

GIOVANNI PIANA

Esistenza e storia
negli inediti
di Husserl

prefazione di Enzo Paci



LAMPUGNANI NIGRI EDITORE

MILANO 1965

Prefazione

L'analisi che Giovanni Piana ci presenta con questo suo intenso e rigoroso lavoro basato su alcuni importanti manoscritti inediti di Husserl è un esempio di ricostruzione fenomenologica condotta in forma nuova: alcuni temi fondamentali della fenomenologia — quelli dell'intersoggettività e del tempo, dell'esistenza, intesa in senso fenomenologico, e della storia — sono qui ripresi nelle loro connessioni interne e secondo punti di vista che finora non erano emersi.

Lo studio dei manoscritti è per lo studioso di Husserl un'esperienza indimenticabile: è un contatto con un pensiero vivo in formazione che, nei vari processi del suo svolgimento e nei vari nuclei in cui si concentra per riprendere sempre di nuovo in esame se stesso, ci offre il vero senso della fenomenologia, un senso difficilmente traducibile nello schema di un trattato e di un libro. Non solo le opere di Husserl sono soltanto momenti di una meditazione sempre in corso — e non vanno quindi mai isolate dalla corrente di fondo che le anima e dalla continua riconsiderazione — ma esigono dal lettore, più che una comprensione passiva, una partecipazione attiva. I testi fenomenologici, ed in modo del tutto particolare i manoscritti di Husserl, o gran parte di essi, sono esercizi che non devono essere soltanto compresi, ma compiuti e compiuti non solo da Husserl ma dallo studioso di Husserl. D'altra parte i manoscritti sono fin troppo ricchi: richiedono una disciplina interpretativa che non perda mai, tra le varie tematizzazioni e sottotematizzazioni, i temi di fondo e la loro connessione. Piana ha saputo cogliere i punti nevralgici del suo argomento in un'analisi che, per mantenere la sua precisione, si presenta necessariamente in una sobrietà esemplare che chiarisce alcuni punti oscuri, o che possono sembrare equivoci, del pensiero husserliano,

Difficile è intendere davvero che cosa si vuol dire in fenomenologia quando si parla di ritorno alla soggettività: il termine soggettività è già, nella mente dello studioso, carico di significati prestabiliti che gli impediscono di cogliere il vero senso dell'esercizio husserliano. Molto genericamente al termine soggettività vien contrapposto il termine « oggettività scientifica », all'io la socialità. Si tratta di impressioni: al di là dell'impressione è facile accorgersi che il pensiero husserliano tende proprio a chiarire il vero significato dell'« oggettività » scientifica, nonché i fondamenti ed il senso dell'intersoggettività, sia sul piano sociale, sia sul piano storico.

Da un punto di vista generale, che interessa tutto il pensiero moderno, la posizione di Husserl non è comprensibile se non sul piano di una radicale critica della ragione. Ma la critica, a sua volta, esige che siano sempre e fino in fondo tenute presenti le istanze del solipsismo e dello scetticismo. La filosofia può essere scientifica e « antidogmatica », nel senso dell'antidogmatismo kantiano portato alle sue estreme conseguenze, solo a questo patto. Dobbiamo fondarci soltanto su quello che veramente sappiamo, su ciò che può davvero sottrarsi alla critica scettica ed al solipsismo: in altre parole, solipsismo e scetticismo sono superabili solo se accettati fino in fondo. È questa una delle ragioni essenziali del ritorno alla soggettività, un ritorno che riesce a fondare l'intersoggettività e la filosofia come scienza rigorosa.

Lo scetticismo è la critica di quello che Husserl definisce atteggiamento naturale. Consapevole di sé, lo scetticismo diventa riduzione all'immanenza, a ciò che veramente mi si dà e mi si presenta, al fenomeno. Né io stesso né gli altri possiamo negare di percepire o pensare o sognare quello che percepiamo o pensiamo o sognamo, se davvero restiamo ai dati che ci sono offerti e non diciamo nulla di più, se non diciamo nulla, quindi, di ciò che trascende tali dati. Restando all'immanenza, al fenomeno stesso, è nell'interno delle modalità del fenomeno che dovremo cercare ciò che caratterizza il reale. Il realismo trascendente e il realismo ingenuo sono rifiutati proprio perché sono teorie già costituite, non fondate. Gli « altri » sono messi da parte proprio perché devono essere

fondati e costituiti. Il ritorno alla soggettività sospende ciò che vuol raggiungere e fondare: cioè l'intersoggettività. Quando, per costituire l'altro, Husserl parla del proprio e per cogliere il proprio comincia con il mettere da parte l'altro, è per fondare l'altro e non per rimanere nel proprio. Si tratta di un metodo e non di un sistema, e questo metodo è sempre in atto in ogni analisi fenomenologica.

Parlare di realtà, di intersoggettività e di scientificità come ovvietà significa non aver sottoposto la filosofia e le scienze ad una critica. Ma l'analisi critica procede senza anticipare i suoi risultati: per ritrovare gli altri io sospendo l'ovvietà degli altri e ritorno al mio mondo proprio. In esso ritroverò gli altri e scoprirò il fondamento dell'alterità. In quanto mi muovo su questo piano, sono sul piano trascendentale e quindi sul piano costitutivo: proprio nel ritorno al soggetto devo scoprire come al soggetto si dà l'altro in quanto altro soggetto. Descrivendo come l'altro si dà all'ego cogito devo scoprire il modo tipico di darsi dell'altro come altro. Piana ha ricostruito questa problematica insistendo sul fatto che noi ci muoviamo sul terreno trascendentale: l'altro è dato come fenomeno tra i fenomeni della sfera descrittiva delineata dalla riduzione all'ego cogito. Sul piano ingenuo, prima della fondazione, prima dell'analisi scientifica rigorosa, l'altro c'è già. Sul piano critico, trascendentale, questo « c'è già » è messo tra parentesi ed io devo spiegarlo, fondarlo, e quindi devo arrivare a togliere le parentesi. Cerco l'obiettività perché non è ovvia, perché l'obiettività deve essere scientifica. Ma per raggiungere l'obiettività devo cominciare con la costituzione dell'altro.

Il fine a cui Husserl tende è proprio il mondo obiettivo, un mondo che, se non vuole essere astratto, e come tale opposto alla soggettività concreta, deve essere intersoggettivamente fondato. In senso critico, in un senso kantiano condotto alle estreme conseguenze, ciò vuol dire comprendere in che modo sia possibile per gli uomini, per gli uomini come scienziati, per le scienze, un mondo obiettivo. Come è possibile, ed in quali condizioni, un mondo come natura e come cultura? Si risponde a questa domanda solo se si arriva alla fondazione dell'intersoggettività. Il ritorno al soggetto è necessario

per l'intersoggettività, l'intersoggettività è fondata sulla costituzione trascendentale dell'altro e questa, a sua volta, come dice Husserl, deve permettermi di arrivare « ad una storia universale di senso che, emanando dall'interno, rende per me anzitutto possibile il mondo obiettivo ».

Sembra molto difficile non seguire Husserl. Il fenomenologo lo sa, ma sa anche, nello stesso tempo, che è molto difficile seguirlo e che una volta operata l'epoché è molto difficile restare in essa, nell'atteggiamento critico richiesto dalla fenomenologia. È molto difficile non seguire Husserl perché per non seguirlo bisognerebbe non dubitare mai, non porsi in un atteggiamento critico: ora, il filosofo è sempre in un atteggiamento critico ed egli è il primo a dubitare della filosofia: se non lo facesse non rifiuterebbe soltanto Kant, ma anche Socrate. Il dubbio è immanente all'analisi filosofica: si tratta però di sapere fino in fondo ciò che questo significa. Una volta riconosciuto, nel senso più vasto, ma anche più preciso, che cosa è il dubbio come metodo, io non ricorrerò più a prove esterne al metodo, non parlerò più di apertura all'essere o di altre astrazioni: dovrò sempre parlare di ciò che esperimento e di ciò che effettivamente riesco a fondare. Ma è difficile non ricorrere mai a prove esterne; è difficile resistere alla tentazione naturalistica, all'ovvietà. Le modalità del metodo fenomenologico dipendono tutte da questa esigenza, dall'esigenza di non ricadere nel non fondato, nel non scientifico, nel naturalistico. Non si tratta soltanto di ritornare all'io, ma di seguire le tappe rigorose di questo ritorno: un primo esempio è la riduzione alla proprietà, alla « natura propria ». Ed a questa riduzione deve ricollegarsi il ritorno alla percezione. Per Piana il ritorno alla percezione è collegato al fatto che la natura propria è essenzialmente percezione, « nesso intenzionale tra corporeità viva percipiente ed oggettività percepita ». « Nel campo della percezione è dato qualcosa come un altro corpo vivo, un corpo percepito come esso stesso soggetto di percezione ». L'altro in quanto non è per me solo una pura presenza, ma è, per così dire, presenza di un'altra presenza, fonda la co-presenza, resa possibile dall'appresentazione, dall'atto intenzionale percettivo « che reca a datità l'altro

come tale ». L'altro stesso si trova nel mio orizzonte percettivo: si può dunque parlare di una originalità dell'appresentazione. L'appresentazione è possibile perché l'altro non è solo percepito, ma appercepito. Piana chiarisce il senso di questa appercezione analogica spiegando come in essa sono colti l'espressività ed il comportamento del corpo dell'altro e non la sua mera exteriorità di corpo.

L'esteriorità dell'altro viene compresa nelle sue motivazioni: l'analisi di Piana ci fa vedere sotto nuova luce il significato, così spesso misconosciuto, della *Einfühlung* e sottolinea i momenti fondamentali del discorso e del riconoscimento. Discorso e socialità sono strettamente legati nel senso che, come dice Husserl, « ad ogni socialità sta a fondamento la connessione attuale della comunanza comunicativa ». Osserva Piana: « Colui al quale io parlo e che mi ascolta, che assume il mio discorso e ad esso risponde, non è più soltanto altro ma il mio tu, e nel discorso entrambi ci nominiamo nel noi ». Siamo dunque già sul piano dell'« originario accomunamento intersoggettivo ». È a questo punto, nell'analisi della costituzione intersoggettiva, che si inserisce necessariamente per Piana il problema del tempo. Questa necessità risulta dai paragrafi della prima parte del lavoro che hanno per titolo Proprietà ed estraneità temporale, L'identificazione temporale intersoggettiva e Coesistenza. È importante seguire le modalità di tale analisi che ci conduce dalla costituzione formale del tempo alla concretezza della coesistenza. Il carattere di concretezza è qui fondamentale e il senso di tale concretezza si realizza proprio nella storicità in quanto intersoggettivamente e temporalmente fondata: è qui che l'*Einfühlung* rivela il suo più profondo significato e si collega strettamente alla monadologia husserliana.

La monade concreta è la monade esistente: sembra degno di riflessione e di sviluppo quello che dice Piana a proposito dell'esistenza e dei problemi che questo tema coinvolge. Ciò che conta in Husserl è proprio il fondamento egologico senza il quale ogni concezione dell'esistenza ricade nel naturalismo. La conclusione è proprio l'intersoggettività e nell'intersoggettività così raggiunta si chiarisce il senso della fattualità e della

storicità: il ritorno al soggetto scopre nel soggetto la « totalità monadica, la storia e la costituzione storica del mondo ». Come scrive a Misch, Husserl ha posto « a distanza la storia » per ritrovarla nella sua concretezza, così come quando ha posto a distanza l'altro per il proprio lo ha fatto per arrivare alla reale scoperta dell'altro, alla sua costituzione. Intersoggettività e storia sono temi strettamente legati e Piana ce lo dimostra nella coerenza di tutto il suo lavoro.

Storicità significa che « l'io-umano vive nel mondo esercitando una praxis sul mondo. Il suo essere temporale nel tempo non è mera sopportazione — il tempo non passa al di sopra di lui — e non è neppure mera successione di sé a se stesso. L'uomo non è un reale (una res), ma intenzionalità attiva, praxis totale, attraverso la quale si esprime la trascendentalità del suo esserci di fatto e che definisce questo suo esserci come propriamente storico ». L'insistenza su questa tematica è caratteristica della ricostruzione fenomenologica di Piana che indica esplicitamente la direzione del suo lavoro quando scrive: « Dal "realismo" ingenuo attraverso l' "idealismo" scettico-solipsistico, siamo giunti alla rigorosa tematizzazione dell'esserci stesso, ed una volta esclusa la soluzione "esistenzialistica", ci siamo avviati a comprendere questo esserci come essenzialmente "storico" ».

La storicità non è qualcosa di vuoto e di formale, ma deve riempirsi di contenuti significativi. Per cogliere questi contenuti il metodo fenomenologico compie una nuova epoché che gli permette di raggiungere, attraverso una specie di astrazione, la genesi dell'io, e, al limite, la nascita egologica. L'io si impoverisce della sua ricchezza attuale per comprendere se stesso: alla fine, per arricchirsi davvero. È la tematica dell'io povero che verte sull'inizio e sulla fine dell'io, sul nascere e sul morire. Si noti, nell'analisi di Piana, come, per cogliere la determinatezza finita dell'io, Husserl è consapevole di servirsi, come si è detto, di un'astrazione. Non è che l'io sia, nella riflessione su se stesso, soltanto mera corporeità o venimento della percezione: è che, riflettendo su di sé, nella stessa riflessione, si pone tra parentesi (pur riflettendo) come riflettente, per scoprire che l'autocoscienza non sarebbe stata pos-

sibile senza la genesi, senza il fatto che il corpo « è nato dall'incontro corporeo del padre e della madre ». Questa situazione richiama l'attenzione su nuove possibili analisi: lo stesso ritorno al soggetto è tale da far pensare che la soggettività fenomenologica, quella di cui più spesso parla Husserl nei testi editi, è a suo modo un'astrazione, come è un'astrazione il cogito di Cartesio: un'astrazione necessaria, per ragioni di metodo — così come è necessario « prendere distanza » dalla storia per scoprirne la concretezza (la teoria della storia o la filosofia della storia o la storiografia non sono senz'altro la storia, anche se sono nella storia) —; un'astrazione che ha per fine la scoperta della stessa genesi dell'io da cui pure ognuno di noi parte per scoprire la genesi. Su questa via Husserl arriva alla possibilità di un'analisi retrospettiva che coglie il senso dell'incontro e della generazione. Si tratta di analizzare la sessualità e l'impulso, ma in modo tale da comprendere in che modo « dal mondo animale degli impulsi si costituisca progressivamente un mondo propriamente umano e razionale ». La totalità delle monadi, secondo questa direzione, tende al raggiungimento della sua « massima universalità come società umana ». Così la nostra vita consapevole e desta, proprio perché tale, e cioè perché è in un ambito di significati umani, si scopre anche nella continuità di una genesi. Ereditiamo il nostro corpo ed ereditiamo un'intersoggettività comune: siamo eredi corporalmente, ma siamo anche eredi di significati. L'io, nel cogito, è un individuo procreato, ma gli individui procreati si costituiscono « nell'accomunamento degli individui desti ».

