lo stesso problema nella sua direzione corretta. Il prodotto viene chiarito chiarendo il modo della sua produzione.

Certamente, ponendo le cose in questo modo, tendiamo ad accentuare fin dall'inizio il carattere di *chiarificazione filosofica*

di un'impostazione «genetica», tacendo sull'*equivoco psicologico* dentro il quale l'opera giovanile di Husserl è interamente situata. Che l'analisi logica e la ricerca psicologica debbano collaborare ai fini di una chiarificazione filosofica è per Husserl un presupposto ovvio, in rapporto al quale non si intravede alcuna difficoltà di principio.

Nella *Filosofia dell'aritmetica* è in realtà ben presente l'obiezione che può essere rivolta già alla semplice enunciazione del suo sottotitolo: ricerche logiche e psicologiche. Qui si unifica ciò che deve invece essere tenuto chiaramente distinto. In rapporto al concetto di numero possono essere riferiti due compiti molto diversi, quanto ai loro metodi ed ai loro problemi. Da un lato, si tratta di determinare ciò che è logicamente contenuto nel concetto, di compiere di esso una sorta di analisi logica. Dall'altro, potremmo invece essere interessati al processo di formazione e poiché con ciò sembra noti si possa intendere altro che il modo in cui ha origine *nella nostra testa* il concetto di numero, allora dovremo piuttosto ricorrere ai metodi di un'indagine psicologicamente orientata. Lo statuto psicologico del concetto non deve essere confuso con quello logico: di conseguenza la domanda che chiede che cosa è il numero non solo non trova la sua formulazione corretta nella domanda intorno alla sua genesi, ma l'ima è nettamente irriducibile all'altra ed esse esigono campi di indagine del tutto separati [3].

Di questa obiezione Husserl è perfettamente consapevole e ritiene tuttavia che essa non meriti di essere tenuta in conto [4], mentre, come sappiamo, la preoccupazione di liberare il campo dall'equivoco psicologico si trova alla base della prima posizione dell'idea di «analisi fenomenologica». Questo atteggiamento ha dalla propria parte almeno un buon motivo: la convinzione fondamentale da cui muove Husserl nella *filosofia dell'aritmetica* riguarda infatti la portata chiarificativa di indagini intuitivamente orientate anche in rapporto alla «sfera del pensiero», i concetti non hanno una *essenza*, ma una *storia*. Perciò la loro chiarificazione deve prendere la via del processo di formazione. Se poi si ammette che il problema della formazione sia un problema psicologico, allora la ricerca psicologica deve essere

importante proprio per chiarire lo statuto logico del concetto e ad essa non è possibile rinunciare.

Ciò che in seguito viene a cadere è quell'ammissione ovvia e la conseguenza altrettanto ovvia che se ne trae. Non invece il criterio metodico della chiarificazione genetico-intuitiva. La superficie psicologistica può anche essere abbandonata senza con ciò intaccare il nucleo profondo del problema. Perciò possiamo cominciare con il trarre il nostro esempio proprio di qui.

## 4

### **Numero e molteplicità**

#### **Il numero come concetto formale o categoria**

#### **La nozione di collegamento collettivo e la sua interpretazione psicologistica**

La direzione in cui verrà sviluppato il problema dell'origine del concetto di numero è già ampiamente decisa da due osservazioni che si presentano nel primo capitolo della *Filosofia dell'aritmetica*. Assumendo come indizio significativo l'impiego quotidiano del termine, si fa notare anzitutto che vi è un legame interno tra la nozione di numero e quella di molteplicità. Possiamo servirci della parola «numero» semplicemente per, indicare *molte* cose; quanto ai numeri *determinati*, attraverso di essi una molteplicità può essere *specificata*.

Inoltre viene sottolineata la *generalità* del numero, da intendere come generalità contenutisticamente incondizionata della sua applicazione. Se sappiamo che due cose sono azzurre, sappiamo anche che tipi di cose sono a quale regione dell'essere appartengono, mentre nulla sappiamo di ciò se sappiamo soltanto che sono due. Per questo parliamo di generalità *formale* e del numero come esempio di *concetto formale* oppure, secondo l'espressione usata da Husserl come esempio di *categoria* [5].

Sulla base della prima di queste due osservazioni, l'indagine si sposta dal problema del numero a quello della nozione di molteplicità e della sua origine.

In questo modo la via è senz'altro aperta verso considera-

zioni *intuitive*. Non già nel senso che il rifiuto della ricerca di una definizione, rifiuto che naturalmente andrà ribadito anche in rapporto alla chiarificazione della nozione di molteplicità, debba essere sostituito da vaghi richiami a idee oscure che si trovano già nella nostra testa, secondo un impiego della parola «intuizione» molto più vicino al discorso corrente che alla tradizione filosofica. Certamente, qui parliamo di molteplicità di cose, ed eventualmente di insiemi, di aggregati o di collezioni, presupponendo che «ognuno sappia che cosa si intenda con queste espressioni» [6]. Ma questa presupposizione non è fondata a sua volta nella convinzione che nella nostra mente si trovi una qualche idea approssimativa di «molteplicità» che attenda di essere purificata e rigorizzata. Non si tratta affatto di questo. Presupponiamo soltanto che ognuno sappia, in circostanze appropriate, applicare correttamente quelle espressioni. In particolare, le circostanze a cui vogliamo fare riferimento mettono in questione l'*intuizione* per il semplice fatto che in esse una molteplicità di cose si trova direttamente sotto il nostro sguardo. I fenomeni concreti a cui dobbiamo risalire sono dunque le molteplicità concretamente *percepite*.

Tuttavia la nostra seconda osservazione pone una condizione molto precisa che la nozione di molteplicità che, per così dire, ci conduce sulla via del problema del numero, deve in ogni caso soddisfare. Le molteplicità in genere, ed anche le molteplicità percettive, o come potremmo anche dire, gli *interi* in un'accezione lata del termine, possono essere di diverso *tipo*. La differenza del tipo dipenderà in generale dalla differenza della forma di collegamento tra le parti dell'intero. Nel caso che ci interessa tale collegamento deve poter sussistere indipendentemente dalle qualificazioni contenutistiche concrete delle parti. Nel primo capitolo della *Filosofia dell'aritmetica*, per indicare una simile forma di collegamento si parla senz'altro di *collegamento collettivo* [7]: ma non si va oltre la pura e semplice introduzione del termine.

Le spiegazioni giungono invece con la posizione della distinzione tra *relazioni primarie e relazioni psichiche*, proposta nel capitolo terzo. Questa discussione merita di essere sommariamente riferita perché essa presenta già alcuni spunti che si ri-



veleranno di, importanza fondamentale per il futuro impianto del discorso propriamente fenomenologico.

Con *relazioni primarie* intendiamo, detto in breve, le relazioni che poggiano sulle caratteristiche contenutistiche degli elementi posti in relazione. Nell'indicazione di esempi potremo fare riferimento, in particolare, a interi percettivi. Ogni distribuzione spaziale di elementi nel campo visivo, così come ogni relazione dipendente dalla forma o dalle qualità cromatiche degli oggetti potrà essere richiamata per illustrare la nozione di «relazione primaria». Così una superficie che presenti una successione graduale di sfumature di colore può essere indicata come un intero che è determinato nel suo tipo dal modo in cui, in rapporto ad esso, possiamo parlare di parti e dalla forma fenomenologica concreta del loro essere insieme. A differenza degli interi composti di parti discrete, qui possiamo parlare di parti soltanto nel senso che sul piano percettivo si presentano settori differenziabili fra i quali tuttavia non vi è alcuna netta linea di demarcazione. Perciò, se consideriamo dei tratti abbastanza vicini della superficie vi sarà tra esse una relativa indistinzione cromatica. Dal punto di vista percettivo questa situazione è irriducibile al caso della discretezza e la sua eventuale interpretazione come un caso particolare di essa sarebbe appunto soltanto un'interpretazione. Ammetteremo invece di trovarci qui in presenza di una specie particolare di intero caratterizzato da un modo peculiare di collegamento tra le parti che vogliamo chiamare «collegamento di continuità» [8].

La riconduzione del tipo di intero al modo di collegamento tra le parti è importante perché ci consente di affermare che la relazione deve essere intesa come una componente *sensibile* dello stato di cose percepito. Nello stesso tempo essa libera tale tipicità dal vincolo ad un campo sensoriale determinato. Lo stesso tipo di intero caratterizzato dalla «continuità» tra le parti, che possiamo illustrare con l'esempio delle transizioni cromatiche, può ripresentarsi nel campo dei suoni. Infatti, come possiamo avere configurazioni sonore costruite sulla discretezza percettiva delle parti, così possiamo avere vere e proprie *transizioni sonore* che sarebbe erroneo interpretare come giustapposizione di punti di suono.

Questa possibilità di trasposizione della nozione di intero da un campo sensoriale all'altro non è ovviamente da intendere come se il fattore di integrazione fosse indipendente dal materiale percettivo e venisse imposto ad esso a titolo di «componente intellettuale». Sono infatti in ogni caso le relazioni primarie, e quindi i contenuti direttamente percepiti, che decidono la tipologia degli interi; mentre la possibilità della trasposizione rappresenta piuttosto un indizio della possibilità di operare «concettualizzazioni» su questa base di esperienza.

Considerazioni analoghe valgono per ogni forma di ordinamento seriale, per ogni rapporto di somiglianza e di contiguità, come in generale per ogni configurazione percettiva.

Non è evidentemente difficile riconoscere nella nozione di relazione primaria una delle idee guida della tematica propriamente fenomenologica. In essa viene in questione, sia pure nel quadro di una tematica che ha di mira tutt'altri problemi, una concezione dei processi percettivi come processi di integrazione che poggiano su sintesi direttamente proposte dal materiale. L'idea della *passività* delle sintesi è qui già presente come uno spunto destinato ad assumere grande rilievo in futuro. Cosicché assume per noi particolare significato la precisa critica che si trova già nella *Filosofia dell'aritmetica* nei confronti della posizione kantiana: «Kant trascurò il fatto che ci sono dati molti collegamenti contenutistici nei quali non si può notare nemmeno una traccia di *attività sintetica* che crea i legami» [9].

Alle relazioni primarie si contrappongono le relazioni che Husserl chiama «psichiche»; ed è inutile dire che nella scelta di questo termine così come nelle spiegazioni particolari intorno a questo punto si fa sentire direttamente l'incerta metodologia psicologica dell'opera. Per questo converrà insistere sulla contrapposizione indicata, piuttosto che sull'impiego di quel termine. In rapporto ad uno stato di cose relazionale colto percettivamente, dalla relazione fondata nei suoi elementi (che sarà dunque una relazione primaria) distingueremo certamente l'atto percettivo in cui essa viene appresa. La percezione, tuttavia, quindi l'atto soggettivo (o come si esprimerebbe ora Husserl: l'atto psichico) non *determina* il sussistere della relazione stessa. Viceversa può darsi il caso che due oggetti siano osti in relazione e

che tuttavia per rendere conto di essa sia essenziale il rimando a determinati atti soggettivi. Ciò accade, ad esempio, quando due oggetti, indipendentemente dal fatto che tra essi sussistano o meno relazioni primarie, sono oggetti della volontà o del desiderio di qualcuno. Il rimando soggettivo è allora essenziale per rendere conto del modo in cui essi sono collegati. Il sussistere di modi primari di collegamento tra gli oggetti non può evidentemente rappresentare una condizione per la posizione di una relazione psichica; e d'altra parte sarebbe una forzatura evidente interpretare il sussistere di una relazione psichica come se fra gli oggetti posti in relazione intercorresse una sorta di flusso psichico. Di fatto ciò che si vuol dire è unicamente che vi sono tipi di relazioni che, a differenza di altre, sono *prive di fondamento contenutistico*.

Questa possibilità di attenuare l'inflessione psicologica dell'impostazione del problema non significa tuttavia che essa non abbia conseguenze rilevanti nella trattazione di Husserl. Ciò appare chiaro proprio nel passaggio alla discussione del problema del collegamento collettivo rispetto al quale la distinzione tra relazioni primarie e relazioni psichiche ha uno scopo puramente introduttivo.

Come abbiamo osservato, il collegamento che abbiamo deciso di chiamare «collettivo» deve essere indipendente dai contenuti collegati nella molteplicità. E poiché intendiamo riportate le nostre illustrazioni sul terreno dei fenomeni concreti, ci troviamo subito di fronte al fatto che ogni molteplicità concretamente percepita presenta in ogni caso collegamenti «primari» di vario genere tra i propri elementi. Ci troveremmo allora di fronte ad una ovvia difficoltà se non potessimo contare sulla nozione di relazione psichica. Il collegamento collettivo infatti non può che essere annoverato tra le relazioni psichiche. Perciò possiamo prescindere dalle relazioni primarie, e quindi dalle determinazioni contenutistiche degli elementi della molteplicità, senza che in questa *astrazione* venga soppressa la molteplicità stessa. Può ancora esserci un atto psichico che abbraccia unitariamente gli elementi della molteplicità. In altri termini, affinché oggetti qualunque siano collegati *collettivamente* si richiede soltanto che ad essi sia diretto un *interesse* unitario.

Una soluzione della difficoltà indubbiamente significativa, ma ben poco convincente. Tanto più che, Husserl proprio per spiegare questo punto ricorre esplicitamente – come in realtà accade di rado nell'opera – all'esperienza interna: «La prima conferma della nostra concezione» egli scrive «è offerta ancora una volta dall'esperienza interna. Se chiediamo in che cosa consista il collegamento quando, ad esempio, pensiamo ad una pluralità di cose tanto disparate come il rosso, la luna e Napoleone, allora riceviamo la risposta che noi pensiamo insieme questi contenuti, che li pensiamo in un unico atto» [10].

Li pensiamo *insieme*; in un *unico* atto. Ma che cosa vuol mai dire questo? Quale voce interiore ci offre questa risposta? E se per me le cose non stessero affatto così? Quanto più ci penso – a ciò che accade nella mia testa quando dico «il rosso, la luna e Napoleone» – tanto più avverto una gran confusione [11].

Vi è tuttavia in Husserl un'indicazione solo apparentemente marginale e che mostra invece la consistenza del problema e nello stesso tempo la necessità di ridiscuterlo in tutt'altra direzione. Egli osserva che quella particolare relazione che chiamiamo «collegamento collettivo» ha la sua espressione nel linguaggio di ogni giorno nella paroletta «e»[12]. In realtà si sarebbe forse dovuto cominciare ad impostare il problema a partire di qui: dal suggerimento che la relazione in questione si trova espressa anzitutto in una componente *formale* del giudizio; che essa non è senz'altro *data nell'esperienza*, anche se ciò non esclude ogni rapporto con essa.

## 5

**Spiegazioni intorno alla formula proposta da Husserl per indicare la nozione di molteplicità**

**Necessità di distinguere tra un piano pre-aritmetico e l'aritmetica «vera e propria»**

**Conseguenze di questa distinzione**

**Operazioni pre-aritmetiche e operazioni di calcolo**

Nonostante gli equivoci richiami all'esperienza interna, ciò che Husserl intende sostenere è che, sulla base delle molteplicità percettive, è possibile operare un'astrazione il cui risultato è un «intero» i cui elementi sono connessi dalla forma di collegamento espressa sul piano linguistico dalla *congiunzione*. Di conseguenza, gli elementi della molteplicità diventano irrilevanti nelle loro qualificazioni concrete: ognuno di essi viene inteso unicamente come «qualcosa in generale». Ciò significa che la relazione in questione permane nella libera *variazione* delle determinazione contenutistiche dei suoi termini. L'espressione «qualcosa» indica dunque l'oggetto in quanto *variabile*: l'oggetto inteso in senso matematico-formale o, come potremmo dire più brevemente, l'*oggetto matematico*.

La possibilità di *intendere* una molteplicità concreta di oggetti come una molteplicità di oggetti *matematici* sta alla base della costituzione del concetto di numero. Questo è il senso effettivo della semplice formula proposta da Husserl per indicare la nozione di molteplicità istituita dal collegamento collettivo: «Qualcosa e qualcosa e qualcosa ecc.». Oppure: «Uno e uno e uno ecc.». Ed ancora, e forse più chiaramente: «Un... e un... e un... ecc.»: infatti, la seconda formulazione deve essere intesa sulla base delle spiegazioni che illustrano la prima. Perciò l'«uno» che compare in essa non è affatto il numero 1, *ma l'articolo indeterminato* e ad esso potremmo far seguire dei punti di sospensione. Del resto la «e» non sta qui in luogo di un segno di somma, ma indica proprio la relazione espressa dalla congiunzione.

In realtà in questa formula, apparentemente così povera, vi

sono tutti gli elementi per orientare una filosofia dell'aritmetica in una direzione ben determinata. Ciò che in essa va sottolineato in primo luogo è che la nozione di numero, proposta a partire da quella di molteplicità, viene costituita indipendentemente dal problema di un *sistema numerico*, cioè dal problema di un *metodo* di notazione per le specie determinate di *molteplicità*. *Numero*, nella prima accezione di cui l'impostazione genetica cerca di rendere conto, è *la molteplicità stessa intesa come una molteplicità di oggetti matematici*. Così, se parliamo del numero degli elementi di una molteplicità non ci riferiamo a qualcosa di diverso dalla molteplicità e nemmeno ad una sua qualche proprietà, ma alla molteplicità. in quanto essa *si specifica* in quel numero.

Risulta allora importante una distinzione che, in un diverso contesto di discorso, potrebbe apparire del tutto irrilevante: in effetti noi dobbiamo distinguere tra molteplicità direttamente percepite nel numero dei loro elementi e molteplicità in rapporto alle quali la determinazione del numero può essere fissata solo attraverso una procedura indiretta – attraverso il contare. In quest'ultimo caso un sistema numerico deve essere presupposto: deve essere cioè presupposto un *sistema* di segni che indichino chiaramente le distinzioni tra i concetti specifici di numero, senza tuttavia che ad essi possa corrispondere la chiarezza in senso intuitivo-percettivo.

Diciamo semplicemente: una molteplicità costituita da due oggetti può essere riconosciuta e chiaramente differenziata sul piano percettivo da una molteplicità costituita da quattro oggetti. A molteplicità di questo tipo possiamo anche assegnare un nome («due», «quattro»), ma ciò non richiede che il nome sia, per così dire, integrato in un sistema di nomi. La differenziazione percettiva viene ovviamente meno in rapporto a molteplicità più ampie. Di esse si può avere una chiara nozione, e quindi eventualmente una chiara denominazione, ma nessun corrispondente intuitivo diretto. Se sappiamo contare soltanto fino a cinque, e tutto il resto cadesse per noi sotto il titolo generico dei «molti» *non sapremmo affatto contare*.

A questo punto si impone una netta differenziazione tra un livello che potremmo chiamare *pre-aritmetico*, nel quale l'idea di numero si presenta in stretta connessione con l'idea di molte-

plicità, ed un livello propriamente *aritmetico* a cui si accede soltanto ed in primo luogo attraverso la posizione di un metodo segnico notazionale per la designazione di «concetti numerici». Questo è il nodo effettivo della tematica di Husserl nella *Filosofia dell'aritmetica*: la distinzione tra l'aritmetica *vera e propria* e il *piano pre-aritmetico* deve essere saldamente fissata, e nello stesso tempo un'analisi filosofica effettiva della nozione di numero deve «regredire» dal piano propriamente aritmetico a quello pre-aritmetico.

Questo nodo può essere reso più chiaro e significativo richiamando almeno due punti della discussione di Husserl. Il primo riguarda l'accenno precedente alla formula della molteplicità. In essa, l'«uno», non è affatto il numero 1. Ma ora vogliamo rafforzare questa affermazione: l'1 non è affatto un numero. E tanto meno lo zero. Non potremmo evidentemente attenderci un'altra conclusione in un'impostazione che comincia con il proporre la nozione di numero a partire da quella di molteplicità.

D'altra parte, una simile conseguenza potrebbe valere come una palese dimostrazione della debolezza dell'impostazione proposta. Per dirla con le parole di Frege: «E non si pretenda che 0 e 1 non siano numeri nello stesso senso in cui lo sono 2 e 3! Il numero risponde alla domanda: «Quanti?»; e se, ad esempio, si chiede: quante lune ha questo pianeta? si può dare sia la risposta 0 oppure 1 così come 2 oppure 3, senza che muti il senso della domanda. Certo, il numero 0 ha qualcosa di particolare e così anche l'1; ma ciò vale in fondo di ogni numero intero; solo che nel caso dei numeri più grandi ciò appare sempre meno evidente. È del tutto arbitrario proporre qui una differenza di specie. Ciò che non si addice allo 0 o all'1 non può essere essenziale al concetto di numero» [13].

Ciò che si può accettare in questa osservazione – questo è il tenore della risposta di Husserl che cita e discute il passo di Frege – è che mediante un numero rispondiamo alla domanda intorno alla quantità. Ma anche in questo caso, come nel caso di ogni domanda, vi sono risposte positive e risposte *negative*. Con l'1 e lo 0 si risponde negativamente a quella domanda. Qui non vi è nessuna molteplicità, ma solo un oggetto; oppure: e nem-

meno un oggetto. «Un oggetto non è un collettivo di oggetti; perciò l'enunciato secondo cui c'è qui una cosa non è un enunciato numerico». «E anche nessun oggetto è un collettivo e perciò l'enunciato secondo cui non c'è nessun oggetto non è un enunciato numerico» [14].

Ma dietro l'ovvietà di questa risposta – un'ovvietà, naturalmente, se la si considera in rapporto all'impostazione iniziale del problema del numero attraverso il suo spostamento a quello della molteplicità – vi è la questione più profonda dell'*individuazione del terreno propriamente aritmetico sul piano delle rappresentazioni indirette del numero*, cioè *sul piano segnico-notazionale*. Lo 0 e l'1 non sono numeri se consideriamo la nozione di numero come costituita sul terreno pre-aritmetico. Inversamente, la considerazione dell'1 e dello 0 come numeri, rinviando ad un metodo di notazione, assume un senso esemplare perché rappresenta la prima *decisiva estensione* del concetto di numero nel campo dell'aritmetica autentica, dell'aritmetica come «linguaggio», come «algoritmo». *L'insistenza di Husserl su una giustificazione intuitiva del concetto di numero si ribalta dunque nella rivendicazione di una filosofia dell'aritmetica che ponga al proprio centro il fatto che l'aritmetica è installata sul piano del «simbolismo»*.

Il secondo punto che intendiamo richiamare per illustrare la distinzione in questione e la problematico di ordine generale ad essa sottesa riguarda la nozione di operazione. Anche nel caso delle operazioni dovremo distinguere tra operazioni compiute su molteplicità concrete intese come numeri direttamente rappresentati e le operazioni propriamente aritmetiche, che sono invece operazioni di trasformazione di «simboli numerici», cioè di rappresentazioni indirette di molteplicità.

*Addizionare* numeri non può avere nell'uno e nell'altro caso lo stesso senso. Sul terreno pre-aritmetico, addizionare può avere solo il senso elementare di formare da due o più aggregati un unico aggregato. E qui si tratta, beninteso, proprio dell'aritmetica dei sassolini, che non è affatto il caso di disprezzare più del necessario. Peraltro, questo rimando alla concretezza non ci impone affatto di prendere in considerazione il modo, di volta in volta ben determinato, in cui viene operata una simile unifica-



zione. Ciò dipenderà appunto dalle circostanze concrete, e queste sono del tutto irrilevanti. Anche i sassolini sono qui intesi come oggetti matematici. Di conseguenza è irrilevante il modo in cui spostiamo i sassolini (se li spostiamo) per formare di due mucchietti. un unico mucchietto. È importante invece notare che questa connessione «additiva» è una operazione interamente diversa dalla connessione «collettiva». La congiunzione non è addizione – la «e» non ha lo stesso senso del «+». Unificare singoli oggetti in una molteplicità non è la stessa cosa che unificare aggregati in un unico aggregato. La seconda operazione presuppone *logicamente* la prima, «il concetto di somma presuppone quello di collezione di unità» [15] : e si noti come ciò abbia poco o nulla a che vedere con una questione di ordine psicologico.

Che poi l'addizione di unità possa essere intesa come un caso particolare di addizione ed ogni numero come risultato di essa, questo è indubbiamente un passo che ci conduce da una nozione diretta di operazione ad una nozione di operazione che è nuovamente istituita sul piano della aritmetica vera e propria.

Ancora più significative sono, da questo punto di vista, le considerazioni di Husserl sull'operazione *inversa* dell'addizione intesa come operazione concretamente realizzata su molteplicità intuitive. Qui non converrà affatto pensare senz'altro alla sottrazione! Infatti, se con addizione intendiamo l'*unificazione* di più aggregati, l'operazione inversa consisterà nella *separazione* [16] di un aggregato in più aggregati. Questa indicazione è significativa - anche per il fatto che nell'aritmetica non conosciamo nessuna operazione che si chiami così. D'altro lato, la *sottrazione* può essere considerata come un *caso particolare* di separazione, così come, addirittura (e ovviamente), la *divisione*. Facendo riferimento a insiemi concreti, entrambe le operazioni sono infatti formulabili come modi di risolvere compiti che richiedono una procedura di separazione.

Quanto più ci muoviamo su questo terreno, tanto più dobbiamo tuttavia sottolineare che le operazioni intese in questo senso non sono affatto *autentiche operazioni di calcolo*. Se diciamo che l'aritmetica è un «linguaggio», allora ciò che chiamiamo terreno pre-aritmetico può essere indicato come un terreno pre-linguistico nel quale abbiamo a che fare con i numeri

stessi, cioè con molteplicità concrete intese nell'astrazione presupposta dal collegamento collettivo, e non con «simbolizzazioni» di numeri, con «rappresentazioni indirette» di essi. Le operazioni aritmetiche saranno invece operazioni di trasformazioni di simboli. Certamente proprio per il fatto che i simboli sono anzitutto segni sensibili percettivi, non solo il momento intuitivo si ripresenta anche sul piano della aritmetica autentica, ma lo stesso rimando simbolizzante può venir meno, può essere cioè interamente soppresso il rinvio concettuale alle molteplicità rappresentate. I simboli aritmetici possono essere considerati «formalisticamente» come «segni privi di significato». Ma non per questo abbiamo a che fare con pure e semplici molteplicità percettive. Ciò che importa, in una caratterizzazione delle operazioni propriamente aritmetiche, è la forma sensibile del segno in quanto determinata all'interno di un sistema di regole di trasformazione.

Come muta sul piano aritmetico la nozione di operazione, così muterà anche quella di operazione *inversa*. Su questo piano è del tutto fuori questione una nozione di inversione nella quale sia direttamente implicata la nozione di molteplicità. Si tratterà piuttosto di considerare la connessione tra simboli numerici e simboli operazionali: ciò che prima era base della operazione diventa ora, nella trasformazione inversa, il suo risultato.

### **Annotazione**

Molto significative, per il punto di vista adottato, sono le considerazioni sulla moltiplicazione. «La moltiplicazione è realmente soltanto un caso speciale di addizione? Si sarebbe fortemente tentati di rispondere affermativamente. Ma intanto non si indicano somme del tipo  $a+a$ ,  $a+a+a$ ,  $a+a+a+a...$  come moltiplicazioni o prodotti. Solo contando i membri dell'addizione, otteniamo il moltiplicatore e con ciò la possibilità dei prodotti  $2a$ ,  $3a$ ,  $4a...$  Qual è ora lo scopo di una simile distinzione tra somma e prodotto? Perché mai oltre i conteggi relativi ai singoli numeri, si contano anche questi stessi numeri? La risposta sembra chiara: come i numeri in genere fungono da segni gene-

rali abbreviati per semplificare il nostro pensiero e il nostro linguaggio, così essi fungono anche da moltiplicatori. Come per abbreviare nomi complessi di forma A e A e A e A diciamo quattro A, così per abbreviare  $3+3+3+3$  diciamo quattro volte tre, coimplicando tacitamente l'addizione. Di conseguenza, tutta la differenza tra moltiplicazione e addizione sembra consistere in nuovo modo di designazione che è possibile nel caso di particolari forme di addizione. Il prodotto offre una comoda deviazione e rappresentazione simbolica abbreviata di particolari forme di somme, nelle quali gli addendi sono eguali; essa viene resa possibile attraverso il conteggio di questi addendi eguali. – Ma se le cose stanno così, perché si parla di una particolare operazione di moltiplicazione? Un modo di designazione abbreviato può essere come tale molto comodo e utile, ma esso non è comunque un'operazione. Esso simbolizza brevemente e con precisione il modo in cui il numero deve essere formato: ma con ciò esso formula solo il compito, non esibisce la soluzione. Per ottenere effettivamente il numero inteso, non vi è altra via che eseguire effettivamente le addizioni che si trovano alla base della simbolizzazione; ma queste non si distinguono in nulla da altre addizioni qualsiasi. Numeri eguali non vengono addizionati in altro modo dei numeri tra loro diversi. Ed allora resta per noi oscuro perché i matematici parlino della moltiplicazione come di una nuova fondamentale operazione aritmetica» (pp. 185-186).

## 6

### **Il senso della polemica contro le definizioni e la critica nei confronti di Frege**

Se alla luce di questa indicazione sommaria dell'impianto problematico della *Filosofia dell'aritmetica* riesaminiamo le nostre

osservazioni iniziali, saremo forse in grado di dare di esse una giustificazione più motivata.

Abbiamo infatti cominciato con il dare rilievo all'aspetto di chiarificazione filosofica a cui tende l'indagine di Husserl ponendo in secondo piano l'impostazione psicologista entro cui essa viene sviluppata. Come abbiamo visto questa impostazione non è certo priva di conseguenze né in rapporto all'impianto complessivo dell'opera né ai suoi sviluppi ed elaborazioni particolari. Tuttavia sarebbe indubbiamente una forzatura che non potrebbe trovare alcun riscontro testuale ritenere che essa abbia come oggetto il problema della formazione psicologico-fattuale del concetto di numero. L'obiettivo perseguito resta in ogni caso un'indagine sull'origine che ha di mira la natura del concetto. Ciò che non viene chiarito – e questo mancato chiarimento dipende indubbiamente da equivoci di ordine metodologico – è che l'origine di cui si parla è un'origine in senso ideale: la processualità che viene messa in questione è una processualità, per così dire, interna al concetto. Tenendo conto di tutto ciò e nello stesso tempo dei lineamenti di una filosofia dell'aritmetica che seguendo questa via cominciano a prendere forma, la conversione della domanda iniziale sulla natura del concetto in una domanda sulla sua formazione non è affatto connessa in modo inscindibile all'equivoco psicologista, ma ad un punto di vista che può essere riformulato in modo interamente libero da quell'equivoco.

Ciò che si esclude, anzitutto, nella conversione della domanda, è che il numero abbia un'essenza fissabile definitivamente una volta per tutte. La polemica contro le definizioni che si ripresenta in vari luoghi della *Filosofia dell'aritmetica* vale anzitutto, come abbiamo visto, in rapporto al terna del numero che è il suo oggetto principale di indagine. Ma essa non potrebbe essere intesa nel suo senso effettivo e nella sua portata se non si vedesse la sua connessione con un determinato modo di approccio ai problemi filosofico-aritmetici che ha molto meno a che vedere con l'impostazione psicologista di quanto ne abbia con una concezione dei compiti specifici di una chiarificazione filosofica. Secondo questo modo di approccio è tanto importante escludere un'essenza preconstituita del numero, quanto lo è am-

mettere che tale nozione abbia comunque delle radici: di essa possiamo perciò cominciare a fornire una delimitazione primaria a partire dall'esperienza. Di qui il rilievo che viene ad assumere da un lato la tecnica della simbolizzazione, dall'altro la problematica conseguente che considera l'edificazione dell'aritmetica come un processo di progressive *estensioni* che interessano nella stessa misura il lato propriamente linguistico come quello concettuale.