L'io finito è nella catena genetica, nella trasmissione, nel tradere, ma è anche rinnovamento e trasformazione della tradizione: l'individuo, proprio perché si scopre procreato e procrea, si comprende come individuo in quanto fa parte di un universo intersoggettivo al quale appartiene anche la catena dei progenitori ora morti, così come appartengono alla nostra vita le ore del sonno. Ma la veglia si tramanda al di là del sonno in modo che la veglia stessa è il luogo del vivo e reale trasformarsi della storia. « La vita desta è essenzialmente tramandata (tradierte Wachheit), tradizionalmente costituita e costituente sempre di nuovo tradizionalità ». Da ciò il carat-

tere intersoggettivo e storico — e non esistenziale, per Piana — della nascita e della morte in Husserl: « nascita e morte sono da riportare al problema del senso della partecipazione individuale al nesso intersoggettivo e dell'interna connessione tra la tradizione intersoggettiva e la tradizione personale: non solo dunque non possono essere considerati come eventi di rottura dell'unità intersoggettiva ed interstorica, ma anzi come « membri di raccordo » (Brückenglieder) attraverso i quali questa unità diventa possibile ». Si noti come il rapporto intersoggettività-storia, nel momento stesso nel quale diventa, nell'analisi, sempre più stretto, diventa anche più concreto. È stato necessario partire dal solipsismo per arrivare ad una storicità concreta — e su questa via si arriva infine a comprendere anche il senso di una socialità concreta, non contrapposta come un'astrazione agli individui (peggio se tale astrazione è « oggettivata » e pur essendo astratta, funziona come concreta), ma costituita come storia dei soggetti e quindi come storicità intersoggettiva. Non si tratta quindi di mere immediatezze o di mediazioni astratte e formali, di separazione o di relazione astratta, di singolarità astratta o di tradizione astratta. Piana ha avuto la mano felice nel citare il seguente passo dell'inedito A V 7 nel quale la storicità intersoggettiva non è « l'essere-l'uno-accanto-all'altro di essere e di divenire personali e di storicità singolo-personali (tradizionalità), ma di unità di umanità collegate, di vincoli, di vincoli di vincoli, di intrecci di forma molteplice, di mediatezze in una connessione continua, che hanno in questo essere-in-relazione (Verbundenheit) la loro storicità, l'unità di un essere umano (personalmente collegato), di una vita in comunanza storica, che non può essere spezzata in una separata singolarità di vite ». E Piana osserva come appaia qui la motivazione reciproca che definisce il « complesso rapporto tra il singolo ed il gruppo ». Nessuna storicità precostituita, dunque (e nessuna dialettica precostituita): l'uomo appartiene ad una « comunità animale », ma è l'essere che « fa storia » in quanto « si autorealizza nel suo operare temporale significativamente produttivo ». « La storicità dell'uomo è definita dalla sua appartenenza il mondo come singolarmente individuato nella me-

diazione intersoggettiva e come praxis totale, individuale accomunata: tra individuo e gruppo, gruppo e gruppo, mondo ed individuo, mondo e gruppo vi è una dialettica reale reciproca, il cui senso resta di volta in volta da determinare ». Così dalla sempre piú intima congiunzione tra intersoggettività e storia scaturiscono il piano di una dialettica concreta ed il senso della praxis.

Lo sviluppo dell'analisi dei manoscritti studiati conduce al rilievo di una particolare tematica: la rigosità della fenomenologia come scienza è connessa all'«umanizzazione del mondo» che procede «in vista dell'appagamento dei bisogni immediati e poi mediati». Si parla, sotto questo profilo, di mezzi, di accumulazione e di ricchezza. La praxis, considerata come lavoro, implica il tema del «lavoro derubato»: sono qui di particolare interesse gli esempi del «mendicante» e del «prigioniero» che rivelano un aspetto finora sconosciuto della ricerca husserliana.

È caratteristico del modo con il quale la nuova generazione intende la fenomenologia il richiamo alla necessità di ritrovare e di assumere in forma nuova il progetto husserliano della fenomenologia come scienza: si tratta ancora della critica alle «concezioni del mondo», ma questa critica appare ben presto come critica all'ideologia e la filosofia si realizza come analisi costitutiva: per Piana, il compito che si impone è di sviluppare fino alle ultime conseguenze, «l'idea della costituzione come idea del lavoro filosofico». Il discorso costitutivo riguarda contenuti specifici e la fenomenologia non parla soltanto di significati culturali, ma anche di «costituzione della materia». Ciò interessa il marxismo in quanto la materia non va intesa come «oggettività non costituita». La natura è la natura con la quale l'uomo entra in un rapporto pratico-reale e come tale è storica. La critica all'ideologia è critica al falso sapere che occulta le operazioni reali, soggettive nel senso fenomenologico. La polarità fondante è soggettiva «proprio perché il vero problema è quello della costituzione della polarità oggettiva»: è per questa ragione che la fenomenologia deve presentarsi come «scienza della soggettività» e quindi dell'intersoggettività, cioè di una società vivente nella storia.

La scienza della soggettività diventa così « scienza della società e della storia » intesa come scienza dei fondamenti. La ricerca filosofica tende « alla chiarificazione delle formazioni oggettive a partire dalle operazioni compiute dal soggetto che, nella sua pienezza, non è altro che l'uomo nella sua vita intersoggettiva e storico-naturale ». È notevole il fatto che questa prospettiva implichi la « rottura » della forma che la fenomenologia ha assunto in Husserl, mentre per un altro aspetto richiede che « anche il marxismo, nella misura in cui si dispone come filosofia-scienza », sia rimesso in questione « in quanto ideologia-tradizione ». Il problema si imposta allora sui due poli della « filosofia del presente » e dell'« ideologia-tradizione ». Il problema del senso dei rapporti tra fenomenologia e marxismo ha ormai la sua storia, ma la ricerca di Piana sembra caratterizzata dall'insistenza sulla riconsiderazione, sulla presenza « che ricomprende e ricostituisce il passato nel suo senso, riconfermandosi come filosofia-scienza in atto e non come ideologia scientifica già costituita ».

Non si tratta qui di precisare accordi o disaccordi: abbiamo soltanto voluto indicare alcune direzioni originali della ricerca di Piana, ricerca, come si è detto, che è un esempio di ricostruzione fenomenologica e l'indicazione di un possibile lavoro. È significativo che la direzione delle nuove ricerche non accetti passivamente la fenomenologia, ma la ricostruisca e la ridimensioni, al di là ed oltre ciò che può derivare dagli studi finora compiuti. Si apre così un orizzonte nel quale l'eredità fenomenologica viene sentita come un compito nuovo.

ENZO PACI

Introduzione

Non esiste dunque un realismo piú radicale del nostro; purché questa parola non significhi che questo: « io sono certo di essere un uomo che vive in questo mondo, ecc. e di ciò non ho il minimo dubbio ». Ma il grande problema è appunto quello di capire questa 'ovvietà'.

(*Krisis*, trad. it., p. 213)

Questo lavoro, che ha per tema la teoria husserliana dell'intersoggettività, deve essere introdotto dalla messa in questione del configurarsi del programma fenomenologico a *critica della ragione*. Nell'affrontare una tematica variamente ripresa da certa parte del pensiero contemporaneo, non dobbiamo perdere di vista il suo essere motivata in primo luogo dal problema di una fondazione valida del sapere filosofico.

In queste pagine introduttive si cercherà di indagare la genesi teoretica del tema, seguendo la traccia che conduce dalla crisi del pensare naturalmente atteggiato, esemplificata dallo scetticismo e dal solipsismo, alla riflessione critica: una impostazione che ci permetterà fin dall'inizio di mostrare che il superamento dello scetticismo è interamente vincolato alla soluzione dell'obiezione solipsistica.¹

a) *Atteggiamento naturale e dubbio filosofico*

« Con il ridestarsi della riflessione sulla relazione di conoscenza e oggetto si aprono le difficoltà piú profonde. La conoscenza,

¹ Sul tema « critica della ragione e fenomenologia » sono da vedere essenzialmente le cinque lezioni *Idee der Phänomenologie* (1907), *Husserliana*, II, e la conferenza *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* (1924), *Husserliana*, VII, pp. 230-287. - In seguito ometteremo l'indicazione *Husserliana*, riferendo soltanto il numero d'ordine dei volumi pubblicati. I titoli corrispondenti sono riportati nella Nota conclusiva.

la cosa piú ovvia per il pensiero naturale, rimane ad un tratto indecisa, un mistero ».²

L'esserci dell'essente come ciò su cui la mia indagine è rivolta, è indubitabile: l'oggetto è là se lo vedo, se riesco a percepirlo, ad afferrarlo servendomi di strumenti diversi di indagine, dai piú semplici ai piú complicati. Se cado in errore e nel ripetersi delle esperienze il dato esperito mi si rivela illusorio, potrò perfezionare gli strumenti di verifica, intraprendere vie nuove e cosí via. Su questo terreno, nel quale l'oggetto in generale è naturalmente e direttamente dato al conoscere, non viene in questione il problema della *possibilità* del conoscere stesso.³ Io conosco e basta. Porre l'interrogazione: « Come *posso* conoscere ciò che vedo dinanzi a me » sembra urtare contro il « buon senso ». A questo « assurdo » problema conduce l'argomentazione scettica. Lo scettico si appella all'ipotesi di un inganno insospettabile e giunge anche a sostenere la verità di questa ipotesi, costringendo il conoscere naturale in una continua ed imponente riconferma di sé. La serietà di questo gioco si mostra nella richiesta implicita di discutere l'indiscutibilità indiscussa del fatto che, in generale, « io conosco »: si richiedono le garanzie di principio che giustifichino la validità del mio sapere attuale come di ogni sapere possibile. Lo scettico che intenda volgere la sua scepsi ad elaborazione teorica sistematica si imbatte necessariamente in continui controsensi, ma l'esigenza positiva che presenta, con maggiore o minore consapevolezza, è quella della fondazione critica del conoscere come tale.

La lettura humeana stimola Kant alla realizzazione del progetto grandioso di una critica della ragione: questo ha per Husserl un significato esemplare. Hume procede con tanta penetrazione nella sua indagine da porre in piena luce il paradosso del conoscere naturalmente atteggiato, l'enigma dell'incontro tra l'operazione immanente del conoscere e la trascendenza dell'oggetto: « Ogni conoscenza naturale, quella

² II, p. 19.

³ II, pp. 17-19.

prescientifica ed in particolare quella scientifica, è conoscenza trascendentemente obiettivante: essa pone oggetti come essenti e pretende di incontrare conoscitivamente relazioni cosali che non le sono "date in verità", che non le sono "immanenti"». ⁴ Hume mostra che la trascendenza può essere ridotta a *finzione* e la conoscenza, pur rimanendo quella che è, non può più trovare garanzia nell'in sé del suo oggetto.

Pur preservandoci dalla costruzione controsensa dello scetticismo elevato a sistema negativo di verità, noi dobbiamo accettare la critica scettica all'atteggiamento naturale. Non possiamo assumere come semplicemente valido il sapere delle scienze naturalmente atteggiato: ⁵ questo non tener conto della « scienza » si fonda sulla più generale messa in questione della indubitalità d'esserci del « mondo » stesso. Per lo scetticismo ciò verrebbe a significare: questo mondo, così concreto, così reale, è, forse, sogno. Impegnato nella polemica con il dogmatismo naturale, lo scetticismo è soltanto l'indice della sua crisi e rimane aperto ad un nuovo ed ancora più paradossale dogmatismo teorico. Esso è cieco dinanzi al fatto che appunto nella *riduzione del trascendente a datità immanente* sta la sua grande scoperta, capace di sottrarlo all'atteggiamento naturale ed a introdurlo sulla via di un sapere pienamente fondato. Husserl indica nella *riduzione* l'operazione che rende possibile la descrizione intuitiva del veduto come tale, come dato puramente alla « coscienza » e quindi « vero » nell'unico senso che si sottrae alla stessa denuncia scettica. La *finzione* diventa per lui pura visibilità del dato: il *fenomeno*. Se sospendo la tesi di esistenza e considero la realtà come fenomeno, il trascendente stesso viene posto fuori gioco: ciò che importa è allora la modalità del nesso tra « coscienza » ed il suo oggetto. La tematizzazione di questo nesso non implica, anzi esclude, l'assunzione trascendente dell'oggetto verso cui la « coscienza » si trascende: « L'essere riferito al trascendente, in qualsiasi

⁴ II, p. 34.

⁵ II, p. 36.

modo si intenda questa espressione, è ancora un carattere interno al fenomeno ».⁶

Accettando radicalmente la proposta scettica perveniamo alla considerazione intenzionale dell'essente. Se l'*intenzionalità* della relazione rimane celata lo scettico sosterrà di aver dimostrata l'indistinzione teorica tra realtà e finzione: mentre egli si è avviato ad una critica del concetto naturale di trascendenza, di fatto lo presuppone anche se come limite gnoseologicamente negativo.

Attraverso la riduzione al fenomeno la distinzione tra immanente e trascendente non viene a cadere ma è rigorosamente mantenuta in una totale riformulazione di senso: viene meno invece l'assunzione ingenua dell'inseità. Il concetto di essere in sé è un concetto prefilosofico elaborato all'interno della riflessione naturale. La fenomenologia respinge il « realismo ingenuo » che è costretto a richiedere garanzia della propria « scientificità » alle scienze naturalmente atteggiata; e tuttavia: « L'autentica filosofia trascendentale, lo si accentui con decisione fin dall'inizio, non è come la filosofia humeana, né scopertamente né copertamente, una decomposizione della conoscenza del mondo e del mondo stesso in finzioni, quindi, come oggi si dice, una " filosofia del *come se* ". E non è neppure una " dissoluzione " del mondo in " mere apparizioni soggettive " che in un senso qualsiasi possano avere a che fare con la parvenza ».⁷

b) *L'indubitabilità fenomenologica*

« Ricordiamo ora la argomentazione dubitativa di Cartesio. Riflettendo sulle molteplici possibilità di errore e di illusione, può accadere che io cada in una disperazione scettica, per cui finisca con il dire: nulla è certo per me, tutto è per me dubbio. Ma subito è evidente che non tutto per me può essere

⁶ II, p. 46.