Se invece ponessimo fin dall'inizio l'accento sulle definizioni, tali estensioni potrebbero essere ammesse solo a titolo di dati di fatto che richiedono in ogni caso di essere legittimate nell'essenza del numero. Ora chiamiamo numeri cose che una volta non avremmo chiamate così. Ma allora la nostra preoccupazione fondamentale deve essere quella di trovare una nuova definizione, perché solo da essa quella estensione può essere resa legittima. Nello stesso tempo, la nuova definizione non potrà essere intesa come una sorta di adeguazione al movimento del numero il numero, infatti, in se stesso, non ha alcun movimento – ma come la sostituzione con una definizione giusta di una definizione sbagliata. In un simile atteggiamento la storia della matematica non potrà rappresentare il farsi della matematica stessa, ma la vicenda terrena in cui l'universo matematico, nella sua infinita perfezione, imperfettamente si rivela.

Proprio perché la *Filosofia dell'aritmetica* ha alla propria base un atteggiamento contrapposto a questo, un largo spazio viene dedicato ad una critica diretta e indiretta alle posizioni di Frege. Inversamente, la confutazione esemplare di Frege di quell'opera è esemplare anche per il modo in cui non coglie nel segno. Il rifiuto dello psicologismo di Husserl non può non misurarsi a fondo con la portata di chiarificazione dell'impostazione genetica. I due problemi non sono coincidenti. La riprova di ciò è del resto rappresentata dal fatto che il problema dell'origine è solo *provvisoriamente* destinato ad eclissarsi nella serrata e decisiva critica dello psicologismo condotta da Husserl nelle *Ricerche logiche*.

### Annotazione

In rapporto a ciò che ho chiamato polemica contro le definizioni, ecco alcuni riferimenti particolarmente significativi. «Si può definire solo ciò che è logicamente composto. Non appena ci imbattiamo nei concetti ultimi, elementari, ogni definire ha termine. Nessuno può definire concetti come qualità, intensità, luogo, tempo, ecc. Lo stesso vale per le relazioni elementari e per i concetti su di essi fondati. Eguaglianza, somiglianza, rapporti di incremento, intero e parte, molteplicità e unità, ecc., sono concetti che si sottraggono interamente ad una definizione logico-formale» (p. 119). Il capitolo sesto, dedicato alla discussione dei problemi dell'eguaglianza e della differenza, si apre con l'osservazione seguente: «Dal tempo in cui gli *Elementi* di Euclide hanno ottenuto un valore di modello di esposizione scientifica, i matematici seguono il principio fondamentale di non considerare i concetti matematici come pienamente giustificati finché essi non sono stati chiaramente distinti mediante rigorose definizioni. Questo principio fondamentale, senza dubbio utilissimo, non di rado ha tuttavia condotto a esagerazioni ingiustificato...» (p. 97). Poche pagine prima, a proposito del «togliere» e «aggiungere» in rapporto a insiemi concreti ed alle differenze del «più» e del «meno» tra essi, si sottolinea che ciò che qui si intende «si può solo mostrare e non definire» (p. 91). Questa distinzione rammenta anche troppo da vicino la distinzione tra mostrare e dire nel *Tractatus* di Wittgenstein. Nonostante le differenze profonde, che sono anzitutto differenze di atteggiamento intellettuale e di stile filosofico, tuttavia non si può non notare l'aspetto comune, nell'ambito della filosofia dell'aritmetica, rappresentato dalla polemica antilogicista che stabilisce alcune singolari convergenze sulle quali occorrerebbe riflettere. Ciò vale naturalmente soprattutto per il Wittgenstein delle *Osservazioni sui fondamenti della matematica* e delle *Ricerche filosofiche*. Del resto, sarebbe opportuno sottolineare che la distinzione tra mo-

strare e dire – al di là delle posizioni del *Tractatus* alle quali gli interpreti sono soliti vincolarla – si trova alla base anche della formulazione del metodo dei giochi linguistici. In esso infatti si tratta sempre di mostrare e mai di definire. In realtà, la portata metodica della nozione di gioco linguistico può essere esaustivamente riproposta nei termini di ciò che Wittgenstein chiama una volta «metodo degli esempi», sottolineando significativamente che questo metodo non è da intendere come «un metodo indiretto di spiegazione – in mancanza di un metodo migliore» (*Ricerche filosofiche*, oss. 133, trad. it. cit. p. 71). Insistere su questo punto potrebbe tra l'altro essere utile per contestare l'immagine stereotipa e fuorviante di Wittgenstein «analista del linguaggio».

## 7

**L'abbandono del punto di vista psicologico  
e il ripresentarsi del problema dell'origine sul terreno «fenomenologico»**

**La proposizione come filo conduttore per un'indagine intorno alle operazioni del pensiero**

**La distinzione tra soggetto e predicato.**

**Esempi di discussioni che conducono ad un vicolo cieco**

**Il falso problema delle compromissioni ontologiche**

Facendo riferimento alla *Filosofia dell'aritmetica* abbiamo cominciato con il fissare le idee sulla tematica della base esperienziale dei concetti, nonostante il fatto che in essa siano ben riconoscibili i tratti di un atteggiamento empiristico, a cui è del resto collegata la sua inclinazione psicologista. Certamente, a nostro avviso, in un'analisi approfondita dell'opera, si dovrebbe dare il massimo rilievo all'emergenza di elementi problematici orientati in tutt'altra direzione. Ciò non vale solo per gli aspetti direttamente connessi con la tematica del numero, ma anche per altri il cui legame con quella tematica è molto debole, come è certamente il caso di quell'ampia digressione che conduce Husserl

alla formulazione della nozione di *momento figurale*. Dalla questione del rapporto del numero con i «fenomeni concreti», Husserl è indotto ad una più precisa analisi dei fenomeni concreti stessi: cosicché egli dedica un largo spazio alla percezione di molteplicità, andando evidentemente oltre i limiti della problematica filosofico-aritmetica specifica e mettendo nello stesso tempo in questione alcuni assunti fondamentali della psicologia associazionistica. In realtà, la tematica di un'indagine sulle forme e modalità dell'esperienza comincia ad imporsi nella sua autonomia e per di più secondo una tendenza «strutturalistica» che certamente oltrepassa un atteggiamento empiristico in una direzione la cui importanza per gli sviluppi futuri può difficilmente essere sottovalutata [17].

La proposta di una metodologia fenomenologica conduce infine alla posizione generalizzata di una tematica relativa alle strutture dell'esperienza in un'accezione ampia del termine che è irriducibile all'indicazione di condizioni empirico-fattuali. In questo quadro, il problema della base esperienziale delle *categorie* può essere riconfermato e riproposto, avendo tuttavia di mira il *giudizio* come momento intorno al quale le operazioni del pensiero possono, per così dire, essere raccolte sistematicamente.

Ritorniamo così alla nostra tematica iniziale. La terminologia del pensiero può essere illustrata facendo riferimento a parole ed a configurazioni di parole. E tuttavia ciò non ci impegna affatto a seguire la via di indagini linguistiche empiriche, e nemmeno ad attenerci ad un metodo puramente argomentativo. Tuttavia solo ora forse siamo in grado di renderci conto meglio della portata di questa posizione di principio che in precedenza ci siamo limitati solo ad enunciare.

Ad un primo sguardo, sembra qui ci si imbatte in un nodo di problemi che tende sempre più ad aggrovigliarsi. Non appena parliamo di proposizione e ci accingiamo anche soltanto ad una classificazione delle sue possibili forme, sembra che dobbiamo prendere le mosse da quella articolazione elementare della proposizione che abbiamo imparato a indicare parlando della distinzione tra *soggetto e predicato*. Questa distinzione tuttavia l'abbiamo attinta in primo luogo dalla grammatica della nostra lingua. E qui ci impigliamo in una prima difficoltà. Infatti, affin-



ché essa possa fungere da filo conduttore per l'identificazione delle forme del pensiero, dobbiamo attribuirle un'autentica rilevanza logica, mentre sembra legittimo il dubbio che essa appartenga alle accidentalità della lingua nella quale siamo stati educati. In che modo allora potremmo prendere una decisione qualora questo dubbio fosse sollevato? A ciò si aggiungono obiezioni dipendenti da questioni di filosofia generale. A molti sembra infatti che una simile decisione vada molto al di là delle modeste apparenze del problema. Il *linguaggio* parla del *mondo*. E non appena abbiamo preso la via dell'«analisi del linguaggio», cominciamo con il temere «compromissioni metafisiche», «opzioni ontologiche» più o meno implicite. Una decisione sulla forma della proposizione che conferisca dignità logica ad una distinzione come quella tra soggetto e predicato è già, volenti o nolenti, una decisione sulla forma del mondo. Cominciamo con l'ammettere che l'articolazione fondamentale della proposizione sia rappresentata dalla distinzione in questione: ma poi dovremo ammettere che *ci sono* sostanze e attributi. Inversamente se, d'accordo con la vecchia critica lockiana che mantiene nonostante tutto un certo suo fascino, criticiamo l'idea di un misterioso sostegno delle qualità, avremmo alcune buone ragioni *filosofiche* per negare a quella distinzione una effettiva consistenza logica.

D'altra parte, ad essere sinceri, dobbiamo riconoscere che intorno a questa forma proposizionale non abbiamo le idee molto chiare. Se prendiamo un esempio di proposizione che esprime una relazione tra due oggetti, non sarebbe certo difficile mostrare che l'articolazione tra soggetto e predicato è ancora presente e che pertanto la forma predicativa è la vera forma fondamentale, mentre la forma relazionale è solo un suo caso particolare. Purtroppo vi sono ragioni altrettanto buone per sostenere l'inverso. E potremmo infine essere presi dal dubbio che sia invece la forma a soggetto-predicato una variante da subordinare alla proposizione relazionale. Sembra poi che quest'ultima soluzione possa essere appoggiata da considerazioni filosofiche di rinforzo: l'ammissione che ci siano veramente soggetti e predicati ci porta dritti filati ad una metafisica sostanzialistica che prospetta, più o meno di lontano, una concezione monistica della

realtà. Se diamo maggior importanza alla forma relazionale, opteremmo invece per un'ontologia pluralistica. Ed è vero che un'ontologia pluralistica resta pur sempre un'ontologia: ma potrebbe darsi che si possa ritenere un'opzione in questa direzione meno arrischiata di una opzione in quell'altra. L'aspirazione più profonda sarebbe quella di compromettersi il meno possibile con il mondo: se di ciò non si può proprio fare a meno, si cercherà di orientarsi verso l'opzione più prudente.

Su tutto ciò domina poi il dubbio più tormentoso di tutti: che la lingua che parliamo in ogni caso ci tradisca e che, se è giusto riportare il problema delle funzioni del pensiero a quello della forma della proposizione, questa dovrebbe essere proposta prescindendo interamente da ciò che sappiamo intorno ad essa a partire dal linguaggio di ogni giorno. Potremmo rovesciare il modo in cui viene in questione il problema ontologico. Se siamo convinti che il linguaggio rispecchi il mondo e che possa rispecchiarlo in modo sbagliato, decidiamo allora anzitutto come il mondo è fatto, a rigor di logica. E da ciò sarà deciso anche come deve essere fatto il linguaggio, se deve rispecchiarlo nel modo giusto.

## 8

**Che cosa una proposizione *non è***

**Introduzione della nozione di rappresentazione strutturale**

**Raffigurazioni, contrassegni e rappresentazioni strutturali**

**La proposizione non è una particolare specie di rappresentazione strutturale**

**Perciò il *fatto* sorge con la *proposizione***

Uno dei vantaggi dell'impostazione che intendiamo illustrare è proprio il fatto che ci consente di tagliar corto con tutto questo. Si taglia corto anzitutto con la *finzione* che tutti questi dubbi hanno in comune: di saperne ben poco intorno a che cosa è una proposizione o addirittura di non saperne nulla. E nello stesso tempo con le pretese implicazioni ontologiche delle decisioni relative alla forma proposizionale.

Naturalmente non può essere chiesto proprio a noi di dire che cosa è una proposizione. Ma poiché intorno a questo punto sorgono difficoltà che potrebbero dar luogo, volendo, a discussioni senza fine, è forse utile chiarire almeno che cosa una proposizione non è. Con ciò sarà forse possibile mostrare anche che, più che entrare alla cieca nel merito di quelle discussioni, è necessario invece operare un consistente spostamento dell'asse del problema.

Anzitutto una proposizione appartiene all'ambito delle *rappresentazioni indirette*, è un'immagine nel senso ampio del termine: mediante *parole* si rappresenta un *fatto*. A suo tempo noi abbiamo discusso una particolare specie di rappresentazione indiretta che abbiamo chiamato *raffigurazione*. Come sappiamo una raffigurazione va distinta da un puro e semplice *contrassegno*. Ma va anche distinta da un'altra specie di rappresentazione indiretta a cui finora non abbiamo fatto cenno e che potremmo *chiamare rappresentazione strutturale*. Su di ciò conviene spendere qualche parola.

Come esempio di rappresentazione strutturale potremmo indicare una rappresentazione grafica di una successione di suoni *che sia conforme ad un metodo*. Possiamo così fissare una prima differenza notevole tra raffigurazioni e rappresentazioni strutturali. In rapporto a queste ultime la posizione del problema di un effetto raffigurativo è del tutto priva di senso, così come, di conseguenza, il parlare di un movimento di progressiva approssimazione della «copia» rispetto all'«originale». Stando all'esempio, ciò risulta particolarmente evidente per il fatto che il rappresentante e il rappresentato appartengono a campi sensoriali eterogenei. Questa circostanza non è essenziale per la delimitazione della nozione di rappresentazione strutturale, mentre è essenziale il fatto che possano darsi rappresentazioni strutturali nelle quali il rappresentato è eterogeneo – dal punto di vista sensibile-percettivo – al rappresentato. In questi ultimi casi può anche accadere che *qualcosa di simile* ad un effetto raffigurativo abbia luogo, poiché possiamo approfittare, nella posizione del metodo della rappresentazione, della possibilità di investimenti immaginativi che conferiscono agli elementi della rappresentazione una portata simbolica nell'accezione discussa a suo tempo in con-

nessione con il problema della valorizzazione immaginativa.

Così un movimento di discesa sonora sarà più chiaramente rappresentato da un movimento di discesa figurale nella rappresentazione grafica, esattamente come un movimento di ascesa dei prezzi potrà essere più chiaramente rappresentato da una linea ascendente nel grafico corrispondente (che, naturalmente, come ogni altro grafico per la rappresentazione di una relazione funzionale tra grandezze, è un buon esempio di ciò che intendiamo qui con rappresentazione strutturale). Tuttavia, nell'istituzione del metodo, di questa possibilità potremmo anche non tener conto. Verrebbe allora meno la chiarezza simbolico-intuitiva della rappresentazione, ma non la sua adeguatezza che è vincolata unicamente alla *forma* dei rapporti che sussistono tra gli oggetti della rappresentazione.

L'esclusione di un effetto raffigurativo e l'inessenzialità di eventuali momenti simbolico-intuitivi sono elementi sufficienti per contraddistinguere le rappresentazioni strutturali dalle raffigurazioni. A ciò si potrebbe aggiungere che la stessa distinzione tra copia e originale può diventare dubbia nel caso delle rappresentazioni strutturali. Le ragioni per le quali propenderemmo a considerare lo spartito come qualcosa di analogo alla copia piuttosto che all'originale, meriterebbero qualche riflessione. Se teniamo poi conto del fatto che una successione di suoni può essere la rappresentazione strutturale di un'altra è evidente che vi sono casi in cui tra rappresentante e rappresentato si proporrebbe una reciprocità che cancella, per così dire, l'interesse della distinzione «copia» e «originale».