⁷ VII, p. 246.

dubbio, dal momento che quando do questo giudizio — che tutto per me è dubbio — è indubbio che io do questo giudizio e sarebbe un controsenso pretendere di mantenere un dubbio universale. Ed in ogni caso di dubbio determinato, è indubbiamente certo che io dubito in questo modo determinato. Altrettanto per ogni cogitatio ». ⁸ Questa argomentazione filosofica tradizionale assume per Husserl un significato ed una rilevanza particolare perché essa non esprime meramente la indubitabilità di principio della « coscienza di sé », ma piuttosto la verità del vedere e del veduto considerati come intenzionalmente connessi. Per questo il titolo cartesiano di *ego cogito* non è per lui la premessa di un discorso deduttivo, ma indica piuttosto l'apriori metodologico della descrizione. Accusare la fenomenologia di « cartesianismo » è « un equivoco ridicolo, per quanto disgraziatamente abbastanza diffuso ». ⁹ Certamente approfondire il senso del polo soggettivo della relazione diventa essenziale per la fenomenologia. Perché sia chiarito ciò che si deve intendere per descrizione fenomenologica — per mezzo della quale sembra si possa pervenire, emergendo dall'atteggiamento naturale e dallo scetticismo, ad un sapere in autonoma e valida fondazione — debbo procedere a determinare i contenuti di senso dell'*ego*. Questo è per noi ora soltanto il « chi » della relazione intenzionale: né « cosa pensante » né « io-umano ». Tuttavia, ancor prima di disporci sulla via di questa esplicitazione, ci troviamo di fronte ad una obiezione di principio: se l'oggetto del sapere fenomenologico è per essenza riferito ad un polo soggettivo, delle due l'una: o questo sapere si riduce a mera privatità, rinunciando ad una validità obiettiva — oppure, per pretendere obiettività, deve produrre trascendenze, riproponendo contro il suo assunto la questionabilità. ¹⁰ Ci troviamo in realtà di fronte ad una falsa aporia: la questione della « obiettività » del sapere è analoga,

⁸ II, p. 30. Si veda, per il significato del *cogito*, E. PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari 1961, p. 65 seg.

⁹ *Krisis*, trad. it. E. Filippini, Milano 1961, p. 215.

¹⁰ II, p. 49.

anzi, conseguente, a quella della trascendenza. Per il pensare naturalmente atteggiato il sapere attuale o possibile dell'in sé è verità in sé: ci ritroviamo in una situazione aporetica soltanto se alla critica del concetto naturale di trascendenza non segue la critica del concetto naturale del sapere della trascendenza. Ma non ha senso raffrontare l'obiettività ingenua del sapere e la soggettività del discorso fenomenologico. Nella prospettiva intenzionale « soggettivo » e « privato » non coincidono e l'obiettività come validità per « gli altri » resta da spiegare. Qui una seconda, e più grave, obiezione di principio può essere rivolta: in che modo questa espressione « gli altri » può avere per noi un senso, se, dopo la riduzione, noi sappiamo soltanto di una pura soggettività non-umana, disincarnata, unica ed assoluta? Non siamo forse presi nelle maglie del *solipsismo* nel momento in cui tentiamo una descrizione del campo delineato dall'*ego cogito* e dell'*ego cogito* stesso considerato come il « chi » della relazione intenzionale?

L'esercizio fenomenologico dell'*epoché* mi ha condotto alla sospensione di tutto ciò che appartiene al già dato: di tutto ciò che io so come già valido degli altri e dagli altri, dello stesso mondo umano come mondo che, nell'evoluzione della sua storia, so uno ed identico per tutti. Il sapere fenomenologico, con la sua pretesa di assolutezza, non è forse null'altro che un vuoto discorso solipsistico?

Questa obiezione, che si ripete ancora come in grado di invalidare teoreticamente la fenomenologia, deve essere chiarita e compresa nel suo significato interno.

c) *Significato del solipsismo*

La proposizione « il mondo è » (*Die Welt ist*) — che comporta immediatamente l'affermazione dell'esistenza mia ed altrui nel mondo — potrebbe essere indicata come tesi fondamentale della pre-concezione realistica che l'esperienza e la praxis quo-

tidiana già da sempre presuppone.¹¹ Orientandoci ora in maniera specifica sulla messa in questione di questa formula otterremo una nuova impostazione della critica all'atteggiamento naturale, che indicherà nel solipsismo un aspetto dello scetticismo ed al tempo stesso il margine significativo che esso detiene per la riflessione filosofica.

L'indubitabilità della tesi dell'esistenza del mondo, ovvia per l'atteggiamento naturale, esprime una certezza *apodittica*? Qualcosa è indubbio se « nulla parla contro di esso »: ma il conoscere è veramente apodittico soltanto se per principio esclude la possibilità di non essere del conosciuto.¹² La tesi d'esistenza del mondo non ha questo carattere di apoditticità: la contingenza della proposizione « il mondo è » è invalicabile perché ogni fatto (*Faktum*) è contingente ed il mondo è un fatto.¹³ La certezza dell'esistenza del mondo che noi assumiamo ed alla quale « crediamo » è soltanto empirica: « Nulla parla in favore che il mondo non sia, tutto in favore che esso sia ».¹⁴ Tuttavia la tesi opposta della non esistenza del mondo non è controsenso: io posso anche pensare che lo stile armonico di esperienza che mi offre il mondo come esistente sia del tutto sconvolto. Il pazzo può dire: « il mondo non è »: l'obiezione al realismo è « l'obiezione della pazzia ».¹⁵ Ci possiamo arrestare a questo risultato, liberandoci senza difficoltà di questo sconveniente urto contro il « buon senso »: ci appelleremo allora alla normalità, alla validità per tutti, respingendo il pazzo nella sua solitudine. Ma qui appunto è il problema: solo se ci teniamo fermi al naturale terreno dell'atteggiamento comunicativo, siamo e giudichiamo nella norma. Il mio stile di esperienza per il quale c'è un mondo per me concorda con lo stile delle esperienze altrui e la sua eventuale modificazione parziale può essere senza difficoltà interpretata in riferimento alla normalità comune. Ma nell'ipotesi di una

¹¹ La discussione seguente si fonda soprattutto su VIII, pp. 49-69.

¹² VIII, pp. 49-50.

¹³ Cfr. VIII, pp. 50 e 53.

¹⁴ VIII, p. 54.

¹⁵ *Einwand der Verrücktheit*, VIII, p. 51.

modificazione totale, che mi sottragga ogni orizzonte di credenza, non ho disponibile alcuna norma: il mondo e gli altri sono per me mera finzione.

Questa argomentazione pone l'esigenza di sottoporre a critica apodittica la certezza empirica del mondo proprio per giungere ad una sua interna comprensione. Anche l'obiezione della pazzia, come quella scettica, ha la sua serietà: essa ci conduce all'abbandono del discorso comunicativo come condizione per una critica valida del sapere ingenuamente realistico.

Occorre porsi nella solitudine assoluta: apoditticamente indubitabile sono solo io. Le esperienze degli altri debbono valere non altrimenti che come mie stesse esperienze: sono *esperiti del mio esperire* e nulla più. Debbo sottrarmi all'atteggiamento comunicativo in quanto presuppone l'esistenza degli altri, reale o possibile, e passare quindi da un discorso implicante il *noi* (*Wir-Rede*) ad un discorso puramente egologico (*Ich-Rede*).¹⁶ Il solipsista si è posto sulla via di una critica apodittica dell'esperienza naturale del mondo e tuttavia non ha colto il senso della sua riduzione: la sua riflessione su di essa rimane ingenua così come il risultato al quale egli crede di poter pervenire.¹⁷ Noi invece rileviamo l'infondatezza del realismo ingenuo e riducendo il mondo, e gli altri in esso, a parvenza, interpretiamo la parvenza stessa in senso trascendentale come pura datità fenomenologica. Accettiamo dunque l'ipotesi della illusorietà del mondo ma riconosciamo la sua natura di « mera ipotesi »: Husserl rimprovera a Cartesio di non aver visto che il dubbio sorto dall'illusorietà possibile di un dato esperito non può essere esteso a scardinare « realmente » la certezza del mondo.¹⁸ Di necessità ci veniamo allora a trovare nel solipsismo, ma lo assumiamo coscientemente come

¹⁶ VIII, pp. 59-60.

¹⁷ VIII, p. 71.

¹⁸ « La peculiarità della certezza del mondo non sta proprio in questo: che essa, nel suo modo, permane persino nella sua apoditticità, nonostante tutti i dubbi reali e possibili rispetto ad una data situazione? E che non può essere distrutta arbitrariamente, per quanto le realtà singole, sempre nella singola situazione reale, siano passibili di dubbio e

un artificio, un esperimento mentale (*Gedankenexperiment*),¹⁹ una finzione.²⁰ Certamente il solipsismo metodico ci pone subito più di un problema, ma esso non è risolto dall'appello all'ovvio essere insieme quotidiano ed alla certezza che esso comporta. Si richiede invece la fondazione costitutiva dell'alterità, sulla base della apoditticità fenomenologica che proprio l'istanza scettico-solipsistica dischiude.

Proprio in quanto il metodo fenomenologico mette capo all'aporia solipsistica, pone il tema dell'intersoggettività come suo necessario compimento.²¹

anche troppo spesso subiscano una trasformazione di validità passando dall'essere all'apparenza?

Cartesio non ha considerato questo fatto e naturalmente non ha visto i problemi che vi si riferivano e che dovevano sorgere dall'adozione della sua scoperta (giustamente intesa). Non si può dunque parlare di un dubbio realmente universale di fronte al mondo; ma ciò che del suo metodo resta, il suo merito essenziale, è una epoché dall'essere dell'intero mondo (motivata per Cartesio dalla possibilità universale del dubbio, in quanto possibilità del non-essere del mondo), oppure la posizione ipotetica di questo non essere ». *Krisis*, trad. it. cit., pp. 427-428.

¹⁹ IV, p. 81.

²⁰ VIII, p. 177.

²¹ Per quanto riguarda la storia del problema all'interno dello sviluppo del pensiero husserliano siamo costretti a limitarci alle poche indicazioni che seguono: nel semestre d'inverno del 1910-11 Husserl tenne a Gottinga un seminario su « I problemi fondamentali della fenomenologia », nel quale per la prima volta affrontava il problema dell'intersoggettività trascendentale (crf. VIII, p. 433, n. 3). Nelle lezioni del 1907 (II) la riduzione non è ancora estesa all'intersoggettività ed il problema della alterità soggettiva non è ancora posto: in esse, osserva più tardi Husserl, rivedendo la via percorsa, era presente un « errore di principio » (VIII, p. 433). Nel periodo che conduce dal 1910 al 1929 (*Cartesianische Meditationen*) la tematica intersoggettiva viene continuamente approfondita ma essa è già compiuta nelle sue linee essenziali intorno al periodo 1923/24 (*Erste Philosophie*).

SEZIONE PRIMA

Costituzione dell'alterità soggettiva

Accingendoci a seguire nelle sue linee essenziali la teoria husserliana della *Einfühlung*¹ — l'insieme delle analisi dirette a descrivere l'esperienza dell'alterità soggettiva — dobbiamo sottolineare il fatto che, nell'attuazione di questo compito, noi ci muoviamo costantemente sul terreno trascendentale: l'altro è dato come fenomeno tra i fenomeni della sfera descrittiva

¹ Il termine di *Einfühlung* — introdotto, se non andiamo errati, da Herder nel vocabolario filosofico tedesco — fu probabilmente tratto dallo Husserl dalla *Estetica* di Theodor Lipps. Si trattava del resto di un vocabolo d'uso nella cultura filosofica del tempo, e per questo provvisto di un significato abbastanza generico, che di volta in volta resta da precisare. In questa genericità viene assunto da Husserl, per il quale vale in generale ad indicare il complesso di atti intenzionalmente diretti all'alterità. Le traduzioni finora proposte sono assai varie e quasi sempre discutibili, soprattutto quando si vuole, nel tradurre, conferire ad esso una pregnanza significativa univoca che non possiede. Sono da respingere le traduzioni che implicano un rimando alla sfera affettiva: così ad es. « sentimento dell'essere altrui », « penetrazione affettiva », « immedesimazione affettiva » etc. Ciò non significa, come si vuole affermare dopo Scheler, che Husserl abbia privato il termine di ogni contenuto emozionale, ma soltanto che il sentimento non è per Husserl che un modo della *Einfühlung*. In Francia si è diffusa ed affermata la traduzione: « intropathie » che, oltre a rimandare alla sfera affettiva, richiede a sua volta di essere tradotta: così la forma italiana analoga « entropatia » e le sue varianti (« connessione entropatica », « empatia » etc.). René Toulemont respinge la traduzione « intropathie » con una motivazione inaccettabile (« parce que l'*Einfühlung* de Husserl n'a pas le caractère essentiellement affectif que suggère « intropathie » e que, spécialement le mode fondamental de l'expérience d'autrui est, pour lui, un phénomène purement intellectuel ». *L'essence de la société selon Husserl*, Paris 1962, p. 52, n. 3) e sostituisce con « projection » che è, a nostro parere, una traduzione arbitraria. Opportuna in molti casi la traduzione « introsentirsi » e « introsentirsi reciproco » (Paci), che non può tuttavia essere sempre seguita. Infine è da notare che Husserl usa questo termine a malincuore: lo giudica « poco adatto » (VIII, p. 63); osserva che l'insieme delle esperienze dirette verso gli altri è reso « molto male » dal termine di *Einfühlung* (VIII, p. 438); e spesso tenta di sostituirlo: parla così anche di *Eindeutung* (V,

delineata dalla riduzione all' *ego cogito*. Noi non siamo nella mera « empiria » per la quale l'altro c'è già ed allora non ha bisogno di essere costituito: ² se poniamo il problema della sua costituzione ciò accade perché l'assunzione « empirica » non è ancora di per sé significante. Nostro problema è quello di comprendere nel suo senso, liberi da ogni ipotesi metafisica e da ogni ovvietà, la presenza a me dell'altro come essente soggettivamente estraneo: « Noi dobbiamo allora accertare, penetrando osservativamente nell'intenzionalità esplicita ed implicita nella quale, sul terreno del nostro ego trascendentale, si manifesta e verifica l' *alter ego*, in che modo, per quali intenzionalità, per quali sintesi, per quali motivazioni, si forma in me il senso *alter ego* e, sotto il titolo di esperienza concordante estranea, si verifica come essente, anzi, a suo modo, come presente in se stesso ».³

La costituzione trascendentale dell'altro come tale è fondante per ogni formazione dell'esserci-per-ognuno, quindi dell'« obiettività » in senso lato, del mondo come natura e come cultura: ⁴ attraverso di essa si deve giungere ad « una storia universale di senso che, emanando dall'interno, rende per me anzitutto possibile il mondo obiettivo ».⁵

p. 109), *Interpretation* (VIII, p. 63), *interpretative Wahrnehmung* (V, p. 14), *interpretative Erfahrung* (VIII, p. 175), *Komprehension* (IV, p. 228), *komprehensive Erfahrung* (IV, p. 191), *Comprehensio* (IV, p. 198), *komprehensive Bewusstsein* (IV, p. 234).