Il riferimento ad un *metodo* della rappresentazione è invece importante per differenziare la nozione di rappresentazione strutturale da quella di contrassegno. Indipendentemente da ogni metodo, è indubbiamente possibile fornire una rappresentazione grafica di una successione sonora, così come è possibile rappresentare numeri mediante segni indipendentemente da un sistema di notazione. Ma si tratterà allora soltanto di rappresentazioni mediante contrassegni: stabiliamo regole singole che istituiscono tra una cosa ed un'altra un rapporto rappresentativo. Invece le figure che entrano in una rappresentazione strutturale non possono essere considerate in questo modo, come se per ognuna

di esse fosse stipulata una regola apposita. Vi sono indubbiamente delle convenzioni iniziali, e queste sono il risultato di una nostra decisione che avrebbe potuto anche essere diversa. Ma esse debbono essere tali da istituire un vero e proprio sistema di rappresentazioni possibili. Nel caso delle rappresentazioni strutturali è fondamentale l'osservazione secondo cui quando una convenzione segnica è posta, altre convenzioni seguono *necessariamente* [18]. Insieme a regole di corrispondenza debbono dunque essere poste regole per la composizione dei segni. Il momento della determinazione di una «sintassi» può essere anzi considerato prioritario: quando una sintassi è predisposta l'assegnazione di un corrispondente rappresentativo ad un elemento del sistema implica l'assegnazione di un corrispondente rappresentativo ad ogni elemento del sistema.

Proprio per questo potremmo parlare in rapporto ad un metodo di rappresentazioni strutturali di un *linguaggio*, così come abbiamo fatto in precedenza in rapporto al sistema per la notazione dei numeri. Ma bisogna prestare attenzione al fatto che vi sono molte accezioni della parola «linguaggio» e che potrebbe essere forse più interessante indicare le differenze che intercorrono tra esse piuttosto che andare alla ricerca della «proprietà comune». Quando parliamo di *linguaggio aritmetico* è opportuno sottolineare che l'accezione in cui impieghiamo quella parola è strettamente vincolata alla nozione di rappresentazione strutturale; ed in particolare che, in rapporto ad un linguaggio in questa accezione, sarebbe certamente appropriato parlare di un rapporto di *specularità*: il rappresentante rispecchia il rappresentato.

A questo punto possiamo tornare finalmente alla proposizione. Ci potremmo chiedere anzitutto se la proposizione sia una specie autonoma di rappresentazione indiretta, da caratterizzare per differenza rispetto alle raffigurazioni ed alle rappresentazioni strutturali oppure se essa sia riconducibile sotto l'uno o l'altro titolo.

Naturalmente sussistono affinità di vario genere rispetto a entrambe le nozioni. Vi sono proposizioni che sembrano dire esattamente tanto quanto *raffigura* un dipinto o un disegno. Tant'è che possiamo comprendere una frase composta in parte

di parole e in parte di immagini vere e proprie che stanno in luogo di parole. Certuni pensano addirittura che sia particolarmente educativo insegnare l'impiego delle parole ricorrendo a simili stratagemmi. Presentiamo ad un bambino l'immagine di una mela sul tavolo e lo invitiamo a dire che cosa vede. Sembrerebbe quasi che il *dire* non consista in altro che nel verbalizzare una raffigurazione, assumendo che in questa verbalizzazione non avvenga alcun mutamento essenziale.

Tuttavia è anche vero che in una frase si percepiscono solo parole e il loro significato deve essere conosciuto così come deve essere conosciuto il metodo della loro connessione. Ciò ci fa pensare piuttosto a qualche affinità con le rappresentazioni strutturali.

Ora, se si, trattasse di richiamare l'attenzione su queste affinità solo per agitare le acque del problema, ne prenderemmo certamente nota. Ma in ogni caso noi ci accingeremmo a segnalare le affinità proprio allo scopo di evitare che si facciano confusioni.

Penso che non sia necessario insistere troppo sul fatto che una proposizione è tutt'altra cosa che una raffigurazione. Se citiamo il caso delle scritture pittografiche, sarebbe opportuno ricorrere ad esse per mostrare che la parola scritta potrebbe imitare la parola parlata, piuttosto che la cosa significata. Analogamente, nel caso della strana scrittura mista di cui si diceva, composta in parte di parole e in parte di raffigurazioni, il punto importante non è che alla parola si possa sostituire l'immagine della cosa, ma proprio il fatto che a questa immagine si possa sostituire la parola. Le parole ci consentono di fare a meno delle immagini.

Quanto alle rappresentazioni strutturali, ogni differenza potrebbe essere esibita facendo riferimento al punto accennato per ultimo, alla possibilità di presentare il rapporto tra rappresentante e rappresentato come un rapporto di rispecchiamento. Se assumiamo che la proposizione sia una particolare specie di rappresentazione strutturale, dovremmo anche assumere che, come ci sono da un lato successioni di suoni e dall'altro grafici che le rispecchiano, così ci saranno da un lato, in generale, dei fatti e dall'altro le proposizioni come loro immagine speculare.

La nozione di *fatto* sarebbe dunque *indipendente* da quella di *proposizione*, nello stesso senso in cui una successione di suoni è indipendente dal grafico che la rappresenta.

Invece già le nostre considerazioni sulla tematica della percezione dovrebbero insegnarci che le cose non stanno affatto così. Ancora una volta siamo interessati alla differenza tra il *percepire* e il *constatare* di cui cogliamo ora una ulteriore e importante conseguenza. Se entriamo in una stanza e volgiamo lo sguardo intorno, vedremo presumibilmente tavoli, sedie, mele e varie altre cose – e naturalmente anche una mela sul tavolo, se sul tavolo c'è una mela. Ma potremmo dire per questo di essere attornati da *fatti* di cui le proposizioni fornirebbero una sorta di grafico verbale? Certamente, se mi si ponesse la domanda: «Che cosa c'è sul tavolo?» risponderei che sul tavolo c'è una mela: e questo è un fatto. Ma né il tavolo né la mela contengono la domanda e tanto meno la risposta. Se qualcuno mi mostra un oggetto, non sono affatto obbligato a dirne qualcosa. Solo la domanda pone il problema, e deve proporlo in modo sufficientemente determinato da orientare la risposta. Perciò non ha affatto senso presentare stati di cose o immagini di essi, pretendendo di ottenerne una sorta di *trasposizione* in parole. Inversamente, *dire* qualcosa di un oggetto non è la stessa cosa che presentarne un altro, anche se questo è la sua raffigurazione fedele o la sua rappresentazione strutturale adeguata. Di ciò che abbiamo ora udito possiamo dire che si trattava di una successione di terze, ma le nostre parole non si trovano in un ordinamento che rispecchia la forma del rapporto di una successione di terze. Esse sono invece ordinate secondo una strutturazione *logica*, in un'accezione del termine che è propria *soltanto del linguaggio fatto di parole*, quindi di una nozione di linguaggio strettamente vincolata alla *proposizione* come una peculiare specie di rappresentazione indiretta.

Perciò noi affermiamo senz'altro che *il fatto sorge con la proposizione*. Ciò non significa che la strutturazione logica della proposizione sia in qualche modo antecedente rispetto all'esperienza, riproponendo nello stesso tempo dubbi e interrogativi sul versante linguistico del problema. Infatti, quando connettiamo in questo modo il fatto con la proposizione, pensiamo anzi-

tutto alle proposizioni che danno espressioni a *constatazioni*. Il nostro problema può subire così uno spostamento che ci conduce ad una riconsiderazione della tematica dell'esperienza che può lasciare ai suoi margini considerazioni di ordine linguistico. Se attraverso la proposizione abbiamo in realtà di mira le constatazioni, il problema dell'organizzazione *logica* della proposizione può essere riportato a quello della struttura della constatazione, intesa come una modalità dell'avere esperienza del mondo. La via che attraversa il linguaggio può anche non essere percorsa dal momento che le constatazioni non sono fatti linguistici – come del resto moltissime altre cose.

In questo spostamento dell'asse del problema non potremmo certamente imbatterci in quel groviglio di questioni mal poste a cui abbiamo alluso in precedenza. In particolare viene meno l'idea che una decisione sulla forma logica della proposizione implichi decisioni sul piano ontologico: essa dipende in generale dall'errore di assumere in modo più o meno, esplicito che la proposizione sia una specie particolare di rappresentazione strutturale. Si impone allora la tesi di specularità che fa del *mondo* una sorta di *correlato oggettivo del linguaggio*: come se potesse esserci per noi un mondo senza l'*esperienza* che abbiamo di esso [19].

## 9

### **Passaggio all'esposizione di alcuni temi di *Esperienza e giudizio***

**La struttura dell'osservare in quanto in esso si effettuano constatazioni.**

**I processi di esplicitazione e la distinzione tra sostrato e determinazione**

**Ribaltamento sul terreno predicativo**

Gli elementi di discussione che abbiamo or ora proposto possono essere considerati come una libera introduzione ad alcuni dei temi di *Esperienza e giudizio* [20]. È in quest'opera infatti che assume una forma concreta quella tematica delle «strutture ante-



predicative» che, pur essendo abbastanza nota nelle sue linee generali, secondo l'inclinazione che essa riceve nella *Crisi delle scienze europee*, lo è invece assai meno nella sua elaborazione specifica.

Il passo che può essere considerato iniziale e fondamentale in essa compiuto è proprio quello di fornire una *giustificazione* della distinzione tra soggetto e predicato come una distinzione che fa parte, vorremmo dire, del concetto stesso di proposizione.

Abbiamo già visto in quali difficoltà e paradossi si imbatta un modo di approccio che si muova sul piano di considerazioni puramente logiche o logico-linguistiche. Esse vengono invece meno se si riporta il problema al terreno intuitivo-esperienziale, quindi se si fa riferimento anzitutto alle *constatazioni*. Con terminologia più propriamente husserliana, potremmo parlare di *osservazione* [21] ed il filo conduttore della nostra riflessione sarà dunque la struttura dell'osservare in quanto in esso si effettuano constatazioni.

Anche in questo caso il nostro compito sarà anzitutto quello di indicare certe caratteristiche, illustrando certe differenze. La differenza tra l'osservare e il semplice percepire sta, come già sappiamo, nel fatto che nell'osservare un interesse verso la cosa deve essere presupposto, e dunque debbono essere presupposti anche i processi percettivi nei quali la cosa si costituisce come un risultato sintetico, come una polarità identica dei suoi fenomeni.

Il modo in cui questa differenza può essere chiarita tenendo conto dell'uso husserliano dei termini «tenere sotto presa» [22] per indicare il permanere di qualcosa come tema di un interesse osservativo, è in realtà molto significativo anche dal punto di vista di una corretta comprensione della metodologia che qui viene messa in opera.

In se stesso questo termine potrebbe essere impiegato anche in rapporto alle sintesi «semplicemente» percettive: nell'udire un suono che perdura, noi manteniamo la presa su di esso – potremmo anche esprimerci così, per indicare la *ritenzione* [23]. Analogamente, potremmo dire che, nella sintesi che attraversa un decorso percettivo, le scene percettive sono tenute sotto presa nel suo sviluppo, e ciò rappresenta una condizione necessaria

(benché non sufficiente) per il costituirsi di un riferimento unitario.

Invece noi intendiamo riservare questo modo di espressione per illustrare una nozione di sintesi processuale di genere interamente diverso. La *presa* di cui si parla è la presa di un *interesse* – ed è chiaro che non vi è alcuna implicazione diretta tra l'effettuazione di sintesi percettive e l'effettuazione di constatazioni in rapporto ai loro prodotti. In quest'ultimo caso, ai fenomeni ritenzionali, che hanno comunque luogo, si sovrappone un processo nel quale qualcosa permane in un riferimento unitario, ma nella forma di *sostrato di possibili determinazioni*.

Potremmo forse parlare, per spiegarci di una costituzione di primo livello, nella quale l'oggetto si mostra nella sua identità e tuttavia solo secondo una tipicità relativamente vaga, in uno «sguardo d'insieme», che, considera la cosa «all'ingrosso», trascorrendo sui «dettagli». Ad essa ora volgiamo (per qualche motivo) la nostra attenzione al fine di portare a chiarezza quelle determinazioni che sono date soltanto «implicitamente». Parleremo perciò dell'osservare che effettua constatazioni come di un processo di *esplicitazione* [24].

Un richiamo alla nozione della *sintesi* si impone certamente anche in questo caso, ed anche a quel momento *dialettico*, nell'accezione elementare del termine di cui abbiamo già fatto un uso prudente trattando delle sintesi percettive in genere. Nel processo viene infatti mantenuta l'*identità* del tema nella progressiva *differenziazione* operata dalla sua esplicitazione. Tuttavia qui non si tratta di un processo di unificazione di «aspetti» parziali che si sviluppa ritenzionalmente secondo regole di associazione contenutistica che si realizzano passivamente, ponendo infine l'oggetto nella sua identità come un risultato. Nel caso delle *sintesi esplicative* vi è invece un'identità presupposta e intesa come una *unità di parti* la cui articolazione è tuttavia oscura: la differenziazione è un progressivo chiarirsi delle parti e della loro articolazione, in cui l'intero è *attivamente* mantenuto sotto presa come ciò che deve essere reso esplicito.

Nella distinzione tra sostrato e determinazione, nella dialettica peculiare delle sintesi esplicative, sta tutto l'enigma della distinzione tra soggetto e predicato.

Nell'esperienza, qualcosa può assumere carattere di sostrato. Qui è importante in primo luogo che questo carattere non sia inerente al dato considerato in se stesso, ma che esso dipenda dal riferimento ad un interesse soggettivo. Di qui deriva la relatività essenziale di questa nozione: qualunque cosa, nell'esperienza, può ricevere questo carattere, perché non dipende dal dato in se stesso che esso sia o non sia tema di un interesse.

La nozione di *sostrato* non ha, almeno fino a questo punto, nulla a che vedere con quella di *sostanza*. Ciò che qui deve valere a titolo di *oggetto* è infatti interamente risolto in una modalità specifica di riferimento soggettivo.

Se ora guardiamo alla forma logica del *soggetto* nella proposizione, appare subito chiaro che la nozione di *oggetto* che essa mette in questione è del tutto diversa. In nessun caso tale nozione potrebbe essere caratterizzata attraverso il rimando ad un interesse soggettivo, che per di più impone una limitazione ai dati della percezione. Certamente, noi intendiamo stabilire una connessione tra *esplicitazione e predicazione* nel senso indicato da una impostazione «genetica». Ma ciò non significa affatto operare una riduzione della seconda alla prima, come se si dovesse a tutti i costi scorgere nella proposizione la presenza di un riferimento soggettivo che sta al di là di essa e che essa addirittura celerebbe nel suo presentarsi come una pura descrizione di stati di cose. Al contrario, vi è una differenza essenziale che deve essere indicata proprio nella completa liberazione, nell'articolazione predicativa, dai vincoli del riferimento ad una soggettività concreta che opera constatazioni, e quindi dai vincoli determinati dal rapporto con l'esperienza in genere. Ciò che la predicazione estrae dalla esplicitazione è unicamente la *forma* del processo. Perciò la nozione di *oggetto* che essa propone rimanda alla *forma* di sostrato e può essere indicata come la nozione di un vuoto «qualcosa in generale» come polo identico di riferimento di predicati possibili.

Ritroviamo così quella nozione di *oggetto matematico* che era già presente nella *Filosofia dell'aritmetica*. Già nel quadro di quell'opera essa doveva certamente essere inclusa tra i *concetti formali o categorie*. Questa inclusione viene tuttavia *solo ora* giustificata non già attraverso richiami piuttosto generici a

procedure astrattive di indubbia risonanza empiristica, ma mediante il suo coordinamento alla forma logica del soggetto proposizionale, alla struttura della predicazione. Questa, a sua volta, non deve essere intesa, nelle sue articolazioni formali possibili, come una sorta di dispositivo intellettuale predisposto, che viene a calarsi entro il materiale dell'esperienza, ma come un ribaltamento su un nuovo terreno di forme di rapporti che sono già presenti sul piano dell'esperienza stessa.