² « Transzendental gehe ich den Andern vorher, für die empirische Konstitution gehen die anderen Menschen meinem Sein als Menschen vorher ». C 11 V, p. 7.

³ I, p. 122.

⁴ I, pp. 122-124.

⁵ I, p. 124.

I) *Riduzione alla proprietà*

La « messa in parentesi » che si richiede per una adeguata tematizzazione dell'alterità soggettiva riguarda tutti i soggetti che si presentano come estranei e tutte le formazioni implicanti, direttamente o indirettamente, l'estraneità. Questa particolare operazione riduttiva ha lo scopo di definire ciò che pertiene *anzitutto ed in primo luogo* all'io, per giungere infine ad una esplicitazione positiva dell'esperienza dell'altro colta nella sua originarietà. Il solipsismo iniziale è portato al limite estremo perché la messa in parentesi è rivolta ora ai significati intenzionali estranei nella loro stessa fenomenicità ridotta.

La riduzione delle scienze obiettive e del mondo conduce all'*ego cogito* come campo trascendentale di fenomeni: il mondo è ancora per l'ego come fenomeno ed in esso si trovano gli altri e le formazioni intersoggettive di senso, benché al mero titolo del « come se ». ⁶ La sfera universale dell'essere è divenuta fenomeno correlativo all'ego trascendentale puro. Nel momento in cui, all'interno di questa sfera, opero sul senso « altro » una ulteriore *epoché*, l'ego viene riportato alla sua « proprietà », all'*io-stesso trascendentale concreto*. ⁷ Il « mondo », privato di ogni intenzione soggettiva altra dalla mia — di tutto ciò che può essere riunito sotto il titolo di « cultura » — è mondo *soltanto* « mio », ma è anche, per questo, *soltanto* « natura ». La *natura propria* (*eigenheitliche Natur*) non è la « mera natura » oggetto della « scienza », che mantiene ancora, pur essendo ottenuta per astrazione da ogni significato umano-culturale, il carattere dell'esserci-per-ognuno, dell'obiettività: essa è invece essenzialmente percezione, nesso intenzionale tra corporeità viva percipiente ed oggettualità percepita.

La riduzione della soggettività trascendentale all'essere « mio » del soggetto, rivela la sua naturalità originaria: il suo

⁶ I, p. 125.

⁷ Rendiamo « *Eigenheit* » semplicemente con « proprietà ». Spesso è tradotto con « appartenenza ». Per l'espressione « io-stesso trascendentale concreto » cfr. I, p. 125, r. 4.

essenziale essere in e per un corpo. La corporeità viva percipiente è originaria per il fatto che essa è l'ambito non oltrepassabile al quale pervengo attraverso il procedimento riduttivo portato al limite, il fondamento di ogni possibile esperienza del mondo.⁸ Essa è, per così dire, la sfera del « solipsismo » assoluto, o, secondo la terminologia husserliana, la sfera della *primordinalità* o *primordialità* egologica:⁹ ciò che è assolutamente primo nel mio essere propriamente un io, ed allora non ancora un « io-uomo », ma « sensibilità pura e semplice ».¹⁰ Ciò che fa dell'io un io non è una vuota essenza, ma *anzitutto* il fungere percipiente del corpo.

La riduzione al primordiale porta ad una delimitazione interna del polo soggettivo della relazione intenzionale, proponendo senz'altro la tematica negativamente contrapposta dell'*altro*; rende inoltre accessibile il tema della costituzione spazio-temporale della « natura » esigendo per essa una fondazione puramente percettiva.¹¹ È anche chiaro per il modo secondo il quale l'ambito della percezione è stato ottenuto che questo non deve essere inteso come campo dell'assoluta immediatezza. La costituzione dell'altro, proprio per il fatto che, condotta sul terreno percettivo, infrange il solipsismo della percezione, deve necessariamente introdurre a nuove e complesse considerazioni che accentuano il momento della mediazione, sia in rapporto alla tematica della « natura », sia a quella del mondo umano, della « cultura ».

⁸ I, p. 127.

⁹ Il termine « primordinal » è caratteristico della V Meditazione cartesiana. Nei manoscritti Husserl usa più spesso « primordial ». Talvolta anche « Primordium »: ad es. « Ich konkret, Bewusstseinsleben als ichzentriertes Leben, polarisiert-zentriert; mein Primordium als konkretes; Relativität des Primordiums, darin eine primordiale formale Struktur ». C 16, VII, p. 14. Il mondo primordiale è detto anche da Husserl « Die 'erste' Welt » (ad es, D. 12 IV).

¹⁰ Cfr. I, p. 171.

¹¹ I, p. 173.

II) *La percezione dell'altro*

Nel campo della percezione è dato qualcosa come un *altro corpo vivo*, un corpo percepito come esso stesso soggetto di percezione. Esso non si risolve nell'essere presente: se così fosse non sarebbe per me realmente *un altro*, e neppure un *corpo vivo*. L'esperienza originale e diretta è limitata alla auto-percezione del « mio » corpo ed alla percezione della mera materialità dei corpi percepiti: ciò per cui il corpo è percettivamente dato come « animato » e come « altro » non è esso stesso presente (*selbst-da*), ma co-presente (*mit-da*). Noi indichiamo l'atto intenzionale percettivo che reca a datità l'altro come tale con il termine di *appresentazione*:¹ « Nella percezione offerente in originalità effettiva, io ho soltanto la corporeità dell'altro, se dico: "quest'uomo è presente in carne ed ossa" — ma proprio ciò che lo rende persona, ciò che « anima » questo corpo materiale, conferendogli il senso "corpo vivo", questo non è originalmente percepito. Esso è co-presente, presentificato e da rendere intuitivo, ma non è "presente" in originalità effettiva (come lo è per me l'essere egologico che mi è proprio): esso è dato originariamente soltanto come "co-presente" (non in una mera presunzione indiretta, come per sentito dire etc.) ».² Il fatto che l'esperienza dell'altro non sia presentante ma appresentante indica soltanto che l'altro è pri-

¹ I, p. 139.

² « In wirklich original gebender Wahrnehmung habe ich dabei nur den körperlichen Leib des Anderen insofern sage ich, dieser Mensch ist leibhaft da — aber gerade was ihn zu Person macht, was diesen Körper « beseelt » und den Sinn Leib gibt, das ist nicht originale Wahrnehmung. Es ist mit da, vergegenwärtigt und anschaulich zu machen, aber statt in wirklicher Originalität « da » (wie das eigene ichliche Sein für mich) nur als « mit da » ursprünglich gegeben (nicht bloss indirekt vermeint, wie vom Hörensagen usw.). A V 5, p. 223-4.

³ « L'alterità personale rappresenta una trascendenza ben più spinta che non sia quella della cosa inanimata ». E. MELANDRI, *Logica ed esperienza in Husserl*, Bologna, 1961, p. 207. Nella teoria della *Fremderfahrung* non si tratta affatto di « minimizzare » la distanza tra ego ed

mordialmente presente in una radicale trascendenza:³ cionondimeno l'*altro stesso* è nel mio orizzonte percettivo. In un manoscritto presumibilmente contemporaneo all'elaborazione delle *Cartesianische Meditationen* Husserl parla anzi di « originalità della appresentazione »: « la mia "percezione" degli altri è originale auto-offrirsi di altri uomini: l'originalità nella quale si dà il loro essere psichico insieme con il loro corpo a me dato immediatamente è originalità della appresentazione, che si legittima conseguentemente nella sintesi di una esperienza progressiva e sempre più completa, in conseguente auto-conferma ».⁴

Tentiamo una più precisa determinazione della differenza tra percezione di cosa e percezione dell'estraneità, e perciò della loro diversa modalità di verificaione (*Bewährung*).

Il concetto di appresentazione interviene anche nella interpretazione della percezione di cosa; l'immediatamente percipito, ciò che è in presenza diretta, implica un orizzonte di appresenza.⁵ L'atto appresentante è qui intenzione presuntiva che può essere « riempita » attraverso un opportuno mutamento di localizzazione del soggetto percipiente. L'appresentato diventa direttamente presente se io muto posizione e guardo l'oggetto « dal lato posteriore ». Ma l'*altro* non è dietro il suo corpo così da presentarsi tutto intero se io gli giro intorno.⁶ La veri-

alter-ego, come di sfuggita osserva R. Toulemont (*op. cit.*, p. 55), ma soltanto di comprendere il senso di questa distanza.

⁴ « Meine 'Wahrnehmung' von anderen ist originale Selbstgebung von anderen Menschen, die Originalität, in der ihr seelisches Sein in eins mit ihrem mir unmittelbar gegeben Leibkörper gegeben ist, ist Originalität der Appräsentation als sich in der Synthesis fortschreitender und immer vollkommenerer Erfahrung konsequent ausweisend, in konsequenter Selbstbestätigung ». A V 10/2, pp. 155. Cfr. anche A V 10 2, p. 208 dove Husserl usa l'espressione di « originalità secondaria » della *Einfühlung*, in contrapposizione alla *Selbsterfahrung* primordiale.

⁵ *Urpräsenz* ed *Appräsenz*: cfr. IV p. 162 seg.

⁶ « Aber darum ist doch, was sein individuelles Sein, sein Eigenwesen als dieser Mensch (und insbesondere als diese Person, als diese Seele) ausmacht, nicht schon für mich direkt, wahrnehmungsmässig erfahrbar. Es ist so horizonthaft vorgezeichnet, dass ich bloss eigentlich erfahrend weitergehen könnte und was ich von ihm zunächst wirklich

ficazione dell'esserci per me dell'altro non si realizza nell'identificazione sintetica dell'unità esperita attraverso la reiterazione delle esperienze adombranti, così come accade per la percezione di cosa: « In certo modo l'apprensione dell'uomo attraverso il fenomeno del corpo, che è qui *corpo vivo*. Essa non si ferma, per così dire, presso il corpo, non ad esso tende la sua freccia e neppure ad uno spirito ad esso connesso, ma lo « trapassa » e si dirige appunto all'uomo ». ⁷

L'apprensione dell'uomo non procede dal corpo all'anima in una successione, come se *prima* fosse dato il mero corpo e *poi* la persona intera. ⁸ Per questa stessa ragione non necessariamente mi si presenta l'intero corpo dell'altro perché io abbia questa apprensione: una parte suppone il tutto. ⁹ L'apprensione percettiva o *appercezione* interviene necessariamente sia nel caso della percezione di cosa sia nel caso della percezione dell'altro, ma sono differenti i termini che entrano in relazione appercettiva ed il suo senso.

Appercezione in generale è « una apprensione dell'essente simile in modo conforme a ciò che già per me è simile ». ¹⁰ Il corpo dell'altro primordialmente esperito non è dato come mero corpo materiale, ma come organo soggettivo « analogo » al corpo nel quale si realizza il « mio » vivere egologico. Poiché questa esperienza cade nella sfera di proprietà, debbo concludere che il senso di corporeità viva che io esperisco come *altro* è costituito a partire dal corpo vivo che io esperisco originalmente come mio-proprio: la corporeità viva altrui è data in una *appercezione analogica*. ¹¹ Soltanto in questa appercezione — si erfahren habe (die « Seite ») zur Allseitigkeit bringen könnte ». A V 5, p. 166.

⁷ IV, p. 240.

⁸ IV, p. 240.

⁹ IV, p. 241 seg.

¹⁰ « Apperzeption — eine Auffassung von ähnlich Seiendem gemäss dem schon für mich seiendem Ähnlichem ». D 12 IV, p. 25.

¹¹ *Analogische Apperzeption* (I, p. 138) — *verähnlichende Apperzeption* (I, p. 141). Gli equivoci ricorrenti sulla natura di questo atto analogizzante sono ben noti. Fra i primi fu Max Scheler ad intendere

deve aggiungere — io riconosco, con il corpo altrui, il mio corpo come mio: l'esperienza dell'altro implica un reciproco riconoscimento percettivo, un'identificazione associativa di soggetti percipienti. Nella percezione di cosa invece il processo percettivo-appercettivo identifica la cosa con se stessa determinandola ed estraniandola nella sua trascendenza oggettuale: « Il corpo vivo che è là come corpo esperito secondo l'appercezione del mio corpo vivo. Sembra semplicemente trattarsi dell'appercezione del simile attraverso ciò che in precedenza è esperito come simile, in modo ad esso conforme. Tuttavia ciò non avviene come nel campo già costituito delle cose che sono fuori di me, quando senz'altro io trasferisco appercettivamente ciò che io so di una cosa ad un'altra ad essa simile. Il mio corpo vivo non ha inizialmente alcun corpo simile e giunge a ciò soltanto attraverso l'appercezione di nuovo genere del corpo vivo, che presuppone già l'appercezione della cosa esterna ma la modifica in un'appercezione di nuovo genere ».¹²

l'analogia husserliana come mera comparazione intellettuale. Contro Scheler, Husserl afferma a chiare lettere che l'appercezione analogica non è un ragionamento per analogia, non è un sillogismo o un atto mentale (I, p. 141). Non ha compreso il testo A. Schutz quando scrive che « ammettendo una apprensione analogica del corpo altrui che si fonderebbe su di una rassomiglianza di questo corpo con il mio proprio, Husserl contraddice la situazione fenomenologica per la quale il mio corpo proprio, nel campo percettivo primordiale, si presenta con un « rilievo » fondamentalmente differente da quello secondo il quale si presenta il corpo dell'altro, che si pretende sia simile al mio ». V. *Le problème de l'intersubjectivité transcendentale chez Husserl*, Cahiers de Royaumont, Edit. de Minuit, 1959, p. 345. Nello stesso saggio troviamo anche l'obiezione « dell'uomo del tramway » che ci prendiamo il gusto di riferire: « Ci si può chiedere anche se effettivamente l'apparizione in carne ed ossa dell'altro nella mia sfera primordiale abbia l'importanza decisiva che gli attribuisce Husserl. Io mi sento ben più vicino ad un filosofo lontano nello spazio che ad un estraneo che mi è dato tuttavia in carne ed ossa nel tramway » (p. 362).