L'esplicitazione può essere considerata la *base esperienziale* della predicazione. La distinzione tra soggetto e predicato ha la sua *origine* «ideale» nella distinzione tra sostrato e determinazione. *La sua messa in questione come distinzione logica comporterebbe la messa in questione, non già di determinati fatti linguistici, ma di questa possibilità di strutturazione dell'esperienza.*

Se poi il parlare di origine in un senso *ideale* sembrasse oscuro, in realtà potremmo farne a meno, dal momento che il punto essenziale sta unicamente nell'adozione di una metodologia che poggia su chiarificazioni intuitive.

Proponiamo una discussione sulla distinzione tra soggetto e predicato, che troviamo anzitutto, nella nostra lingua, come una ben nota distinzione grammaticale. E cominciamo poi a parlare delle *constatazioni*.

## 10

**Risposta alla domanda se vi siano veramente le cose e le loro proprietà.**

**Considerazioni sulle nozioni di molteplicità e di oggetto semplice**

I passi ulteriori che intendiamo compiere mostreranno – io penso ancora più nettamente lo scopo di chiarificazione di una impostazione «genetica». La nozione logico-matematica (come ora potremmo dire) di oggetto viene ricondotta alla forma di soggetto nella struttura della proposizione: essa, a sua volta, viene giustificata e chiarita attraverso il rimando alla nozione di so-

strato. La relatività essenziale del sostrato, dipendente dal riferimento alla soggettività che effettua l'esplicitazione, la si ritrova, sul piano dell'*oggettivazione* operata dalla predicazione, come generalità *formale*, come identità nella variabilità delle qualificazioni contenutistiche.

Ci si chiederà allora se in nessun caso possa essere giustificato un impiego di questi termini – «cosa» o «oggetto» oppure, correlativamente, «proprietà» o «qualità» – così come essi vengono normalmente impiegati nel discorso corrente. Diciamo che intorno a noi ci sono *cose*, e con ciò pensiamo proprio a tavoli, sedie, lampadari. E così eventualmente parliamo delle loro *proprietà*. Anche il colore di una superficie è, in generale, *qualcosa* – cioè, un sostrato per possibili determinazioni. Ma in rapporto ad esso impiegheremo preferibilmente il termine di *proprietà*. Qui la distinzione non sembra affatto dipendere da un riferimento relativo-soggettivo. Sembra invece che il contenuto in questione si proponga come un contenuto che ha bisogno di un sostegno, anche se poi questo non deve essere necessariamente tanto misterioso quanto ci può forse apparire se intorno ad esso cominciamo a speculare.

Si tratta dunque di porre il problema di accertare se questa sensazione della necessità di proporre ulteriori distinzioni dipenda soltanto da consuetudini derivanti dalla forma grammaticale della nostra lingua – ad esempio, dalla distinzione tra sostantivo e aggettivo – oppure se si possa dare ad essa un autentico fondamento.

Nel cercare una risposta a questo interrogativo, vogliamo ritornare sulla tematica dell'esplicitazione, proponendo di distinguere tra *esplicitazione semplice (o lineare) ed esplicitazione ramificata* [25].

Come è già chiaro dai termini, nel secondo caso intendiamo un processo di esplicitazione che si articola in processi di esplicitazione un interesse principale si differenzia in interessi ad esso subordinati.

Tenendo conto di questa distinzione, perveniamo in modo abbastanza spedito a proporre la nozione di *determinazione assoluta* [26]. Diremo *assoluta* una determinazione la cui esplicitazione è, in via di principio, il ramo di un processo di esplicita-

zione. Inversamente, *sostrati assoluti* saranno quei contenuti che non mettono in questione, in via di principio, la nozione di esplicitazione ramificata. Appare chiara qui la duplice intenzione, da un lato di riportare la distinzione «ingenua» o di «senso comune» tra cosa e proprietà entro il nostro contesto filosofico, dall'altro di mostrare che essa, in questo contesto, pur avendo certamente ancora a che fare con una strutturazione soggettiva dell'esperienza nella stessa misura in cui il richiamo ai processi di esplicitazione resta determinante, tuttavia risulta libera dalle relatività degli orientamenti soggettivi dell'interesse. L'orientamento dell'interesse può rendere qualunque cosa un sostrato; ma l'assolutezza o la non assolutezza del sostrato non può dipendere da ciò. Se oltre a diventare un sostrato, un contenuto è anche un sostrato assoluto, ciò dipende dal contenuto stesso.

Cosicché in generale va proposta sia in rapporto ai sostrati che alle determinazioni una nozione *ampia* ed una nozione più *ristretta*. Nell'accezione più ristretta con «sostrati» si intendono propriamente i sostrati assoluti, con «determinazioni» le determinazioni assolute. Se ora parlassimo di «cose» o di «oggetti» e di «proprietà» o di «qualità», non intenderemmo più ciò che intendevamo in precedenza parlando in generale di sostrato e di determinazione.

Se l'idea di *sostanza* può essere in qualche modo rammentata nell'ambito delle nostre considerazioni, il richiamo più appropriato cade proprio a questo punto. La forma di soggetto mantiene nel suo carattere meramente formare quell'ampiezza di applicazione che rimanda alle relatività soggettive delle posizioni tematiche. Nel caso dei sostrati assoluti, invece, queste relatività vengono a cadere. Ciò che importa è tuttavia il fatto che continuiamo ad attenerci strettamente entro il campo di problemi di una dottrina dell'esperienza.

Perciò, se si volesse impiegare il termine di sostanza per indicare i sostrati assoluti, vi sarebbe ben poco da obiettare: si dovrebbe solo far notare che quando affermiamo che *vi sono sostanze*, quindi cose con le loro proprietà, questa affermazione non è affatto il risultato di un'argomentazione logica che ci deve condurre al di là delle apparenze, ma essa non fa altro che fissare una circostanza che appartiene ai modi di presentazione di

dati fenomenologici. Infatti, va comunque messo in rilievo il fatto che una simile articolazione è data nell'esperienza solo nelle condizioni poste da un processo di esplicitazione in corso. Che qualcosa abbia questa o quella proprietà non può essere semplicemente percepito, ma deve essere constatato. La distinzione tra cosa (sostrato assoluto) e proprietà (determinazione assoluta) non sorge dall'esplicitazione, ma la nozione di esplicitazione è presupposta dalla chiarificazione di quella distinzione. L'accezione più ristretta di sostrato è una specificazione della nozione più ampia.

Dalla distinzione tra determinazioni assolute e sostrati assoluti, ottenuta attraverso il rimando a quella tra esplicitazione semplice e esplicitazione ramificata, possiamo ancora ottenere un'ulteriore distinzione che concerne i processi di esplicitazione. Distingueremo dunque tra processi di esplicitazione che rendono esplicite determinazioni assolute e processi di esplicitazione che rendono espliciti sostrati assoluti. Ciò va rammentato se non altro per mostrare fino a che punto le nostre considerazioni siano indipendenti da considerazioni linguistiche, e quanto poco possano essere illuminanti le chiarificazioni sulla struttura della predicazione che facciano ogni sforzo di riflessione sulla paroletta «è». In effetti se questa distinzione, in sé del tutto legittima, viene ribaltata sul terreno predicativo, dovremo distinguere due forme, per così dire, ugualmente originarie, di predicazione. Potremmo dire che nel primo caso comparirà nel predicato un «sostantivo», nel secondo un «aggettivo». Ma questi termini hanno per noi ormai, più che un significato grammaticale relativamente indeterminato dal punto di vista logico, soltanto un significato logico che va illustrato mediante la sua riconduzione al terreno intuitivo.

L'aggettivo rinvia ad una determinazione assoluta, così come il sostantivo ad un sostrato assoluto. La differenza sta dunque ancora nella forma della predicazione. Se ci esprimiamo, adottando la terminologia di Husserl, parlando rispettivamente di *giudizi in essere* e *giudizi in avere* [27], qui ci aiutiamo con il linguaggio per esprimere mediante esso una differenza che sta al di fuori e prima di esso. Se diciamo che una certa cosa è rossa, potremmo con ciò dare un esempio di *giudizio in essere*, non già

per il fatto che usiamo il verbo essere, ma per il fatto che la determinazione acquista nel processo è una determinazione assoluta. Inversamente, se diciamo che una certa figura è composta da un triangolo e da un rettangolo, con ciò diamo un esempio di *giudizio in avere*, indipendentemente dal fatto che in esso si impieghi come potremmo anche fare, il verbo avere. Le parolette «è» e «ha» sono espressioni della copula nello stesso modo, se con la copula intendiamo la predicazione in genere, e dunque la sintesi di esplicitazione.

A proposito dei giudizi in avere si potrebbe forse obiettare che in realtà si tratta di esempi di proposizioni relazionali. Ma questa non può essere una questione da decidere a occhio e croce. Di fatto qui vi è un sostrato ed una esplicitazione ad esso diretta. Qualora l'esplicitazione dia luogo a determinazioni che sono sostrati assoluti, indubbiamente possiamo dire che il sostrato che è tema dell'esplicitazione è un sostrato *plurale*, una molteplicità che consta di queste e quelle parti. Ma il tema dell'interesse è comunque l'intero e d'altro lato abbiamo bisogno di precisazioni intorno all'impiego del termine «molteplicità» che esigono una chiara distinzione tra giudizi in essere e giudizi in avere.

Alla questione abbiamo in realtà già accennato trattando della tematica della percezione. Di un quadrato diciamo che esso è *una* cosa, benché abbia quattro segmenti. Ma diciamo che è *una* cosa anche di un cerchio, benché esso consti di circonferenza, superficie e colore. La distinzione tra sostrato assoluto e determinazione assoluta diventa indispensabile per spiegare perché ci si riferisca a cose di questo genere come *singularità*.

Naturalmente siamo liberi di parlare di *molteplicità* anche in casi come questi, ma con ciò non faremmo altro che passare dalla nozione più ristretta della «cosa» alla nozione più ampia, e corrispondentemente ad una nozione ampia di molteplicità, non vincolata a quella di sostrato assoluto. L'accezione più ristretta di molteplicità richiede invece questo vincolo e per illustrarla faremo riferimento a quelle situazioni fenomenologiche nelle quali si presentano contenuti indipendente (sostrati assoluti). E ciò non basta ancora: come abbiamo spiegato a suo tempo, si richiederanno anche determinate condizioni percettive di separazione.



Un quadrato si presenta come una cosa singola perché tra i segmenti di cui consta intercorrono determinati rapporti. Dal punto di vista da cui ora ci disponiamo, essi sono comunque determinazioni del quadrato che sono sostrati assoluti ed il processo che li rende espliciti mette capo a giudizi in avere. Benché ciò non implichi che la percezione in questione sia da considerare come percezione di una molteplicità.

Nel caso del cerchio, l'apprensione di esso come una singolarità è decisa invece dal fatto che la sua esplicitazione mette capo a determinazioni che sono determinazioni assolute. Qui sono possibili solo «giudizi in essere».

Con ciò disponiamo di una nozione di *singularità ultima* o, se vogliamo, di *oggetto semplice*, intuitivamente chiara. Beninteso, la nozione di semplicità non ha affatto bisogno di questa *chiarezza intuitiva* per essere compresa – ciò vale in generale per ogni concetto nel suo impiego formale-categoriale. L'espressione «qualcosa che non ha parti» la comprendiamo altrettanto bene quanto l'espressione «qualcosa che ha parti». Sembra invece che problemi particolarmente oscuri sorgano se si chiede, oltre questa *chiarezza intellettuale*, anche una *chiarezza intuitiva*. Ogni difficoltà si dissolve se assumiamo un modo di approccio fenomenologico. Allora il concetto formale della parte deve essere ricondotto a quello di determinazione, così come quello di intero a quello di sostrato. La distinzione tra sostrato e determinazione in senso assoluto esibisce allora una nozione di *singularità ultima*, cioè di *singularità* che non può essere esplicitata in determinazioni che sono sostrati assoluti e che può essere direttamente esemplificata sul piano dei dati dell'esperienza. Perciò non andremo alla ricerca di enti che *sono* in sé indivisibili, ma di cose che *ci appaiono così*, dove la divisibilità è definita dal fatto che la cosa appare percettivamente priva di determinazioni indipendenti. Un segmento consta di punti solo se è punteggiato. Altrimenti è un buon esempio di oggetto semplice quanto lo è il punto [28].

In margine a tutto ciò possiamo osservare infine che il vecchio principio secondo cui ogni oggetto composto è analizzabile in oggetti semplici – a cui la logica tradizionale ha conferito un così grande rilievo al fine delle esplorazioni metafisiche

a cui essa era subordinata – è tanto discutibile come principio logico-intellettuale quanto poco lo è come principio che rinvia alla struttura dell'esperienza sensibile. Considerandolo da questo punto di vista, esso deve naturalmente essere interamente riformulato ed assume perciò tutt'altro senso. Il composto è qui ciò che *appare* composto; ed allora possiamo indubbiamente affermare che ogni composto, nella percezione, rinvia necessariamente a singolarità ultime, che non sono «ulteriormente divisibili». Nell'ambito dell'esperienza, la divisibilità infinita è esclusa, ma non nel senso che ci si richiami qui a qualche procedura concreta di divisione che, qualora venga messa in opera, incontri un limite di fatto invalicabile. La semplicità non ha nulla a che vedere con la straordinaria piccolezza; ma *semplice* può essere detta una cosa qualunque in rapporto alla quale sia possibile un processo di esplicitazione che metta capo *soltanto* a determinazioni assolute. Essa non ha una molteplicità di parti, ma di proprietà: non consta di determinazioni indipendenti, ma di determinazioni essenzialmente integrate nell'intero e inseparabili da esso.

Del resto la mente acuta di Leibniz si rese conto di poter ammettere la molteplicità nella monade, dopo averne proposto la semplicità proprio a partire da quel principio assunto nella sua validità logica indiscussa.

# 11

## **Risposta alla domanda se vi siano veramente le relazioni**

Un punto delle nostre osservazioni precedenti merita di essere ripreso, perché ci consente di accennare ad un nuovo problema. Abbiamo distinto due forme del giudizio – il giudizio «in essere» e il giudizio «in avere». Sul piano predicativo si deve ritrovare la differenza tra proprietà e parte, in un'accezione illustrata dal rinvio alle determinazioni dipendenti e indipendenti.

Si poneva allora la domanda: nel giudizio «in avere» non è già posta in questione la nozione di *relazione*? Oppure, più in generale: che ne è della distinzione tra proposizioni a soggetto-predicato e proposizioni relazionali?

Di ciò Husserl si occupa nel capitolo terzo della sezione prima di *Esperienza e giudizio* [29]. Di esso converrà dare un breve schizzo che ne mantenga i tratti essenziali, ricollegandoci al problema or ora indicato. In un processo di esplicitazione mettiamo in risalto determinazioni che sono sostrati assoluti – dunque parti (e non proprietà). E non è questo già un constatare una relazione? La nostra risposta *negativa* punta tutte le sue carte sulle relatività soggettive dei processi di esplicitazione. Come abbiamo già notato, ciò che qui importa è che un'unica cosa sia tenuta sotto presa e che le «parti» vengano rese esplicite come articolazioni interne che la determinano «più da vicino». L'esplicitazione chiarifica – adottiamo anche qui la terminologia di Husserl – l'*orizzonte interno* della cosa.