¹² « Der Leib dort als Leib erfahren gemäss der Apperzeption meines Leibes. Das scheint einfach, es ist Apperzeption des Ähnlichen durch vorgängig erfahrenes Ähnliches, ihm gemäss. Aber es ist doch nicht so, wie in dem schon konstituierten Feld ausser mir sciender

L'intenzionalità dell'atto percettivo nell'apprensione dell'altro non è diretta a cogliere la mera exteriorità del corpo, ma la sua *espressività*: « Gli altri io, gli uomini e gli animali sono esperiti anzitutto come corpi del mondo, ma come 'esperimenti' e appresentanti una vita di coscienza estranea ». ¹³ L'espressività del corpo è il suo fungere gestuale: la certezza d'essere dell'altro si fonda sulla verifica continua e concordante della *gestualità* (comportamento) del corpo altrui. ¹⁴ Nel procedere del mio esperire diretto alla « cosa », io la verifico costantemente nelle sue datità prima anticipate, nel suo essere come è e nelle 'circostanze' che la condizionano e caratterizzano: « Ma una persona, per quanto essa abbia uno stile generale come persona che offre una traccia all'associazione e per quanto viva in circostanze ed in riferimento ad esse detenga la sua identità, non attraverso le mere circostanze, ma attraverso il suo comportamento (*Verhalten*) in esse, predefinisce ciò che essa farà e come essa si comporterà nel subirla. Una persona non può essere costruita, si può soltanto riconoscere la sua individualità dal decorso di fatto del suo comportamento, anche se all'interno di una forma essenziale che non può essere oltrepassata ». ¹⁵

Dinge, was ich an einem kennen lerne, ohne weiteres apperzeptiv auf ein anderes ihm ähnliches übertrage. Mein Leib hat zunächst noch keinen gleichen und gewinnt dergleichen erst durch die neuartige Apperzeption des Leibes, die schon die Aussending-apperzeption voraussetzt, aber sie in eine neuartige verwandelt ». D 12 IV, pp. 26-27.

¹³ « Andere Ich, Menschen und Tiere sind erfahren zunächst wie weltliche sont, aber erfahren als Körper « ausdrückend », appäsentierend fremdes Bewusstseinsleben ». A VI 23, p. 11. Per la corporeità come *Ausdruck* cfr. IV, p. 234 seg. Husserl si serve talvolta anche del termine *Indikation* (VIII, p. 187), *altruistische Indikation* (A V 5, p. 32), *indizieren* (A VI 20, pp. 44-5).

¹⁴ *Gestualità: das Mienenspiel* (IV, p. 253) — *Comportamento: Gebaren* (I, p. 144). Husserl usa anche: *Das Verhalten, das Gebaren*. « Il *Gebaren* è il « comportamento » husserliano che in certo senso è originario e antepredicativo rispetto al *behaviour* del comportamentismo ». E. PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari 1961, p. 147.

¹⁵ « Eine Person aber, so sehr die einen allgemeinen Stil als Person hat und assoziativ vorzeichnet und so sehr sie unter Umständen lebt

III) *Discorso e riconoscimento*

Poiché l'esterno dell'altro viene compreso come comportamento, la mia comprensione è *interna* nel senso che afferra l'esteriorità come soggettivamente motivata. Nel termine di « comprensione » non è ancora per nulla pregiudicata la natura dell'atto comprensivo, se sia essenzialmente teoretico oppure affettivo: questo problema, intorno al quale si sono spese molte parole, non sussiste in alcun modo. Distinguiamo tuttavia tra *Einfühlung* riflessiva e pre-riflessiva: la prima « presuppone » sempre la seconda.¹ L'*Einfühlung* percettiva ha una priorità trascendentale: vi sono poi infinite modalità modificate, che restano di volta in volta da descrivere. Vi è sem-

und in Beziehung auf sie die identische Person ist, zeichnet nicht durch die blossen Umständen sondern durch ihr Verhalten unter den Umständen vor, was sie non weiter tun, bzw. wie sie sich leidend verhalten wird. Eine Person kann man nicht konstruieren, man kann ihre Individualität nur erkennen aus dem faktischen Gang gerade ihres Verhaltens, obschon innerhalb einer Wesensform, die unüberschreitbar ist ». A V 5, p. 34. La conoscenza dell'altro come persona non può derivare da una mera aspettazione induttiva (A V 5, p. 35). Husserl, costantemente insoddisfatto della terminologia relativa alla tematica intersoggettiva, parla anche talvolta di *Induktion* (cfr. A VI 20, p. 44, dove tuttavia appare aggiunto in margine: « Induktion ist ein schlechtes Wort »), ma sottolinea che mentre l'esperienza dell'oggetto fisico è induttiva, nel caso dell'alterità posso parlare di induzione solo in senso improprio: posso dire che nella *Einfühlung* io « induco » l'altro soggetto, ma questo solo perché nella mia autoesperienza, che non deriva da induzione, ho già un « prototipo » di soggettività (A V 10 2, p. 175). Sulla funzione relativa del « metodo induttivo » nella *Fremderfahrung* si rimanda a R. Toulemont, *op. cit.*, pp. 70-13.

¹ « Einfühlung kann so auftreten wie jedes andere gebende Bewusstsein, ohne dass ich daraus eine theoretische Erfahrung mache, es erscheinen dann die Anderen, ev. unbeachtet oder nebenher beachtet, gelegentlich lenke ich den « Blick auf Einzelheiten des Eingefühlten ». « Die Apperzeption der eigenen Person bildet sich passiv vor der reflektiven Selbsterfassung ». A V 10, p. 121. « Auch bei der Einfühlung ist zu sagen, dass sie zunächst nicht reflektierende Einfühlung sein muss hinsichtlich der fremden Person ». A V 10, p. 122.

pre un *interesse*² che guida la mia attenzione intenzionale, così che i modi di comprensione sono fenomenologicamente da differenziare in correlazione al mio sempre diverso essere interessato: « L'altro è esperito in modo tale che io sono " assorto in lui " sempre per via di qualche interesse. Nell'appresentazione per la quale egli è esperito come persona corporea nel mio mondo percettivo, anzi, nel mio campo spaziale attuale del presente percettivo, io vivo con lui la sua vita. In generale egli mi è presente in modo da essere anche appresentato come persona di una vita personale. Tuttavia l'appresentazione, come quando si guarda di sfuggita, può rimanere del tutto inattiva in una completa intrasparenza ed indistinzione, anche se egli — per me privo di interesse — rimane ancora sullo sfondo. Se poi viene attivata e funge nell'interesse attivo, allora essa è un consentire *alla* e *nella* altra persona, un vivere-quasi con essa: nell'appresentazione presentificante, a seconda dei modi nei quali questa di volta in volta si determina, si trova il suo esperire, il suo pensare, valutare ed agire ».³

Il fatto che l'altro sia nel mio campo percettivo ed io nel suo non significa ancora che noi ci percepiamo reciprocamente come percipienti; ⁴ può accadere che io veda l'altro senza sapere se egli mi ha visto; lo posso osservare senza che egli se ne

² Cfr. C 16 IV, p. 30.

³ « Der Andere ist erfahren, in der Weise, dass ich « in ihm versunken » bin aus welchem Interesse immer. Ich lebe in der Appräsentation sein Leben mit: wobei er als leibliche Person in meiner Wahrnehmungswelt erfahren ist, näher in meinem aktuellen Raumfeld der wahrnehmungsmässigen Gegenwart. Ist er überhaupt so für mich da, so ist er auch appräsentiert als Person personalen Lebens. Doch kann die Appräsentation, wie bei flüchtigem Sehen, gar wenn er als für mich interessenlos im Hintergrunde bleibt, in voller Undeutlichkeit und Unklarheit — völlig inaktiv bleiben. Ist sie selbst aktiviert, in der Aktivität des Interesses fungierend, so besteht sie in einem Eingehen auf die und in die andere Person, in einem Quasi mit ihr Leben: ihr Erfahren, ihr Denken, ihr Werten, ihr Tun in der vergegenwärtigenden Appräsentation und soweit sie jeweils bestimmte ist ». A V 6, p. 18.

⁴ A V 6, p. 30.

accorga e viceversa. La presenza altrui mi può essere data mentre non sono verso di essa in una *Einfühlung* esplicita. All'inverso: sono diretto esplicitamente verso l'altro, colgo le sue manifestazioni e lo comprendo eventualmente come egli stesso diretto esplicitamente alle mie manifestazioni, o al mio essere diretto verso di lui: « Egli può anche, ad es., mentre mi osserva in un interesse qualsiasi, ritenere che io non me ne accorga, forse perché " faccio " come se non me ne accorgessi ed evito ogni espressione del mio accorgermi ».⁵ Per tutte queste modalità non si può ancora parlare in senso proprio di alcuna « unificazione intenzionale », di alcun attuale nesso-io-tu (*Ich-Du-Konnex*): « Ciò che ancora manca è il progetto e la volontà del render noto — manca la specifica attività della comunicazione... ».⁶

Il comportamento dell'altro è una manifestazione (*Bekundung*) anche « senza che l'altro abbia una intenzione specificamente manifestante, cioè comunicante ». Una manifestazione è comprensibile anche attraverso il suo mero essere espressa. La *comunicazione* (*Mitteilung*), nel suo significato originario, è altra cosa: qui io sono diretto con intenzione all'altro e l'altro deve essere appreso come comprendentemi in questa intenzione. Nella comunicazione si richiede la manifestazione della stessa intenzione comunicante. L'esprimersi — che inerisce in generale ad ogni modo di *Einfühlung* — in quanto manifestazione intenzionalmente comunicante, è *discorso* (*Rede*).⁷

⁵ « Er kann ja, z. B., mich in irgendeinem Interesse beobachtend, meinen, dass ich das nicht merke, vielleicht, weil ich so « tue », als ob ich es nicht merkte — jeden Ausdruck meines Merkens dabei unterdrückend ». A V 6. p. 31.

⁶ « Was noch fehlt ist Vorhabe und Wille der Kundgebung — es fehlt die spezifische Aktivität der Mitteilung... ». A V 6, p. 32. La presente problematica è già accennata in *Ideen II*, quando viene in discussione il reciproco influire interpersonale (IV, p. 192 seg.). Qui Husserl indica come *Einwirkung* (distinguendo questo concetto dalla *Wirkung*) il dirigersi verso l'altro con l'intenzione di realizzare in lui una modificazione. Una forma fondamentale della *Einwirkung* è la comunicazione discorsiva. — R. Toulemont riferisce più dettagliatamente il Ms. A V 6: si veda *op. cit.* pp. 102-109.

⁷ A V 6, p. 33.

Intendiamo il *discorso* nell'accezione piú ampia, comprensiva delle modalità comunicative della parola parlata, dello scritto, dello stesso gesto esplicitamente comunicante.⁸ Esso ha un carattere particolare di immediatezza: nel discorrere mi rivolgo direttamente a chi ascolta e lo considero puramente come ascoltante. Non ho in presenza tematica i medî attraverso i quali gli diviene accessibile il mio discorrere. Lo stesso vale per me che discorro: se parlo, non ho in presenza la mia voce, il suo timbro etc.⁹ Il discorso è puramente un rivolgersi-dicorrente-a-qualcuno (*Anrede*) per essere compreso nella sua intenzione dicorrente-a: suo fine è far sí che l'altro a cui mi rivolgo riconosca il suo essere da me riconosciuto. Il riconoscimento discorsivo definisce ulteriormente l'idea della *comunanza* (*Gemeinschaft*), già emersa nell'interpretazione della esperienza percettiva dell'altro: « Ad ogni socialità sta a fondamento (anzitutto nell'originarietà dell'attività sociale attualmente prodotta) la connessione attuale della comunanza comunicativa, della pura comunanza del rivolgersi-dicorrente-a e della sua assunzione; piú chiaramente: del dire-a e del porgere-ascolto-a. Questa relazione linguistica è la forma fondamentale dell'unificazione comunicativa in generale, la forma originaria di un'identificazione particolare tra me e l'altro: cosí tra uno qualsiasi ed uno che sia per lui l'altro, un'unificazione di discorso ».¹⁰ Colui al quale io parlo e che mi ascolta, che assume il mio discorso e ad esso risponde, non è piú soltanto *altro* ma il mio *tu*, e nel discorso entrambi ci nomi-

⁸ A V 6, p. 35. Per un esempio di discorso puramente gestuale cfr. A V 23, p. 2, cit. da Toulemont, *op. cit.*, p. 109.

⁹ Una breve analisi dell'immediatezza della comunicazione è contenuta in A II 1, p. 5.

¹⁰ « Aller Sozialität liegt zugrunde (zunächst in Ursprünglichkeit der aktuell hergestellten sozialen Aktivität) der aktuell Konnex der Mitteilungsgemeinschaft, der blossen Gemeinschaft von Anrede und Aufnehmen der Anrede, oder deutlicher von Ansprechen und Zuhören. Diese sprachliche Verbundenheit ist die Grundform der kommunikative Einigung überhaupt, die Urform einer besondern Deckung zwischen mir und dem Anderen und so zwischen irgendjemand und einem für ihn Anderen, eine Einigung der Rede ». A V 6, p. 36.

niamo nel *noi*: « Nel discorrere-a e nell'assunzione di questo discorrere, io e l'altro io perveniamo ad una prima unificazione. Io non sono soltanto per me e l'altro non mi è dinanzi come altro, ma l'altro è il mio tu, e, nel discorso, nell'ascolto, nella risposta, noi formiamo già un noi, che è in modo particolare unificato ed accomunato ».¹¹

Siamo qui soltanto all'inizio di una vasta tematica che ha il suo centro nell'originario accomunamento intersoggettivo. Perché questo possa essere ulteriormente chiarito nel suo senso proprio, la presenza estranea deve essere ancora descritta nella prospettiva sinora taciuta del problema del tempo.¹²

¹¹ « In Anrede und Aufnahme der Anrede kommen Ich und anderes Ich zu einer ersten Einigung. Ich bin nicht nur für mich und der Andere ist nicht mir gegenüber als Anderer, sondern der Anderer ist mein Du, redend, zuhörend, gegenredend bilden wir schon ein Wir, das in besonderer Weise vereinigt, vergemeinschaftet ist ». A V 6, pp. 36-7.