Altrimenti starebbero le cose se l'interesse verso l'intero venisse meno e si volgesse invece ad una sua parte, intesa nella sua indipendenza, per accertare in quale relazione essa si trovi con un'altra, essa stessa considerata nella sua indipendenza. In tal caso muta non soltanto l'orientamento dell'interesse, ma la forma stessa di questo orientamento. L'interesse si dirige ora verso le altre cose che stanno intorno, verso il suo *orizzonte esterno*.

Ma come potremmo sperare di essere compresi in questa distinzione tra orizzonte interno e orizzonte esterno, se non ci ponessimo decisamente sulla strada, così dubbia per una così larga parte della filosofia accademica, delle spiegazioni intuitive? Con ciò non si intendono affatto spiegazioni date alla buona: si tratta invece di un vero e proprio metodo di chiarificazione che si avvale di rimandi esemplificativi a contesti di esperienza.

Ecco qui, sul tavolo, un foglio di carta: e accanto ad esso c'è un *altro* foglio. È molto strano che, raggiunte le altezze del pensiero puro, si ritenga di non essere ormai più in grado di operare simili distinzioni. Se invece, nonostante tutta la confusione che può esserci nella nostra testa intorno ai concetti di proprietà e di relazione, ammettiamo ancora di saper fare quella distinzione sul piano dell'esperienza concreta, allora dovremmo anche essere in grado di riportare un po' di ordine in tutta quella confusione.

Se consideriamo il foglio che si trova alla nostra destra, interessandoci alla sua forma, ai segni che sono tracciati in esso, al grado di finezza della carta di cui è fatto e così via, allora ci muoviamo, come noi diremmo, nel suo orizzonte interno. Se invece procediamo nell'esplicitazione *da questo foglio* a quell'altro per metterne a confronto le dimensioni, allora ci muoviamo verso il suo orizzonte esterno. L'osservare ha qui mutato senso – ed in Husserl questa differenza merita di essere contrassegnata anche terminologicamente. Il termine di esplicitazione viene riservato ai processi orientati verso l'orizzonte interno del sostrato, mentre si parla di *osservare relazionante* [30] per indicare i processi diretti verso l'orizzonte esterno.

Ancora una volta si esemplifica qui l'unità del metodo e dello scopo perseguito. *Relazione* è un concetto formale, una categoria, un prodotto del «pensiero puro». E come tale può essere teoreticamente elaborato, indipendentemente da ogni sostegno intuitivo. Nello stesso tempo, ogni categoria deve essere riportata sotto il titolo tematico del giudizio e il problema della base esperienziale delle categorie deve essere affrontato attraverso una sorta di «deduzione» delle forme del giudizio dell'esperienza che, considerata dal punto di vista di questa problematica, potrà essere qualificata come esperienza *antepredicativa*. Di qui deriva l'orientamento *soggettivo* dell'indagine, la messa in rilievo cioè di differenze che non appartengono senz'altro alle cose stesse, ma che sorgono da certi modi di correlazione soggettiva che esibiscono determinate caratteristiche strutturali. Una differenza *logica* viene così giustificata (e in questo senso: *dedotta*) da differenze di struttura che possono essere esibite sul terreno antepredicativo.

Così la differenza *logica* tra una proposizione come «A è rosso» e «A si trova alla destra di B» non viene evidentemente meno per il solo fatto che si possa parlare del trovarsi a destra di B come di una proprietà di A. Questo lo diamo per scontato. Semmai si tratta di una circostanza che ci invita ad una riflessione orientata in tutt'altra direzione. Nel constatare relazioni, può essere che la direzione dell'interesse si muova dall'oggetto A all'oggetto B che sta nel suo orizzonte esterno. Qui il sostrato principale – il soggetto della proposizione – è A. Ma potremmo

indifferentemente muovere anche da B verso il suo orizzonte esterno nel quale si trova A. Comunque venga formulato verbalmente uno stato di cose relazionale, già il proporsi antepredicativo della nozione di *relazione* mostra che vi è una caratteristica di reversibilità che fa parte delle condizioni descrittive dell'esperienza del constatare relazioni. Passando sul terreno delle considerazioni formali, potremo affermare allora che per ogni relazione data, vi è sempre una relazione inversa. E in che modo giustificheremo questo «sempre»? Sulla base di quale evidenza? Qualcuno, avvezzo alla prudenza, potrebbe dire: io mi limito a *supporre* che le cose stiano così, e di una simile evidenza non voglio nemmeno sentir parlare. Un altro, più spericolato, ci assicura invece che si tratta di una circostanza che appartiene al *concetto* di relazione, che è contenuta *analiticamente* in esso. Ebbene, dove si trova questo concetto? Chi lo ha mai visto?

I concetti non si trovano da nessuna parte e nessuno li può vedere. Si possono vedere solo, ad esempio, le relazioni. Un'«analisi del concetto» può essere compiuta anzitutto come analisi della sua «origine»: in questo modo otteniamo una delimitazione che poggia su chiare differenze *nella forma* delle constatazioni. Nel caso dell'esplicitazione, i passi di cui consta il processo possono anche essere discontinui, a differenza delle sintesi percettive; mentre deve essere soddisfatta una condizione di continuità in rapporto all'oggetto tematico. Nel constatare che istituisce relazioni anche questa condizione può essere lasciata cadere, dal momento che possiamo procedere da A verso B oppure da B verso A [31]. Di questi riferimenti soggettivi, come di ogni rimando contenutistico, non resta alcuna traccia sul piano predicativo, anche se proprio su di essi poggia la «delimitazione del concetto».

# 12

**Ciò che si tenta. di fare è una vera e propria «deduzione delle categorie», dall'esperienza al giudizio**

**La congiunzione e l'ecceterazione come esempi di «sintesi intellettuali»**

Il nostro gran parlare di rimandi alla concretezza dell'esperienza non deve tuttavia trarre in inganno il lettore di *Esperienza e giudizio*: in quell'opera si tenta, in realtà, un'elaborazione piuttosto sofisticata che segue un proprio filo conduttore di cui sarebbe indubbiamente opportuno sottolineare l'astrattezza. Ciò appare tra l'altro dall'ordine seguito dalla esposizione, ordine a cui noi non ci atteniamo strettamente essendo guidati più da scopi interpretativi che letteralmente esegetici, ma non al punto di renderne confusi i tratti. Questo ordine può apparire per molti versi artificiale, ma, ad uno sguardo più approfondito, esso si rivela nello stesso tempo strettamente coerente con l'impostazione generale del problema.

In primo luogo ci siamo occupati della struttura della predicazione delle distinzioni fondamentali che dobbiamo proporre in rapporto ad essa. Di qui deve scaturire tutto il resto: facendo costante riferimento alla nostra metodologia, dobbiamo essere in grado di *dispiegare* le «funzioni intellettuali» – di operare una vera e propria *deduzione delle categorie*. L'«intelletto» non è un complesso di dispositivi predisposti da proiettare sull'esperienza, ma ha le sue radici nell'esperienza stessa in quanto essa si auto-organizza nelle forme di correlazione necessaria tra i dati della sensibilità e la soggettività concreta che li riceve. Alla via trascendentale-kantiana che procede *dal giudizio all'esperienza* contrapponiamo una via che procede *dall'esperienza al giudizio* – senza con ciò ricadere in forme di riduzionismo empirista.

Ma il dispiegamento delle funzioni, categoriali deve svilupparsi secondo un ordine determinato dall'impostazione stessa del problema. Cominceremo così con il distinguere stadi di *complessità* crescente dei processi di esplicitazione, secondo un criterio per la valutazione della complessità che, se appare ovvio

entro l'impostazione proposta, risulterebbe invece incomprensibile se ci disponessimo senz'altro dal punto di vista del giudizio [32]. Anzitutto parleremo di una maggiore elementarità della esplicitazione lineare rispetto all'esplicitazione ramificata e, a titolo di forma elementare di esplicitazione lineare, indicheremo l'*esplicitazione che termina nella prima determinazione acquisita*. La forma del processo che mettiamo in questione per *seconda* sarà dunque l'*esplicitazione che termina dopo aver acquisito più di una determinazione* [33].

Forse ci si chiederà che cosa ci possa essere mai di tanto degno di interesse in una differenza così insignificante. Prima constatiamo che una certa cosa è rossa. Ora constatiamo che essa è rossa e rotonda. La *congiunzione* ha fatto la sua comparsa dalla parte del predicato. *Questo* è interessante.

Pensiamo al modo, equivoco e denso di problema, in cui il problema della congiunzione si presentava nella *Filosofia dell'aritmetica*. Cercavamo allora un particolare tipo di relazione che stesse alla base di quella nozione astratta di molteplicità di cui avevamo bisogno per illustrare l'origine del concetto di numero. Abbiamo parlato di «collegamento collettivo» ed abbiamo ritenuto significativo un rapido cenno di Husserl alla congiunzione come il segno che, nel linguaggio, indica quel collegamento. In realtà, quel cenno poteva essere significativo per noi solo tenendo conto del punto di vista dal quale ci disponiamo ora e che, al tempo della *Filosofia dell'aritmetica*, non era certamente acquisito. Se il collegamento collettivo è quella «relazione» indicata dalla congiunzione, allora per sapere di che si tratta non dobbiamo seguire la via dell'indagine psicologica, ma dobbiamo segnalare fin dall'inizio la natura intellettuale-categoriale di quella relazione proponendo di essa un'interpretazione che sia conforme alla problematico dell'origine. La «congiunzione» intesa come funzione interna dei processi di esplicitazione non fa altro che mantenere l'unità del processo riconducendo le determinazioni via via acquisite nel campo di azione della «copula», alla quale essa è dunque strettamente subordinata.

Dalla parte del predicato sorge così una *molteplicità* anzitutto come molteplicità di determinazioni rese via via esplicite nel processo, ma questa molteplicità può a sua volta essere *resa*

*sostrato e* poiché disponiamo di una nozione logico-matematica di oggetto, sono allora date, insieme alla congiunzione tutte le funzioni intellettuali per la costituzione di una nozione di molteplicità intesa come un'oggettività *intellettuale* di nuovo genere. È data cioè la possibilità di una nozione di *insieme* in rapporto alla quale è possibile elaborare una teoria sistematica e formale che si muova interamente sul piano del «pensiero puro» [34]. In questa reinterpretazione del problema ogni rischio psicologico resta certamente escluso, benché non possano sfuggire le connessioni con la posizione espressa a suo tempo.

Ora non facciamo più l'affermazione, in realtà profondamente oscura, secondo cui il segno di congiunzione sarebbe il segno di una particolare relazione – sia pure solo «psichica» o anche «soggettiva». E ci liberiamo anche dall'equivoco rinvio all'atto del «pensare insieme», fissando eventualmente il senso effettivo di quella espressione in rapporto al fatto che la connessione in questione è appunto un'autentica *sintesi intellettuale*, cioè una sintesi di cui non possiamo in nessun modo rendere conto restando sul terreno della semplice percezione. Se parliamo di ciò a cui si riferisce la paroletta «e» come di una relazione allora questa non potrà essere intesa nello stesso modo di quelle relazioni che si impongono nella passività delle sintesi percettive in forza delle determinatezze contenutistiche dei materiali dell'esperienza sensibile. Il fatto che *ci siano momenti* dell'esperienza da cui possono essere estratte forme logiche, non toglie che queste siano poi da caratterizzare in contrapposizione ad essi.

Nel constatare che qualcosa che ci sta di fronte ha una certa proprietà e *poi* anche un'altra, non vi è dubbio che con ciò sia fissato un ordine in senso temporale. Tuttavia il passaggio dall'esplicitazione alla predicazione è un passaggio *oggettivante* nel quale ogni riferimento a processi resta escluso. La temporalità del processo di esplicitazione non resta appresa alla struttura predicativa in modo per così dire implicito. Nel caso della congiunzione può essere interessante notare piuttosto che, già sul piano antepredicativo, l'ordine è inessenziale al processo. Ciò dipende dalla caratteristica di *discontinuità* che potrebbe essere indicata come uno dei momenti che differenziano le sintesi esplicitative in genere dalle sintesi percettive. Come abbiamo già



osservato, mentre l'oggetto si costituisce percettivamente nella sua identità proprio perché i contenuti percettivi si dispiegano secondo un certo ordine, e non secondo un altro, nel caso delle sintesi di esplicitazione l'unica condizione che deve essere soddisfatta è la continuità rispetto al sostrato. L'ordine dei passi in cui essa si sviluppa è invece indifferente. Questa indifferenza all'ordine si ritrova sul piano predicativo e *appartiene alle regole che definiscono la congiunzione nel suo impiego logico*. Per quelle regole *vi sono dunque delle giustificazioni*, ed è questo lo scopo verso cui è orientato l'intento di stabilire una correlazione tra piani che debbono comunque essere mantenuti nella loro contrapposizione.

Il terzo passo che intendiamo compiere si impone in modo piuttosto naturale. Se come *primo* passo abbiamo preso in considerazione l'esplicitazione che termina nella prima determinazione acquisita e *come secondo* l'esplicitazione che termina dopo l'acquisizione di più di una determinazione, consideriamo allora come terzo passo quello dei processi di esplicitazione il cui progresso rimane aperto [35].

Bastano poche parole per spiegare che cosa vogliamo intendere con ciò. Abbiamo parlato in precedenza di un possibile termine del processo di esplicitazione, assumendo che questo concludersi del processo non abbia bisogno di ulteriori spiegazioni. In realtà, almeno una precisazione si rende necessaria. Il processo sorge dalla parte della soggettività e non da quella dell'oggetto: quest'ultimo diventa tema appunto nella misura in cui vi è un interesse ad esso rivolto. Il termine del processo dovrà perciò essere inteso come un esaurirsi dell'interesse, e non come un esaurirsi dell'oggetto nella totalità delle sue determinazioni. Se teniamo conto delle nozioni di orizzonte interno ed esterno, della possibilità di istituire relazioni e della possibile ramificazione dell'esplicitazione, è chiaro che ogni processo di esplicitazione si muove in un campo di aperta determinabilità del suo tema. Ciò significa soltanto che l'esplicitazione può proseguire liberamente, e naturalmente questa possibilità non può essere affatto convertita nell'affermazione che le determinazioni di una cosa sarebbero infinite e addirittura lo sarebbero in modo necessario [36]. Una simile affermazione avrebbe tanto poco

sensu quanto il compito di addurre di esse un elenco *completo*. Ciò che l'apertura del campo di determinabilità mostra è che il sostrato, a differenza della nozione di oggetto proposta sul piano predicativo che è esattamente ciò che si dice di esso, si trova sempre entro *contesti* e dunque, come potremmo esprimerci in generale, entro un *orizzonte di mondo*. Questo orizzonte è lo sfondo passivamente presupposto nell'isolamento tematico operato dall'interesse ed appartiene alle condizioni dell'esperienza tematizzante. Il venir meno di esso sul piano predicativo non toglie tuttavia che la possibilità di proseguire nell'esplicitazione al di là dell'ultima determinazione acquisita possa essere inclusa nella forma stessa del giudizio. Anche in questo caso, come in precedenza, per indicare l'apertura nell'ambito della predicazione potremmo servirci di una espressione linguistica assai poco vistosa: la paroletta «eccetera» fa proprio al caso nostro.

C'è ancora bisogno, dopo tutto ciò, di ribadire che non stiamo affatto spiegando il vero significato della parola «eccetera», come se essa avesse un significato nascosto che deve essere messo allo scoperto? Stiamo invece introducendo, secondo una particolare metodologia e seguendo un ordine da essa determinato, una vera e propria nuova *funzione intellettuale* che ha una fondamentale importanza tra le procedure che danno luogo a *oggettività intellettuali*. Ciò che ci interessa è l'identificazione della possibilità di operare ecceterazioni al di fuori e indipendentemente dai problemi che, chiamano in causa l'orizzonte di mondo dei dati tematici dell'esperienza. Se poi parliamo di origine dell'ecceterazione da una determinata tipologia dei processi di esplicitazione, questo modo di procedere deriva in primo luogo dall'intento di mostrare come le funzioni intellettuali in genere siano per così dire condensate nell'unità del giudizio e possano essere dispiegate da essa. Anche l'ecceterazione nella sua introduzione primaria – potremmo forse esprimerci così – si presenta subordinata alla copula, come la congiunzione. Ma ciò può essere chiaramente mostrato solo attraverso una «classificazione» delle forme del giudizio che segua il filo conduttore dei processi di esplicitazione. Tutto il resto risulta di conseguenza e va valutato secondo i criteri ormai consueti. Nel giudizio ecceterante nessun presupposto di mondo è direttamente o indiretta-

mente implicato: si tratta appunto soltanto dell'apertura, inclusa nella forma del giudizio, dell'operazione predicativa. E va da sé che come la congiunzione non è cosa che riguardi solo le proposizioni, così anche l'eccezione non è una funzione che debba necessariamente esercitarsi solo nell'ambito delle sintesi predicative.

Del resto si pensi ancora una volta alla formula proposta da Husserl per indicare la forma della molteplicità nella *Filosofia dell'aritmetica*. La funzione intellettuale dell'eccezione è ad essa essenziale non meno del «collegamento collettivo» e dell'unità intesa come «qualcosa in generale».

## 13

### **La modificazione «attributiva» della proposizione Interpretazione dei «giudizi di identità»**

Si sarà notato che, parlando del secondo caso che abbiamo preso in considerazione, si sarebbe potuto forse argomentare in tutt'altro modo. Di fronte ad una proposizione che presenta nel predicato due aggettivi, potremmo pensare che essa sia in realtà da intendere come il risultato della fusione di due proposizioni in una sola: essa dunque deve essere *analizzata* e per certi scopi proprio questa analisi ci interessa. Ciò vale in generale anche nei casi in cui la molteplicità sta dalla parte del soggetto: oppure in altri casi di complicazioni interne della proposizione, in particolare quando si presentano in essa nomi accompagnati da aggettivi, proposizioni principali e subordinate, e così via. Anche in questi casi, ai fini di un trattamento logico, si proporrà un'analisi tendente a proporre una articolazione logico-grammaticale di base semplice e chiara, che faccia a meno di complessità che sono, per gli scopi perseguiti, del tutto superflue. Per quale ragione dovremmo mantenere una forma del tipo: la tal cosa è rossa e rotonda, se possiamo dire invece: la tal cosa è rossa e la tal cosa è rotonda? In queste possibili riduzioni della forma «complessa» della proposizione, tuttavia, abbiamo appunto di mira scopi molto diversi rispetto a quelli propriamente interpretativi che

ora stiamo perseguendo. O se vogliamo, inversamente: la diversità degli scopi può essere illustrata proprio sottolineando il fatto che noi diamo una particolare importanza proprio a quegli aspetti che appaiono, per altri versi, come complicazioni superflue.

Se, ad esempio, proponiamo l'«analisi» di una proposizione che presenta un predicato «plurale» in due proposizioni congiuntivamente connesse in cui il predicato è «singolare», possiamo senz'altro ammettere che l'una e l'altra unità proposizionale hanno un *identico senso logico* e che è *più conveniente* per noi adottare la seconda in luogo della prima. Perciò parliamo in rapporto ad essa di un'«analisi» (talvolta invece ci si *esprime come* se questa riduzione analitica rappresentasse un vero e proprio passaggio ad una pretesa forma logica *reale* della proposizione analizzata, e questo è certamente un errore).

D'altro lato, nell'identità di senso logico possono celarsi differenze significative nell'interpretazione che riconduce la struttura proposizionale ai processi antepredicativi. In rapporto all'esplicitazione della seconda specie, in effetti, si tratta proprio di un unico processo di esplicitazione che procede oltre la prima determinazione, e non vi è nessun motivo per ritenere che i processi, in realtà, siano due. Qualora i processi siano due, e nello stesso tempo venga mantenuto dall'uno all'altro la consapevolezza dell'identità del sostrato, allora abbiamo a che fare con una situazione fenomenologica di nuovo genere che sposta la nostra attenzione dalla struttura interna dei processi alle loro possibili relazioni.

Se diciamo: la tal cosa è rossa e la *stessa cosa* è rotonda, riconducendo questa formulazione dal piano logico-linguistico al piano delle constatazioni è chiaro che in rapporto ad essa noi parleremmo di una maggiore complessità, proprio per il fatto che ad un processo di esplicitazione ne segue un altro che si connette al precedente per via dell'identità del sostrato. La continuità del tenere sotto presa deve essere stata interrotta ed a questa interruzione è subentrata una ripresa dell'interesse nella consapevolezza che il sostrato è ora lo stesso di prima. E si badi bene: qui non si tratta di dare un'interpretazione psicologizzante della frase, per il semplice fatto che la frase nel suo senso logico è del tutto fuori questione.

Del resto questa osservazione può essere considerata come un'osservazione preliminare alla trattazione dei «giudizi di identità». Come orientate in questa direzione possono essere intese le osservazioni di Husserl sulla differenza tra proposizione principale e subordinata e sulla forma attributiva [37], benché naturalmente esse si situino nel quadro più generale di una deduzione antepredicativa delle categorie che deve, tra l'altro, fornire l'ambito delle nozioni fondamentali per l'elaborazione di una teoria delle forme possibili del significato nel senso illustrato dalla *Quarta ricerca* logica (problema che in *Esperienza e giudizio* è sempre chiaramente presente).

Se consideriamo ancora il caso della esplicitazione lineare che procede oltre la prima determinazione acquisita, non si tiene evidentemente conto in essa di possibili differenze di grado nell'interesse verso le determinazioni della cosa che vengono via via dispiegate. Invece può accadere che vi sia una distribuzione ineguale dell'interesse, può accadere cioè che l'interesse verso la prima determinazione acquisita sia minore che verso la seconda. Anche una distinzione tanto inappariscente merita di essere presa in considerazione, proprio perché essa può essere considerata come la base di una differenza formale nella struttura della predicazione. Qui infatti possiamo indicare l'«origine» della distinzione tra proposizione principale e proposizione subordinata [38]. Più precisamente, ciò di cui si vuole rendere conto ora è la modificazione della proposizione che Husserl chiama *attributiva*. La struttura semplice della predicazione «S è p» assume la forma «S, che è p» proponendosi come una parte che deve essere integrata in una predicazione completa: «S, che è p, è q».

La stessa forma di modificazione può naturalmente essere introdotta anche in altro modo, dalla parte del predicato, ricorrendo alla nozione di *esplicitazione ramificata*. In luogo di distribuzione ineguale dell'interesse sulle determinazioni acquisite, parleremo piuttosto di un'articolazione vera e propria dell'interesse in un interesse principale e in interessi subordinati. Come abbiamo già spiegato, pur mantenendo la presa sul sostrato iniziale, ora viene resa sostrato una sua determinazione, e nel ribaltamento sul piano predicativo otteniamo la forma: «S è p, che è q».

Anche in questo caso sarà opportuno far notare che vi potrebbero essere ragioni per fare a meno di queste complicazioni interne della proposizione operando la loro eliminazione analitica. Dal nostro punto di vista invece non vi sono motivi per assumere che la proposizione sia il risultato di una fusione di più proposizioni – ovvero, considerando il piano antepredicativo, che la forma in questione, proposta in un modo o nell'altro, presupponga una pluralità di processi. Al contrario, in entrambi i casi, si tratta di un unico processo che presenta soltanto un maggiore grado di complessità rispetto ai casi considerati in precedenza.

Diversamente stanno le cose in rapporto alla tematica dell'identità, argomento con il quale si conclude il capitolo sulla struttura generale della predicazione [39]. Ad esso vogliamo dedicare un cenno perché forse qui più che altrove appare con chiarezza il fatto che l'intera tematica «genetica» proposta da Husserl non ha nulla a che vedere con una interpretazione psicologizzante, ma si risolve essenzialmente in una metodologia di chiarificazione filosofica.

La questione dell'identità viene anzitutto riportata al problema dell'interpretazione del «giudizio di identità», cioè del giudizio di forma: «S è identico (lo stesso che) a S'». La difficoltà centrale nell'interpretazione di una simile forma giudicativa è stata indicata in modo esemplarmente semplice da Wittgenstein: in essa si asserisce di *due* cose che esse sono *una* sola [40].

Vogliamo proporre questo problema alla prova del nostro metodo: e cominciamo con lo spostare il discorso dalla forma giudicativa ai processi di esplicitazione. Quando allora si pone il problema dell'identità? Questo punto è stato or ora brevemente anticipato. Esso non si pone in rapporto ad un unico processo di esplicitazione: che il sostrato permanga come «lo stesso» è qui una circostanza ovviamente presupposta. L'interesse *continua* ad essere rivolto a quell'oggetto che esso tiene sotto la sua presa. Affinché sorga il problema deve intervenire un'interruzione dell'interesse – ed un'interruzione che sia tale che, nell'eventuale ripresa del processo di esplicitazione rivolto allo *stesso* oggetto, di questa identità potremmo anche non saperne nulla. Vi è

dunque prima un sostrato determinato secondo *p* e poi un *altro* sostrato determinato secondo *q*. Il senso dell'essere-altro sta allora anzitutto, e cioè *prima ancora che nella differenza delle determinazioni, nella differenza dei processi*. Perciò l'identificazione dei sostrati non è affatto equivalente all'affermare di due cose che esse sono una sola, ma assolve una funzione di unificazione di una molteplicità di processi. La constatazione « *S* è identico a *S'* » *sottintende* la molteplicità dei processi di esplicitazione a partire dalla quale essa si pone come problema. In *S* è sottinteso: «che è *p*»; in *S'* è sottinteso: «che è *q*».

I giudizi di identità sono dunque giudizi di forma autonoma che «fanno da ponte» – come si esprime Husserl – ed esplicano proprio per questo una funzione *conoscitiva* fondamentale.

Alla luce di queste considerazioni si mostra subito quanto sia peregrina la domanda se l'identità esprima una *proprietà* di una cosa o una *relazione* tra cose.

Da un punto di vista puramente formale, il problema potrebbe essere considerato irrilevante – come del resto può essere considerata irrilevante la distinzione tra giudizio determinativo e giudizio relazionale. L'identità è un predicato a due posti. E tutto finisce lì.

Se d'altronde facciamo riferimento alle nostre fissazioni concettuali, ci potremmo trovare, accettando la domanda, in un certo imbarazzo.

Poiché «è identico» connette un sostrato *S* ad un altro sostrato *S'*, potremmo pensare che la forma proposizionale in questione sia una forma relazionale, che l'identità sia dunque una relazione tra cose. Tuttavia, l'*altro* sostrato non appartiene affatto all'orizzonte esterno del primo, dal momento che si tratta proprio dello stesso sostrato. Cosicché manca la condizione essenziale per il concetto di relazione. Supponiamo allora che la forma proposizionale sia da qualificare come determinativa e di conseguenza l'identità come una proprietà della cosa. Ma allora dovrebbe accadere che nel corso del processo del processo, *fra le proprietà*, della cosa si presenti anche la proprietà alquanto singolare di essere identica a se stessa.

Un simile andamento paradossale della discussione non può che ricondurci ad una riflessione critica sulla domanda, che

d'altra parte può avere qualche efficacia solo se la nozione vuota dell'identità viene chiarita attraverso rimandi esemplificativi a contesti esperienziali. Seguendo la metodologia interpretativa indicata, appare chiaro che la sintesi espressa dal giudizio di identità non è una sintesi determinativa e nemmeno una sintesi relazionale, ma una sintesi di nuovo genere che unifica rispetto ad un unico sostrato determinazioni acquisite in processi differenti. Il giudizio di identità è dunque una formazione predicativa del tutto peculiare e ad essa non può essere attribuito un carattere elementare, nella nostra accezione.

Quanto alla posizione di Wittgenstein nel *Tractatus* a cui abbiamo accennato in precedenza essa è coerente con il quadro complessivo di quell'opera, con l'esclusione della tematica dell'esperienza e di ogni punto di vista dinamico-processuale. Se non viene in questione alcun processo, non vi sono nemmeno ponti da gettare tra processi. L'identità viene perciò sottratta all'ambito della predicazione e può presentarsi soltanto come una regola del «simbolismo». In luogo di questo *segno* puoi usare quest'altro.

D'altronde Frege, proponendo la propria interpretazione a cui Wittgenstein intende contrapporsi, poneva al centro della questione la portata *conoscitiva* dei giudizi di identità. Ciò che è conosciuto come stella della sera non è necessariamente conosciuto anche come stella del mattino. Non si identificano dunque due oggetti, ma si riferiscono determinazioni acquisite in differenti processi ad un unico oggetto. Nella propria interpretazione, Husserl è evidentemente vicino alla posizione di Frege. Tuttavia non può sfuggire la radicale differenza nel metodo. Per Frege ogni riflessione intorno alla logica deve situarsi sul piano del linguaggio. Ad esempio: *oggetti* saranno quelle cose designate dai *nomi*, anche se poi non sappiamo quali cose siano *veramente* nomi. La questione dell'identità dovrà essa stessa proporsi necessariamente nell'ambito dei problemi della designazione. Nello stesso tempo, Frege intendeva con le proprie spiegazioni riportare a tutti i costi sotto il concetto della proposizione la nozione di equazione. È chiaro allora che Wittgenstein, sottraendo il problema dell'identità all'ambito della predicazione, mirava a colpire essenzialmente questo punto: e forse aveva molte buone ragioni dalla propria parte.



# 14

## Tematica delle modalizzazioni

Un breve cenno alle «modalità del giudizio» potrà essere interessante, più che per approfondire una problematico così complessa, per illustrare la connessione tra l'idea di una «genealogia della logica» e il metodo fenomenologico di approccio alla tematica dell'esperienza in genere. Questa connessione, che è presente anche negli esempi discussi fino a questo punto, risulta indubbiamente con particolare chiarezza proprio in rapporto al problema delle modalizzazioni. Il terreno per la sua trattazione è già stato infatti ampiamente preparato nell'ambito di considerazioni che non avevano ancora di mira il giudizio, ma che erano interamente interne all'illustrazione dei decorsi percettivi in genere.

In particolare dobbiamo occuparci ancora una volta delle *anticipazioni percettive* di cui abbiamo parlato trattando del ricordo. Vi è qui un aspetto su cui ora dobbiamo attirare l'attenzione perché mostra in che senso si possa parlare di modalizzazione, ovviamente in un'accezione peculiare, già nell'ambito dell'esperienza percettiva. In essa l'oggetto è posto percettivamente secondo un senso che, nella stessa misura in cui rinvia ad esperienze passate, determina attese interne al decorso percettivo.

Proprio perché l'attesa è una sorta di prolungamento della percezione, e non una supposizione che derivi da una riflessione su ciò che ci sta di fronte, in essa, si prolunga anche quella *certezza senza problemi* che caratterizza la posizione percettiva dell'oggetto. Ora vediamo un uomo – e ciò propone, nella percezione, attese percettive ben determinate. Il carattere *della certezza* si prolunga nell'attesa proprio per il fatto che *ciò che ci si attende è soltanto una conferma*. Ma l'attesa può andare delusa – e la percezione, di conseguenza, diventare *dubbia*.

Nel primo capitolo di *Esperienza e giudizio* [41] – in cui questa tematica viene rammentata in vista della trattazione del problema della modalità sul terreno predicativo – si parla di questo insorgere preriflessivo del dubbio come di un *freno* o di

un *impedimento interno* al decorso percettivo, in coerenza con la concezione di esso come di un processo di continua autoconferma che si sviluppa sul piano di una certezza senza problemi. Questa dovrà dunque essere intesa non già come una delle possibili modalità della percezione, ma come la dimensione fondamentale rispetto alla quale ogni altra modalità può essere presentata come una *modificazione*. Questa nozione di certezza «ingenua» – nella quale non è difficile cogliere una raffinata ripresa della nozione humanea del *belief* – deve perciò essere distinta dalla certezza che sorge *dopo* il dubbio e nella quale esso eventualmente si risolve. La situazione del dubbio percettivo diventa così la situazione fenomenologica nodale per l'introduzione della tematica della modalità sul piano dei decorsi percettivi. Nello stesso tempo, già su questo piano, appare chiaro che la discussione intorno alle nozioni modali in senso stretto – certezza, possibilità, necessità – è strettamente connessa con la problematico dell'*affermazione* e della *negazione* che la logica tradizionale riconduceva invece sotto il titolo autonomo di «qualità del giudizio» [42].