¹² Al 1904-5 risale la prima ricerca husserliana esplicitamente diretta alla chiarificazione fenomenologica della « coscienza interna del tempo »: i manoscritti ad essa relativi furono editi solo nel 1928, da Heidegger (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle, 1928). Nelle opere edite e più note, la tematica temporalistica, pur sempre presente, non è mai in primo piano ed a essa ci si riferisce generalmente in modo oscuro: si direbbe che Husserl esiti a presentare pubblicamente le sue indagini su di un tema che sempre gli parve di eccezionale difficoltà (v. come ne parla ad es. in III, p. 197). Enzo Paci, nella sua originale ripresa del pensiero husserliano, ha posto in luce l'importanza fondamentale del nesso intercorrente tra intenzionalità e tempo. Soltanto su questa base è possibile, sul piano interpretativo, ottenere una visione comprensiva ed unitaria del pensiero di Husserl, quale ci appare nell'opera edita ed inedita, togliendo di mezzo equivoci ricorrenti e tramandati di libro in libro. Si veda E. PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari 1961, ed in esso soprattutto il saggio « Tempo e intersoggettività » (pp. 129-165). « Il problema del tempo nella fenomenologia di Husserl » è stato anche il tema del corso che Enzo Paci ha tenuto all'Università di Milano nel 1959-60 (cfr. *Dispense*, Milano, La Goliardica, 1960).

IV) *Proprietà ed estraneità temporale*

Riportiamoci all'inizio del nostro discorso, là dove, prima ancora che la stessa alterità soggettiva fosse direttamente tematizzata, si poneva il problema dell'esplicitazione di senso del polo soggettivo della relazione intenzionale, e tentiamo di penetrare la struttura della soggettività considerata in quanto tale ed in generale. Per « soggettività » non possiamo qui intendere un qualsiasi « ente » metafisico, a cui eventualmente si acceda in virtù di qualche particolare facoltà dello « spirito »: il nostro problema è soltanto quello di accertare, rimanendo fermi all'empiria fenomenologica, quali contenuti siano celati nel mio costante sapermi un *io*, questo io che io sono. All'inizio questa proprietà per la quale io stesso mi nomino, viene metodicamente posta da parte e neutralizzata: così procedendo posso rivolgermi tematicamente non propriamente su me stesso, ma sulla soggettività come tale e rimango tuttavia costantemente nella autoriflessione, intesa anch'essa come indifferente rispetto ai suoi contenuti propri. Husserl tenta di svolgere questa analisi in particolare nei manoscritti ordinati sotto la lettera C, che si presentano con il titolo significativo di « Costituzione del tempo come costituzione formale » (*Zeitkonstitution als formale Konstitution*). L'esplicitazione pura della struttura soggettiva riguarda direttamente la costituzione del tempo come tale. Soggettività e temporalità sono da ricondurre ad un unico tema e non possono essere considerati in una astratta separazione. Su ciò non intendiamo diffonderci e rimandiamo all'esposizione che Gerd Brand ha reso di questo gruppo di manoscritti limitatamente a questo tema.¹ Ci importa piuttosto sottolineare un aspetto, già presente in Brand, che ha per il compito che ci siamo proposti un rilievo del tutto particolare. Affermare che la soggettività è temporale significa anche porre l'accento sulla « dialettica » attraverso la quale essa si costituisce: l'identità soggettiva va intesa come ripresa costante di

¹ GERD BRAND, *Welt, Ich und Zeit*, Den Haag, 1955; trad. it. a cura di Enrico Filippini, Milano 1960.

una distanza che non viene risolta ma accomunata, quindi come processo temporale di *identificazione* (*Deckung*). L'ego è temporale nel distanziare sé da se stesso e costantemente si ritrova in comunanza (*Gemeinschaft*) con se stesso. Se così non fosse un passato ed un futuro non avrebbe per l'io alcun senso² ed un io che non ha né passato né futuro non è neppure un io. L'affermazione dell'inafferrabilità auto-riflessiva dell'io, che ha dato luogo a molte stravaganze metafisiche, ha senso soltanto se con essa si vuole indicare la temporalità della soggettività come tale: se descrivo l'io come esso è puramente dato nella autoriflessione sono sempre rimandato ad un nuovo fungere dell'io ed in ciò mi si rivela il modo che è mio, in quanto sono un soggetto, di essere in un tempo e di avere il tempo: « Io sono dunque presente a me stesso nella forma originale dell' "adesso" senza essere oggettuale, non in quanto mi conosco e in quanto sono conoscibile, bensì del tutto immediatamente. Ma in quanto sono presente del tutto immediatamente a me stesso, posso essermi presente anche oggettualmente, non come sono nel mio fungere, bensì come ero "poco fa" ».³ Nel riflettere l'io oggetto è distinto e distante dall'io che ora riflette, ma è l'io che io ero « poco fa ». Vi è sempre una distanza nell'io ma questa « è sempre già colmata, perché io sono sempre lo stesso »: « La riflessione è la differenza e la coincidenza dell'io, la distanza colmata, l'esplicitazione originaria di un « adesso » e di un « poco fa ».⁴ L'essere sempre a se stesso dell'io, che si rivela nella possibilità iterativa della riflessione e la costante identificazione nella distanza di un passato e di un futuro è indicato da Husserl come *presente vivente-fluente*.⁵

Tutto ciò rimane valido se considero esplicitamente la presenza a me dell'altro e rifletto all'interno della mia proprietà ridotta: io sono propriamente quello che sono nella continua

² C 16 III, p. 13.

³ BRAND, *op. cit.*, trad. it., p. 131.

⁴ *Ivi*, p. 134.

⁵ *Ivi*, p. 145.

ripresa della distanza tra l'io del mio presente e gli io del mio passato e del mio possibile futuro. In questo presente io presentifico l'io che un tempo sono stato e che potrò essere nel futuro: la mia identità soggettiva propria si ricostituisce costantemente nelle operazioni presentificanti. La sintesi di identificazione che riporta a me stesso è possibile in quanto i molteplici atti di molteplici io sono coesistenti nella forma del tempo. Questo non è il tempo « di tutti » (un senso che è ancora da costituire) e neppure il tempo soggettivo « in generale »: il tempo nel quale io stesso sono e nel quale gli atti egologici molteplici sono *miei*, è il tempo proprio mio (*Selbstzeit*).⁶ L'immanenza egologica ha senso soltanto se è temporale, ed allora soltanto se è accomunata, se in essa vi è una distanza che permane nell'identificazione. In questa distanza interna alla vita egologica propria, non identificabile nella puntuale coincidenza, l'*estraneità* ha già un modello di sé: l'io presuppone l'altro, dove la presupposizione non è una ragione argomentativa, ma soltanto l'essere posto prima dell'io a se stesso. L'alterità presupposta è l'altro io che un tempo sono stato, che potrò essere nel futuro, che progetto di essere nelle mie possibilità possibili o nell'impossibile possibilità della fantasia: « Ciò che io esperisco intuitivamente come soggettivamente estraneo è, secondo il suo intero contenuto intuitivo — secondo l'intera struttura intuitiva di senso, facendo astrazione dal modo d'essere di ciò che è soggettivamente estraneo — necessariamente inerente all'ambito della mia pura auto-esperienza possibile, in quanto già delineato dall'ambito della possibile fantasia di sé ».⁷ Tuttavia l'altro stesso non è un anello di una catena deduttiva: egli è sempre e soltanto dato

⁶ *Selbstzeit*: cfr. C 16 VI, p. 36.

⁷ « Was ich als anschaulich als Fremd-Subjektive erfahre, ist notwendig seinem ganz anschaulichen Gehalt nach (der ganzen Struktur des Anschauungssinnes nach, abgesehen von dem Seinsmodus Fremd-Subjektives) zu dem Bereich meiner rein möglichen Selbsterfahrung gehört, wie er bezeichnet ist durch den Bereich möglicher Selbstphantasie ». A VI 20, p. 45. Cfr. anche C 17 I, pp. 6-7: « Die Möglichkeit meines monadisches Seins liegt in meiner Wirklichkeit und alle anderen Mö-

in una forma particolare di *esperienza* che noi abbiamo convenuto di indicare con il termine di *Einfühlung*. Di fatto, all'interno del mio campo primordiale si presenta una primordialità che non è mia e che non può essere condotta ad immediata unità sintetica con la mia. L'altro è esperito come *per se stesso* primordiale e costituente, sul fondamento della centralità originaria del suo presente, un tempo proprio suo: « Ogni io che esperisco come altro in presentificazione originaria ha la *sua* unità, la sua vita fluente, il suo flusso temporale immanente di temporalizzazione concreta, la sua natura primordiale ».⁸ Tra me e l'altro non vi è alcuna unità per la quale l'*alter ego* possa essere da me riconosciuto come l'altro io che un tempo sono stato: l'altro è là nella sua trascendenza: « Nessuna continuità conduce dal mio polo egologico, cioè dal mio sostrato continuo di intenzionalità inattiva e dai miei atti (la cui continuità esterna, nel flusso temporale, ha come correlato la continuità opposta dell'io-polo che sta in una identità accomunata con se stesso) verso l'altro polo egologico ».⁹

Nella mia immanenza temporale *rendo presente* un'altra immanenza temporale. Nel mio presente, *presentifico* un altro presente: l'*Einfühlung* stessa non è che un modo del tutto

glichkeiten, die ich aus dieser Wirklichkeit durch freie Phantasieabwandlung gewinne, sind eben nur Abwandlungen und Möglichkeiten meiner und zunächst nur meiner Wirklichkeit. Aber Ich, gedacht als wie wenn ich anders wäre, das heisst noch nicht ein Anderer. In mir liegt die Möglichkeit eines Anderen und damit die Zweiheit: Ich und Andere (in weiterer Folge « Wir zwei », was aber schon mehr, schon ein neues beibringt) ausschliesslich durch die Möglichkeit der Einfühlung und zwar als meine Vermöglichkeit ».

⁸ « Jedes Ich, das ich als anderes in originaler Vergegenwärtigung erfahre, hat *seine* Einheit und sein strömendes Leben, seinen immanentezeitlichen Strom sachlicher Zeitigung, seine primordiale Natur ». C 16 VII, p. 4.

⁹ « ... es führt keine mögliche Kontinuierung von meinem Ichpol bzw, von meinem kontinuierlichen Untergrund der inaktiven Intentionalität und meinen Akten (deren äussere Kontinuität im Zeitstrom als Korrelat die Gegenkontinuität des in Identitätsgemeinschaft mit sich selbst stehenden Ichpols hat) zum "anderen" Ichpol ». C 16 VII, p. 5.

particolare di *presentificazione*.¹⁰ Su questo punto occorre riflettere: nell' *Einfühlung* i miei atti implicano intenzionalmente ed appresentativamente gli atti estranei, le presentazioni dell'altro nella mediatezza appresentativa: ¹¹ ed anche il suo appresentare ed il suo presentificare per il quale egli si costituisce temporalmente nella sua immanenza egologica e riconosce in me un'altra immanenza egologica. Il mio render presente è diretto dunque su di un altro render presente, su ciò che è già per se stesso presentificante: nell' *Einfühlung* pervengo all'io, ma non all'io stesso che io sono: l'io è qui effettivamente un *altro*, a me di fronte « in un campo temporale esternamente presente »: ¹² « Se noi rimaniamo nella percezione originaria dell'altro uomo nella quale il suo io è presentificato ed appresentato, anche se in una modalità invalicabile, e se rimaniamo continuamente nella co-validità per la quale è dato in continuità il « ci » stesso dell'altro, il « ci » non soltanto del corpo materiale ma dell'uomo, allora io stesso sono presso di lui stesso, ma io stesso soltanto come colui che compie l'appercezione di uomo e le componenti introsentite in essa incluse: " presso di lui stesso " significa null'altro che essere presso di lui nella presentificazione per *Einfühlung* ». ¹³

Nell'incontro due sfere di immanenza sono reciprocamente di fronte: l'io primordiale centrato nella sua temporalità im-

¹⁰ Nella *Quinta Meditazione cartesiana* la tematica temporalistica non è approfondita. Per un accenno sull'*Einfühlung* come forma di presentificazione cfr. I, p. 144-5; sulla costituzione intersoggettiva del tempo cfr. I, p. 156.

¹¹ Cfr. C 16 VII, p. 13.

¹² C 16 VI, p. 30.

¹³ « Bleiben wir bei der ursprünglichen Wahrnehmung von anderen Menschen, in der sein Ich vergegenwärtigt, aber trotz der Unüberschreitbarkeit dieses Modus appräsentiert ist, also stets in Mitgeltung, die eben das stets-da, das selbst-da des Anderen, das Da nicht nur des Körpers, sondern des Menschen ausmacht. So bin ich also selbst bei ihm selbst, aber ich selbst bin nur als der die Menschenapperzeption, darin die Einfühlungskomponente Vollziehende; bei ihm selbst heisst hier nichts anderes als in der einführenden Vergegenwärtigung bei ihm sein ». C 16 VI, p. 32.

manente e l'altro io, costituito appresentativamente come egli stesso per se stesso un io primordiale che si autocostituisce nel tempo propriamente suo. In questo essere centrati in una proprietà temporale reciprocamente estranea sembra consistere la distanza piú profonda e radicale tra l'io e l'altro. Tuttavia l'operazione presentificante in generale non fissa soltanto una mera distanza ma svolge necessariamente una funzione identificante: *la presentificazione opera sempre un trascendimento della trascendenza*. Ciò è chiaro se noi ci limitiamo a considerare il ricordo nel quale un passato è distanziato come passato e riconosciuto nel presente. Ma l'*Einfühlung* — benché debba sussistere qui una analogia — non è un ricordo: ¹⁴ in che cosa consiste allora il suo peculiare essere una presentificazione, in rapporto alla trascendenza propria reciproca del tempo, ed in che modo un'identificazione può aver luogo? La risposta ad una tale questione deve condurre alla costituzione della obiettività temporale nella quale tutti già ci sappiamo.