Vogliamo chiederci anzitutto in che modo sorga il dubbio percettivo. Accade qui che una tesi proposta in un'anticipazione percettiva vuota viene soppressa da ciò che si presenta nella pienezza del decorso percettivo successivo. Occorre sottolineare che la tesi deve riguardare un aspetto della cosa e non la cosa stessa, dal momento che «un'unità di senso oggettivo deve mantenersi attraverso il flusso delle manifestazioni successive» [43] come condizione di possibilità del contrasto. Tuttavia, nella soppressione della tesi, quell'unità può diventare a sua volta fluttuante nel suo senso. La nuova percezione agisce retroattivamente sulle percezioni anteriori, mettendole in questione in quanto in esse si è costituito un senso che ora è diventato dubbio. Nel dubbio, si oscilla tra *possibilità disgiuntive*. Se si tratti di questo o di quest'altro non è ancora stato deciso: l'esperienza successiva contrasta con l'anticipazione, ma non esclude ancora il senso che in precedenza la percezione ha attribuito all'unità della cosa. Nel proseguimento del processo percettivo vi saranno altre *istanze* che determineranno *propensioni* di diverso grado nell'una o nell'altra direzione, o che decideranno senz'altro per

l'una direzione, piuttosto che per l'altra. La «credenza» che segue il dubbio nel gioco delle propensioni e che può eventualmente tradursi nella certezza fondata sul peso delle istanze è evidentemente qualcosa di completamente diverso dalla «credenza» nel senso della certezza senza problemi.

D'altro lato, la nozione di possibilità che viene fissata qui risulta definita dal fatto che essa viene proposta in rapporto alle disgiunzioni operate dal gioco delle istanze e delle controistanze. Husserl parla a questo proposito di *possibilità problematico o presuntiva* osservando che in rapporto ad essa può essere impiegata la parola *probabilità*. Ad essa contrappone un'altra nozione di possibilità che egli chiama *possibilità aperta*. La differenza tra l'una e l'altra si chiarisce nel diverso modo in cui esse si rapportano ai processi percettivi. La possibilità problematico è direttamente radicata nella struttura ritenzionale-protenzionale del processo, e di conseguenza è essenziale qui il riferimento a propensioni fondate su istanze. Tuttavia, indipendentemente da ciò, ogni cosa percepita, in quanto appare determinata secondo un tipo, è data entro un ambito di possibilità disgiuntive che non hanno a che fare con il processo stesso, ma che dipendono unicamente dalla sua tipicità. Una superficie deve avere un colore, ma questo può essere, indifferentemente, rosso o verde o giallo... *L'indifferenza qui non può indicare un equilibrio tra le istanze* – e può accadere che si effettuino varie argomentazioni erronee fondate su questa confusione. Nel caso della possibilità aperta un principio di indifferenza va ammesso *proprio perché si tratta di possibilità aperta*. «Nella possibilità problematico» scrive Husserl «vi sono inclinazioni alla credenza in conflitto le une con le altre, che sono motivate dalla situazione percettiva. Vi è una possibilità a favore della quale qualcosa parla, che ha di volta in volta un proprio peso. *Nella possibilità aperta non vi è niente di simile ad un peso*. In essa non vi sono alternative, poiché all'interno dell'ambito determinato di generalità sono aperte *nello stesso modo* tutte le particolarizzazioni possibili. La modalizzazione consiste qui nel fatto che una intenzione generale indeterminata, *che ha essa stessa il modo della certezza*, porta in sé implicitamente, in certo senso, un indebolimento di questa certezza in rapporto a tutte le particolarizzazioni pensabili» [44].

Benché tutto ciò contenga vari motivi di interesse, il loro impiego ai fini della problematico attinente al giudizio non è affatto immediatamente a portata di mano. Fin qui infatti abbiamo messo in rilievo, da una particolare angolatura, certi aspetti di una problematico strettamente attinente alla struttura dei decorsi percettivi, senza dedicare nemmeno un cenno al *constatare* che, come sappiamo, rappresenta il nostro filo conduttore per la problematico che conduce alla struttura della predicazione. Ma se ora consideriamo le cose da questo lato, si vede subito che non possiamo trasporre direttamente le nostre considerazioni precedenti intorno alle anticipazioni percettive riferendole alle constatazioni. In effetti, da esse possiamo trarre qualche profitto solo se nel trattare la questione delle modalizzazioni presupponiamo constatazioni *già acquisite*. Anche in questo caso l'ordine dell'esposizione è strettamente interno alla natura del problema ed al modo della sua impostazione. La nozione di giudizio «categorico» – che potremmo far corrispondere al concetto primario della certezza senza problemi – deve essere trattata per prima (come effettiva ed unica forma fondamentale) dal momento che le modalizzazioni non sono altro che *modificazioni* di essa [45]. Nello stesso tempo il riferimento a constatazione già acquisite, a giudizi già enunciati, esige la posizione dei giudizi stessi come intenzioni giudicative dirette a stati di cose *inattuali*, quindi come intenzioni «vuote», mentre fino a questo punto il constatare era sempre ovviamente per noi un constatare alla presenza diretta dell'oggetto. La vuotezza dell'intenzione giudicativa tiene qui il ruolo assolto in precedenza dalle anticipazioni della percezione. Il giudizio già acquisito è proposto a vuoto, e si presenta allora come una vera e propria *presa di posizione* che può essere messa in *dubbio* e che può di conseguenza essere *accettata o rifiutata*.

Nella tematica della modalizzazione il riferimento al momento soggettivo diventa particolarmente sensibile e significativo. Al di là della descrizione che il giudizio presenta dello stato di cose, al di là dunque del puro e semplice *accertamento* che ripete sul piano della spontaneità predicativa ciò che è dato passivamente, il giudicare si richiama alle prese di posizione del soggetto, alla sua capacità di *decisione*. L'«affermazione» e la «ne-

gazione», considerate anzitutto come *accettazione e rifiuto*, stanno quindi, in certo senso, al di fuori della proposizione, e non possono essere considerate come sue «qualità». Da questa nozione dell'affermare e del negare occorrerà allora distinguere le constatazioni in quanto sono *soltanto accertamenti* e come tali possono accertare tanto l'essere quanto non essere – possono cioè essere. *accertamenti positivi* così come *accertamenti negativi*. «Il *non* ovvero *ciò che non* è entra allora nel contenuto dell'accertamento. Di conseguenza il *concetto del giudizio* può essere inteso anche come se esso abbracciasse *esclusivamente l'operare accertamenti d'essere* e ciò che non è come Momento che fa parte del contenuto di questi accertamenti, per dir così, come non essere che è. Di fatto la logica e la scienza riducono tutto a *giudizi che operano accertamenti e con buone ragioni*. Così per quanto si operino negazione, negli enunciati delle teorie, non vi è nulla della negazione nel senso del rifiuto (*Leugnung*), ma essi accertano ora che le cose stanno così, ora che le cose non stanno così, ecc. Di conseguenza, il concetto primario del giudizio è quello che ammette come valida solo una «qualità», l'accertamento» [46].

Nel capitolo terzo della seconda sezione non si aggiunge poi nulla di essenzialmente nuovo intorno alla problematico della modalità del giudizio nel senso stretto, La distinzione tra possibilità problematico e possibilità aperta viene riproposta ed in particolare impiegata per differenziare la nozione di *certezza empirica* dalla nozione di *probabilità*. Mentre quest'ultima richiede il sussistere di controistanze che si fanno comunque valere, diciamo *certo empiricamente* un fatto quando ogni controistanza è stata soppressa. Questa soppressione tuttavia non implica la soppressione dell'ambito di possibilità *aperte* entro il quale il dato empirico è situato. La cosa che ora vedo è *certamente* rossa, e non lo è solo ad un grado molto elevato di probabilità. Ma avrebbe potuto avere un altro colore, *anzi potrebbe* averlo. Questa nozione di possibilità – chiamata in causa dalla certezza empirica – è ovviamente la nozione di possibilità aperta. In contrapposizione alla certezza empirica potrebbe infine essere caratterizzata una nozione di *certezza apodittica – di necessità*, a cui viene dedicato tuttavia solo un rapidissimo cenno [47].

Per il resto occorre osservare che proprio nella tematica della modalità, allo sforzo di chiarificazione *teoretica* si associa un'inclinazione *ideologica* che diventa in più di un punto nettamente percepibile. L'emergere in primo piano del momento soggettivo, la tematica della decisione e delle prese di posizione, il rinvio ad acquisizioni conoscitive passate, alle convinzioni che debbono essere sottoposte alla *crisi* del dubbio, lo stesso tema della certezza come un obiettivo che deve essere perseguito per superare la scissione operata dal dubbio, scissione che penetra e minaccia il soggetto stesso [48], tutto ciò allude, sia pure alla lontana, ad un altro ambito di problemi.

## Note

[1] I. Kant, *Critica della ragione pura. Analitica trascendentale*, Libro I, Cap. 1, Sez. I, trad. it. a cura di G. Gentile e di G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari, , 1949, p. 110.

[2] E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik* (Husserliana, XII), a cura di L. Eley, Den Haag, Nijhoff, 1970, p. 79.

[3] Cfr. la recensione di Frege alla *Filosofia dell'aritmetica* di Husserl in *Logica e aritmetica*, scritti raccolti a cura di C. Mangione, Torino, Boringhieri, 1965, pp. 418-437. – Come appare chiaro dalla nostra esposizione, non ci sembra che si possa in alcun modo ritenere che la recensione di Frege possa aver avuto quella portata determinante che di solito si attribuisce ad essa per la successiva svolta fenomenologica di Husserl.

[4] E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, *op. cit.*, p. 119: «... non possiamo trovare in sé nulla di riprovevole se i matematici, al culmine dei loro sistemi, in luogo di dare una definizione dei concetti di numero, «descrivono il modo in cui si perviene a questi concetti»: si richiede soltanto che queste descrizioni siano corrette ed assolvano al loro scopo».

[5] *ivi*, p. 84.

[6] *ivi*, p. 15. *kollektive Verbindung*.

[8] *Kontinuierliche Verbindung*, cfr. *ivi*, p. 19.

[9] *ivi*, p. 61.

[10] *ivi*, p. 74.

[11] Frege, ad esempio, reagisce così: «Debbo confessare che non mi è riuscita di formarmi un aggregato secondo le istruzioni dell'autore. Col collegamento collettivo, i contenuti debbono venir pensati o rappresentati semplicemente insieme, senza che venga rappresentata una loro qualunque relazione o un loro qualsiasi nesso. A me questo non è possibile. Non riesco a rappresentarmi contemporaneamente il rosso, la luna e Napoleone senza alcun collegamento fra loro; per esempio, il rosso di un villaggio che brucia, dal quale si stacchi la figura di Napoleone, illuminato a destra dalla luna» (*op. cit.*, pp. 427-428).

[12] «Per via della natura elementare del collegamento collettivo è naturale che esso abbia trovato la sua espressione anche nella

lingua corrente. Sotto questo riguardo basta a tutti i bisogni pratici la paroletta sincategorematica «e». In sé e per sé essa è priva di significato; ma quando essa connette due o più nomi, essa indica il collegamento collettivo dei contenuti denominati. Che la lingua comune non possenga alcun nome autonomo per il concetto di collegamento collettivo, non può destare la nostra meraviglia; ad esso ci si interessa solo eccezionalmente e per motivi scientifici. Gli scopi consueti del pensare e del parlare richiedono appunto soltanto la fissazione linguistica della circostanza secondo cui certi contenuti possono essere connessi in modo collettivistico, e ciò è quanto opera, nella nostra lingua, in modo pienamente adeguato, la congiunzione *e*» (*Philosophie der Arithmetik*, *op. cit.*, pp. 75-76).

[13] G. Frege, *I fondamenti dell'aritmetica*, in *Logica e aritmetica*, *op. cit.*, pp. 279-280. Il passo è citato da Husserl a p. 130.

[14] *Philosophie der Arithmetik*, *op. cit.*, p. 131. Frege risponde esplicitamente a questa osservazione di Husserl nella sua recensione, *op. cit.*, pp. 432-433.

[15] *ivi*, p. 184.

[16] *Teilung*.

[17] Cfr. in questo stesso testo Cap. I, § 14, Annotazione.

[18] Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 3.342 (trad. it. a cura di A.C. Conte, Einaudi, Torino 1964, p. 19).

[19] Questo errore si trova all'origine del *Tractatus* di Wittgenstein.

[20] *Erfahrung und Urteil*, a cura di L. Landgrebe, Claassen Verlag, Hamburg 1964.

[21] *Betrachtung*.

[22] *Im-Griff-behalten*.

[23] Sulla distinzione tra ritenzione e tenere-sotto-presa, *ivi*, pp. 121-122.

[24] *ivi*, § 24, pp. 124 sgg.

[25] *ivi*, § 28, pp. 147 sgg.

[26] *ivi*, § 29, pp. 151 sgg.

[27] *ivi*, § 52, pp. 261 sgg.

[28] Sulla tematica qui in discussione, considerata in rapporto alla *Terza ricerca logica*, cfr. G. Piana, *La tematica husserliana*



dell'intero e della parte, Introduzione a E. Husserl, *L'intero e la parte* (Terza e Quarta ricerca logica), Il Saggiatore, Milano 1977. Reperibile in [http://www.lettere.unimi.it/Spazio\\_Filosofico](http://www.lettere.unimi.it/Spazio_Filosofico)

[29] *op. cit.*, pp. 171 sgg.

[30] *Beziehendes Betrachten*.

[31] *ivi*, § 34 b, p. 177.

[32] *ivi*, § 49, pp. 241-242.

[33] *ivi*, § 51 a, pp. 255-256.

[34] *ivi*, § 61, pp. 292 sgg.

[35] *ivi*, § 51b, pp. 257-259.

[36] *ivi*, p. 259.

[37] *ivi*, §55, pp. 270-276.

[38] Queste espressioni, sottolinea esplicitamente Husserl, «non indicano *primariamente* alcunché di linguistico, ma il modo di sintesi categoriale che dà significato all'espressione linguistica e che può, ma non deve necessariamente essere espressa, nell'ipotassi linguistica, secondo i modi consentiti dalla struttura di una lingua» (*ivi*, p. 271). Analogamente, parlando della sintesi copulativa: «Con ciò non si asserisce affatto che tutte le lingue debbano essere capaci di un simile modo di espressione...» (*ivi*, p. 254; cfr. anche p. 266 e p. 249).

[39] *ivi*, pp. 280-282.

[40] Cfr. *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 4.243 (*trad. it. cit.*, p. 34).

[41] § 21, pp. 93 sgg.

[42] *ivi*, p. 328.

[43] *ivi* p. 95.

[44] *ivi*, p. 108. Il termine *Alternative* viene usato da Husserl in questo contesto soltanto in rapporto alla nozione di possibilità problematico. Verso la fine del passo citato, ho corretto *Abschichtung* che compare nel testo con *Abschwächung*, correzione che è resa legittima dal confronto con *Analysen zur passiven Synthesis*, *op. cit.*, p. 43.

[45] *ivi*, pp. 352-353.

[46] *ivi*, pp. 353-354.

[47] *ivi*, p. 371.

[48] Cfr. § 71 p. 349 e pp. 351-352. Inoltre: §§ 78-79 (pp. 371 sgg.).