V) *L'identificazione temporale intersoggettiva*

Il presente vivente primordialmente ridotto è l'ora (*Jetzt*) nel quale mi so come soggetto corporeo: è il mio ora come ulteriore ed essenziale determinazione del mio qui. *Qui* ed *ora* sono un io, e sono propriamente un io soltanto in questa forma di individuazione spazio-temporale. La via fenomenologica che conduce ai temi della concretezza egologica passa necessariamente attraverso la messa in chiaro dell'esperienza dell'alterità soggettiva nella sua modalità propria e nel senso del suo fungere costitutivo. Se ci limitiamo alla tematica del tempo, siamo indotti a precisare il presente vivente-fluente nella temporalità

¹⁴ Cfr. C 16 VI, p. 35: « Wie steht es nun mit der Eigenart der einfühlend-appäsentierenden Vergegenwärtigung Anderer? Es ist eine meiner Seinsgeltungen wie eine meiner « Erinnerungen » im weitesten Sinne und doch keine Erinnerung »; C 16 VII, p. 15: « Nicht "erinnernde" Vergegenwärtigung, sondern Alteration von primordialer Immanenz... ».

viva del mio *ora* dinanzi all'ora vivente dell'altro. Nell'incontro, il presente, estraniando l'ora altrui, si individua come mio. In questa correlatività individuante si rivela la comunanza che conduce l'estraneità reciproca a identificazione: nel mio ora costituisco l'altro nel suo ora, ma lo *stesso ora* ci accomuna. Noi non siamo nella medesimezza di un tempo che ci trascende e ci contiene: il fondamento della comunanza temporale è il mio presente-stesso, all'interno del quale un *altro* presente-stesso si rivela e si scopre come il medesimo: la comunanza è formazione sintetica della distanza temporale. Precisandosi ed individuandosi come *mio*, questo ora si distingue ed accomuna: di qui risulta l'essere insieme simultaneo del mio e dell'altro ora: la *contemporaneità temporale* (*zeitliches Zugleich*).¹ Nel ricordo vi è pure una simultaneità del presente passato presentificato che è *ora* rimemorato come un *ora* passato, ma questo essere insieme di due ora non è una contemporaneità temporale: non è un nuovo ora, una nuova determinazione del tempo. La contemporaneità in senso proprio è simultaneità di due (o più) ora nella sintesi di un nuovo ora: « Mentre compio nel mio presente vivente le mie *Einfühlungen* ho nel loro estendersi in una puntuale contemporaneità il mio presente e quello dell'altro, soltanto che quest'ultimo non è per me percettivamente intuitivo, ma è intro-sentito; ciò che è dato nell'*Einfühlung* (il presentificato) è ciò che è esperito continuamente ed è continuamente unificato con l'esperito. Ma si dirà allora: così accade anche per la rimemorazione intuitiva. Il rimemorare presente si identifica puntualmente con il rimemorato, in rapporto alla durata reciproca. Ma questa contemporaneità della identificazione non è contemporaneità temporale: la prima è il mio presente, la seconda il mio passato ».²

¹ C 17 I, p. 1 seg.

² « Solange ich in meiner lebendige Gegenwart meine Einfühlungen vollziehe, habe ich in ihrer Erstreckung Zeitpunkt für Zeitpunkt zugleich meine Gegenwart und die des Anderen, nur dass diese letztere nicht für mich wahrnehmungsmässig anschauliche, sondern eingefühlte ist; das Eingefühlte (das Vergegenwärtigte) ist kontinuierlich Erfahrenes und hontinuierlich einig mit dem Erfahrenen. Nun wird man aber sagen, so

La sintesi del ricordo è *egologica* attraverso il tempo, non è una sintesi *del* tempo. La presentificazione per *Einfühlung* è invece un'identificazione *del* tempo che implica la formazione sintetica di un *polo egologico* di grado superiore. La sintesi egologica che si produce nell'incontro, in quanto è anzitutto un'originaria identificazione del tempo, differisce allora nel suo senso dalla sintesi egologica operata nel ricordo. Vero è che la connessione necessaria intercorrente tra temporalità ed egoità in generale non si rivela meno nel caso del ricordo che in quello della presentificazione per *Einfühlung*: ma qui il polo egologico della sintesi non è l'io stesso, ma l'unità temporale intersoggettiva del *noi*.

L' *Einfühlung* stabilisce una distanza nel presente tra me e l'altro io ed insieme un presente accomunato nel modo della contemporaneità. Inoltre l'altro è consaputo come avente un suo passato ed un suo futuro: se da una parte io mi ritrovo come presente nella continua ritenzione dell'io appena passato al quale, fungendo, mi accomuno, e mi scopro come passato nel volgermi all'io che un tempo ero, così anche l'altro viene consaputo come contemporaneo con il suo passato ed il suo futuro, non nel modo della mera distanza ma della distanza accomunata. La contemporaneità è la forma fondante per ogni sintesi temporale intersoggettiva, ma presuppone ulteriori dimensioni accomunate, almeno nel senso del possibile accomunamento. Può accadere che il passato estraneo non mi sia ora accessibile e mi rimanga del tutto ignoto: ma per principio può essere scoperto e portato a identificazione: « A questo proposito è da riflettere sul fatto che mentre compio una *Einfühlung* radicalmente intuitiva, il mio presente vivente e con esso anche il mio passato intanto defluito e ridestabile tramite la rimemorazione, e quello dell'altro, arrivano ad identificazione. Inoltre, se l'altro si ricorda di un precedente passato nel

ist es doch auch bei der anschaulichen Wiedererinnerung. Es deckt sich das gegenwärtige Wiedererinnern mit dem Wiedererinnerten hinsichtlich der beiderseitigen Dauern Punkt für Punkt. Aber dieses Zugleich der Deckung ist nicht zeitliches Zugleich, das eine meine Gegenwart, das andere meine Vergangenheit ». C 17 I, pp. 2-3.

quale non era oggetto della mia *Einfühlung*, questo passato ricordato potrà allora diventare per me accessibile. In quanto si identifica un tratto del suo e del mio tempo, l'identificazione procede per l'insieme temporale ».³

Il mio altro, con il quale sono in un'identificazione duale temporalmente accomunata, non è soltanto per me accessibile in quello che egli stesso è ora, è stato o vorrà essere: poiché egli è mia « ripetizione intenzionale » egli ha a sua volta altri che sono da lui direttamente appresentati. L'unità di identificazione temporale ed egologica è iterabile all'infinito: attraverso il mio altro, io so di altri; egli è per me, come io sono per lui, un centro di infinite mediazioni.

Il presente contemporaneo che noi abbiamo all'inizio costituito come identificazione tra me ed il mio altro si estende a comprendere una totalità accomunata di presenti nella loro modalità originaria⁴ e poiché una tale identificazione implica l'insieme temporale, noi troviamo a fondamento trascendentale del tempo « obiettivo » e dell'umanità « obiettiva » il presente infinitamente aperto della totalità intersoggettiva.

La costituzione del tempo non può essere scissa dalla costituzione dell'alterità soggettiva e l'accomunamento intersoggettivo dell'incontro è sempre anche accomunamento temporale.

³ « Hier ist aber zu bedenken, dass, solange ich wirklich anschauliche Einfühlung vollziehe, meine lebendig strömende Gegenwart, aber damit auch meine indessen verflossene und durch Wiedererinnerung aufzuweckende Vergangenheit und die des Anderen zur Deckung kommt. Ferner, wenn der Andere sich erinnert an eine frühere Vergangenheit, in der nicht Gegenstand meiner Einfühlung war, so wird diese Erinnerungsvergangenheit mir doch jetzt zugänglich werden können. Indem eine Strecke seiner und meiner Zeit sich deckt, setzt sich die Deckung durch die ganzen Zeiten fort. » C 17 I, p. 3.

⁴ Tutti i presenti primordiali si accomunano in un presente intersoggettivo: « Sie sind zugleich jetzt ». A V 5, p. 82.

VI) *Coesistenza*

Comprendere il senso della dialettica tra distanza ed accomunamento, tra identificato e separato, rende chiare le ragioni dell'orientarsi dello Husserl verso una prospettiva monadologica.

Il tempo proprio (*Selbstzeit*) della monade singola è la *forma di esistenza (Existenzform)* della sua vita soggettiva: per esso le « monadi » sono quelle che sono, hanno uno stile, sono centrate nella loro immanenza egologica.¹ I loro tempi trascendentali sono le « forme della loro individualità in sé conclusa ».² Esse sono nella separazione, non solo in quanto meri corpi, ma anche in quanto sono, oltre che corpi, « anime ».³ La separazione della monade è la sua assolutezza fattuale, l'irripetibilità del suo tempo, il suo essere una volta per tutte. La sintesi temporale intersoggettiva non è un'estensione reale del mio tempo di vita, come se mi impossessassi dell'infinita ripetizione. L'individuo, centro di mediazioni temporali iterative, è *una volta per tutte*: « Gli individui animati, non solo per i loro corpi, ma già in se stessi sono individui « separati » — eppure questa parola non è adatta, benché le anime siano indivisibili ed anche in questo senso vero e proprio del termine siano individui; viene qui in questione l'altro senso dell'una-vo-lta-per-tutte dell'essere che le anime detengono non soltanto in quanto sono fra circostanze, in un tempo universale dato prima, ma da loro stesse, dal loro proprio essere temporale, nel quale è intenzionalmente inclusa la temporalità altra che per essenza è un'altra ».⁴ La separazione (*Trennung*) è dunque

¹ Il tempo proprio come *Existenzform*: C 17 I, p. 4.

² C 17 I, p. 6.

³ Il termine « anima » — che avremo ancora occasione di usare — non renda preoccupato il lettore: esso indica soltanto l'animazione del corpo materiale.

⁴ « Die seelischen Individuen sind nicht erst durch ihre Körper, sondern in sich selbst schon « getrennte » Individuen — doch passt das Wort nicht, obschon die Seelen unzerstückbar sind und auch in diesem eigenen Wortsinn Individuen sind; es kommt der andere Sinn der Einmaligkeit des Seins in Betracht, und die haben die Seelen nicht erst

invalicabile: « D'altro lato questa separazione non impedisce, anzi è essa la condizione di possibilità perché le monadi si possano “ identificare ”, perché esse — in una parola — possano essere in comunanza. Questo tuttavia significa: esse coesistono; ed ancora: sono monadi coesistenti al plurale, come possibilità d'essere di un'altra monade ». ⁵ Ogni monade implica nella sua realtà effettiva (*Wirklichkeit*) la possibilità d'essere dell'altra monade: ma la realtà effettiva della comunanza è la comunanza stessa costituita nella presentificazione per *Einfühlung*, tra me ed il mio tu, comunanza di *esistenza con esistenza*, nella forma originariamente intersoggettiva del tempo: la contemporaneità temporale. Nell'incontro intersoggettivo l'identificazione riguarda l'integrità di vita del soggetto, non la mera temporalità, ma il « tempo riempito » ⁶ e la validità prodotta nell'identificazione riguarda l'essere stesso.

La *coesistenza* (*Koexistenz*) è la pienezza della forma temporale intersoggettiva che si realizza nella distanza temporalmente accomunata delle esistenze vive, per se stesse primordiali ed accentrate nel loro proprio tempo di vita: non è allora « un vuoto essere insieme, ma per me un esserci-per-me, un esserci a me “ comune ”, in modo tale che il mio esserci, presentificando in sé un altro, esperisca ed insieme possa esperire che esso si esperisce come presentificante ». ⁷

aus einem Sein unter Umständen in einen vorgegebenen universalen Zeit, sondern aus sich selbst, aus ihrem eigenen zeitlichen Wesen, in dem andere Zeitlichkeit intentional beschlossen ist, die wesensmässig eine andere ist. » C 17 I, p. 6.

⁵ « Andererseits hindert diese Trennung nicht, ja sie ist sogar die Bedingung der Ermöglichung dafür, dass Monaden sich « decken » können, dass sie mit einem Wort — in Gemeinschaft sein können; aber wieder dasselbe sagt, dass sie koexistieren, und wieder dasselbe, dass sie im Plural, koexistierende Monaden als Möglichkeit des Seins einer anderen. » C 17 I, p. 6.

⁶ *Erfüllte Zeit*: C 17 I, pp. 3-4.

⁷ « Koexistenz ist nicht ein leeres Zusammensein, sondern für mich ein Für-mich-dasein, mit mir « gemeinsam » Dasein dadurch, dass mein Dasein anderes in sich vergegenwärtigend erfährt und erfahren kann, in eins damit, dass es sich selbst erfährt als vergegenwärtigendes. » C 17 I, p. 17.

Riproponiamo questa tematica sotto altra luce. L'uomo nel mondo (*mundaner Mensch*) ha, in quanto è un corpo materiale, un'estensione spaziale ed una durata obiettiva. Considerati come corpi gli uomini si trovano fra di loro in un rapporto di reciproca esteriorità (*Aussereinander*). Ma l'essere dell'uomo nel mondo e nel tempo non si risolve in questa obiettivazione: la « monade » non ha un tempo al di fuori di lei, né si riferisce alle altre monadi nell'obiettività già costituita del tempo in cui i corpi materiali sono l'un l'altro ordinati. Essa è già essa stessa un « mondo » per sé concluso ed è fondamento trascendentale di ogni costituzione temporale: « Il " mondo " della monade singola per sé ha come forma di coesistenza delle sue « realtà » un tempo per sé, il tempo d'essere, il tempo di vita dell'anima: in esso scorre tutta la sua vita, tutti i suoi atti, le sue associazioni, il suo permanere di abitudine una volta fondate, di abitudini etc.; tutto ha qui il " suo tempo ", cioè la sua durata, il suo inizio e la sua fine all'interno del tempo totale, che è la monade stessa, l'anima concreta stessa, in quanto riempita di contenuti in una necessaria continuità, assunta appunto in sé e per sé, astrazione fatta dal suo corpo materiale ».⁸

Il mio tempo è sempre individuato, distinto dal tempo proprio dell'altro, necessariamente separato così come è separata la localizzazione spaziale del corpo mio e di quello altrui. Ma la separazione temporale sarebbe conseguente, per una sorta di parallelismo, dalla separazione materiale? « Le anime sono forse contemporanee e situate l'una dopo l'altra, temporalmente coe-

⁸ « Die " Welt " der einzelnen Monade für sich hat als Koexistenzform ihrer « Realitäten » eine Zeit für sich, die Seinszeit, die Lebenszeit der Seele, in der all ihr Leben verläuft, alle ihre Akte, ihre Assoziationen, ihr Verharren von einmal gestifteten Habitualitäten, Gewohnheiten usw.; alles darin hat « seine Zeit », d. h. seine Dauer, seine Anfangen und Aufhören innerhalb der Gesamtzeit, die als inhaltlich ausgefüllte un notwendig lückenlos ausgefüllte die Monade selbst, die konkrete Seele selbst ist und zwar an und für sich genommen, abgesehen von ihrem Körper. » C. 17 I, p. 28.

sistenti, soltanto attraverso il legame con i corpi materiali, quindi per *methexis* con il tempo universale della natura? ».⁹

Il corpo materiale è nel tempo spaziale (*Raumzeit*), nella totalità temporale obiettiva della natura. Il suo essere reale è determinato dalla partecipazione a questa totalità. La sua concretezza è sempre relativa, perché mediata dalle « circostanze » e determinata all'interno del nesso causale-naturale.¹⁰ Certamente l'anima è partecipe della temporalità spaziale dei corpi perché essa è sempre necessariamente « incorporata », ma se consideriamo l'uomo nel suo specifico essere soggettivo, dobbiamo rilevare che la coesistenza corporea « presuppone » per lui una coesistenza puramente interna, un « nesso di anime » (*seelischer Zusammenhang*).¹¹

L'assolutezza concreta del soggetto — il suo essere in sé e per sé — non è e non può essere mera separazione. Se poniamo questo problema in termini tradizionali, potremmo chiedere: che cosa definisce la « sostanzialità » dell'anima? « La risposta deve evidentemente suonare: le anime non sono soltanto in sé e per sé, sono io-soggetti umani nella concrezione della loro vita fluente considerata come puramente psichica; ma come tali esse non sono essenti in sé e per sé, nella loro temporalità monadica. Esse sono anche ed essenzialmente in comunanza attuale e potenziale, in connessione attuale e potenziale, di cui il " commercium ", il " frequentare " nelle sue forme molteplici è soltanto una particolarità ».¹²

⁹ « Sind also die Seelen gleichzeitig und nacheinander sind sie zeitlich koexistierend nur durch ihre Verbindung mit den Körpern, also durch Methexis an der universalen Naturzeit? » C 17 I, p. 29.

¹⁰ C. 17 I, p. 30.

¹¹ C 17 I, pp. 31-32.

¹² « Die Antwort muss offenbar lauten: Seelen sind nicht nur in sich und für sich, oder Seelen sind menschliche Ichsubjekte in der Konkretion ihres strömenden, rein psychisch betrachteten Lebens; aber als das sind sie eben nicht bloss in sich und für sich seiend, also seiend in ihrer monadischen Zeitlichkeit. Sie sind auch und wesensmässig in aktueller oder potentieller Gemeinschaft, in aktuellem oder potentielltem Konnex, wovon das « Commercium », der Umgang in seinen vielfältigen Gestalten nur Besonderheit ist. » C 17 I, p. 33.

La relazione tra monade e monade è tale che per essa *ne va di* loro stesse: « Le anime non sono soltanto per sé, ma per l'una *ne va* dell'altra ». ¹³ Ciò significa: il soggetto è tale ed è concreto soltanto per questa struttura relazionale: per essa l'io ha uno stile, una vita, un corpo. L' *Einfühlung*, l'incontro comprensivo dell'altro è il modo originario di questo *ne va di*. ¹⁴ Un altro io mi è dato, *c'è (ist da)* nel mio presente come altro, e per esso « *ne va di me* ». Tramite l' *Einfühlung* « io mi riferisco ad un secondo io ed alla sua vita, attraverso di essa egli *c'è* per me immediatamente come altro e per lui *ne va di me*; in quanto egli è un altro, *ne va di me* già per il fatto che prima di ogni frequenza con lui, *eo ipso* non soltanto esperisco la sua vita, appena effettivamente giunge all'esserci per me (e si offre quindi nella sfera delle possibilità intuitive sempre determinate), ma con-vivo, co-percepisco, co-credo, co-giudico, essendo d'accordo, rifiutando, dubitando, congratulandomi, temendo insieme etc. ». ¹⁵

Possiamo concludere a questo punto il nostro tentativo preliminare di definire il senso in Husserl della teoria costitutiva dell'alterità soggettiva e siamo ora avviati ad una considerazione diretta dei temi inerenti e derivanti dall'accertamento dell'« accomunamento originario » (*Urvergemeinschaftung*) di vita e di esistenza dell'io e del suo altro.

¹³ « ... die Seelen sind nicht für sich nur, sie gehen einander an. » C 17 I, p. 33. Con *ne va di* cerchiamo di rendere l'husserliano *angehen* ed *Angang*.

¹⁴ C 17 I, p. 34.

¹⁵ « Durch sie aber beziehe ich mich auf ein zweites Ich und ihr Leben, durch sie ist es für mich unmittelbar da als anderes und geht mich an; es geht mich als anderes schon dadurch an, dass ich vor allem Umgang mit ihm *eo ipso* sein Leben, soweit es wirklich für mich zu einem Da wird (also in der Sphäre der Anschaulichkeit und jedenfalls Bestimmtheit) nicht nur erfahre, sondern mitlebe, mitwahrnehmend, mitglaubend, miturteilend, — zustimmend, ablehnend, zweifelnd, mich miterfreuend, mitfürchtend usw. » C 17 I, p. 34.

SEZIONE SECONDA

Intersoggettività e storia

Infine risulterà chiaro — io penso — che l'«astorico Husserl» solo temporaneamente prese distanza dalla storia (che in realtà gli fu sempre presente), proprio per approfondire il metodo fino al punto di poter porre su di essa questioni scientifiche.

E. Husserl a G. Misch, in data Freiburg 27 XI '30 (cit da A. DIEMER, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan, 1956, p. 394).

1) *Nota introduttiva*

Nella posizione del tema dell'alterità soggettiva la fenomenologia perviene al terreno dello stesso *esserci* dell'io. Ciò non ha in se stesso nulla di sorprendente: dal mio esistere concreto ha preso l'avvio l'iniziale operazione fenomenologica. Chi si pone sulla via di una presa di coscienza radicale se non *proprio io*, che mi decido alla riflessione filosofica, nella crisi delle ovvie verità già-date, della stessa indiscussa verità e realtà dell'essere mio e del mondo? Proprio io che so già di avere un nome e un corpo, di essere una volta nato, di avere una mia «vita», una mia «storia». Lo scetticismo è questo rimettere in discussione la concreta e già saputa verità del mio essere: l'ombra scettica annienta il già noto nell'ignoto, il già vero nella possibilità della non-verità. La crisi scettica dischiude il campo della riflessione filosofica: ci si rifiuta di accettare perché si era già tutto accettato, di credere perché si aveva già tutto creduto: si vuole *vedere*. Nella decisione abbiamo perduto il nostro sapere già nel mondo, la realtà nel suo intrasparente ed enigmatico essere-là di fronte a noi: il nostro stesso nome, la nostra nascita, il nostro possibile morire. Se non vogliamo rinunciare alla responsabilità della verità, fino ad accettare il quotidiano ovvio sapere-già nella sua indiscutibilità indiscussa, dobbiamo

andare fino in fondo, attraverso ed oltre lo scetticismo. Noi perveniamo allora — nella destoricizzazione e nella disindividuazione della decisione filosofica — all'*ego*, che in quanto privato di ogni concretezza, non è propriamente un io: piuttosto una forma egologica, una struttura invariante — non soggetto, ma « egoità ».¹ L'analisi diretta ad accertare la caratteristica formale dell'*ego* conduce alla chiarificazione del nesso essenziale che lega soggetto e tempo: l'ipseità egologica non ha senso se non è fluire temporale, identificazione continuamente ripresa di sé a se stesso. Se essa viene assunta come identità atemporale, si annienta come egoità: il suo essere è l'auto-accomunarsi temporale, non solo un fluire, una vita fluente, ma un defluire: un distanziare sé da se stesso; ed un affluire: un progettarci verso un io futuro. L'immanenza temporale dell'io si trascende necessariamente e costantemente. Nel temporalizzarsi l'egoità che non aveva senso finora definire una o molteplice, « si individua » precisandosi come identità che « si fa » diversa, come unità che « si rende » molteplice: « A partire da me, penetrando nel trascendentale, si dischiude, con la questione dell'infinità della temporalizzazione, la questione della infinità della molteplicità trascendentale di soggetti ».² Questo « processo » inizia e termina all'interno della forma egologica: non lo si fraintenda dunque idealisticamente come una reale produzione.

L'egoità qui considerata è l'io solipsista dell'inizio: sinché rimango a questo grado sono prigioniero della forma e non mi posso scoprire quale propriamente io sono, un soggetto incarnato, un uomo nel mondo. Questo appunto è il problema: il *fatto* che io sono soggetto del mondo nel mondo già dato, tra soggetti intenzionalmente riferiti a me ed al mondo, ed essenti con me in esso.³ Su ciò ci conduce la messa a tema dell'esperienza dell'altro: perché un *altro* abbia senso, debbo compren-

¹ « Invariante Struktur »: C 11 I, p. 3.

² « Von mir her im Transzendentalen vordringend, eröffnet sich mit der Frage der Unendlichkeit der Zeitigung die Frage der Unendlichkeit der transzendentalen Mannigfaltigkeit von Subjekten ». C. 11 I, p. 6.

³ C 11 I, p. 3.

dere ciò che propriamente io sono ed infine ciò che l'altro propriamente è nel suo esserci. In questo modo ci troviamo a considerare la dimensione del riempimento della forma, non l'egoità in generale e la sua temporalità, ma l'io proprio incarnato nel suo tempo proprio di vita, nel suo rapporto di coesistenza reale e fattuale con l'altro. Siamo tenuti allora ad accertare il trapasso della fenomenologia ad « esistenzialismo »? A questa questione intendiamo rispondere per quel tanto che basta a liberare il nostro discorso da possibili equivoci.

Il nodo cruciale per certi aspetti della filosofia contemporanea che lega ambigualmente fenomenologia ed esistenzialismo non è di facile soluzione: esistono a questo proposito molte opinioni correnti e qualche incerto tentativo, ma nessuna risposta — ci sembra — almeno approssimativamente adeguata. La questione è anzitutto storiografica: si tratta di considerare nella sua ampiezza l'apporto effettivo che l'esistenzialismo — Heidegger in particolare — ha tratto dal pensiero husserliano ed, ancor più, il senso di questo apporto. Inoltre, una certa tematica che traluce dall'opera manoscritta può essere suggerita, almeno nei suoi titoli, dalla lettura di *Sein und Zeit*. Ma non sarà per principio possibile alcun serio accertamento storiografico se non si ottiene anzitutto un preciso chiarimento del diverso contesto di discorso entro il quale, eventualmente, temi analoghi vengono indagati.

È ben noto il fatto che il tema di un'analisi dell'Esserci è posto da Heidegger perché l'Essere ha nell'Esserci la sua fonte di accessibilità. Per questa dichiarata intenzione ci si rifiuta di accedere e di permanere sul terreno trascendentale al quale Husserl era pervenuto nella ripresa del progetto di una fondazione rigorosa del sapere: l'uso dell'*epoché* viene limitato a critica del già-compreso, della « ovvietà » e l'operazione riduttiva viene posta da parte nella misura in cui, attraverso di essa, si perviene sul terreno della formalità egologica. In questo senso Heidegger è esplicito contro Husserl. Giunto al problema del « chi » dell'esserci, così indica la via husserliana: « Non si va forse contro le regole di ogni metodologia garantita, se non si mantiene l'impostazione di una problematica

nel quadro di dati evidenti del terreno tematico? E che cosa c'è di piú indubitabile della datità dell'io? E questa datità non implica forse (in vista della sua elaborazione originaria) la necessaria esclusione preliminare di qualsiasi « dato » di altro genere, cioè non solo di un ente « mondo », ma anche dell'essere di altri « io »? Può darsi che ciò che è dato in questo genere di dare, cioè nella percezione semplice, formale e riflessiva dell'io, sia evidente. Questa intuizione apre infatti la via d'accesso ad una problematica filosofica che ha il suo significato fondamentale e delimitativo come « fenomenologia formale della coscienza ».⁴ La critica di Heidegger a questa posizione è la seguente: « L'interpretazione positiva dell'Esserci finora data inibisce per sé sola il partire dalla datità formale dell'io se si vuol giungere ad una soluzione fenomenicamente sufficiente del chi. L'analisi dell'essere nel mondo rese già chiaro che non « è » e non « è » mai dato innanzitutto un soggetto senza mondo. Ed allo stesso modo non è mai dato, in primo luogo, un io isolato senza gli altri ».⁵ Heidegger abbandona dunque, insieme con il discorso trascendentale a cui conduce la radicale messa in questione della riduzione fenomenologica, la fenomenologia formale della coscienza e subordina la componente egologica a quella meramente « esistenziale ».

In Husserl l'esistente viene a tema senza che la coerenza del discorso fenomenologico sia infranta o deviata: il metodo di indagine ed il senso dei suoi risultati è di conseguenza del tutto differente. Ciò risulta chiaro già dal fatto che in Husserl *Dasein*, che noi abbiamo reso in qualche luogo con la traduzione tradizionale di « esserci » per sottolineare l'effettiva realtà costituita nella *Einfühlung*, ha essenzialmente il senso di *presenza*. Nel momento in cui riduco l'essere egologico al mio essere proprio e sono presenza concreta di me a me stesso, costituendo su questo fondamento l'altro come a me apperceptivamente presente, ho l'esistente a tema. Mi riconosco nel mio esserci riconoscendo l'altro e sapendomi come corpo percipiente.

⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, trad. it. Milano, 1953, p. 129.

⁵ M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 129.

agente, in un presente costituito nella ritenzione di un passato e nella protenzione di un futuro, come stile attraverso il tempo. Ritrovo la mia concretezza esistenziale e correlativamente quella dell'altro, ed insieme il nostro coesistere, per il fatto che mi apprendo non come mero io, in una mera forma temporale, ma come io stesso in un tempo riempito, io nella mia corporeità individuata, nella mia *storia*. Se rimaniamo in una rigorosa considerazione fenomenologica dell'esserci, saremo immediatamente diretti a considerare il tema dell'accomunamento storico-intersoggettivo: « In una considerazione assoluta ogni ego ha la sua storia ed è soltanto come soggetto di una storia, della sua. Ed ogni comunanza comunicativa di io assoluti, di soggettività assolute — alla cui pienezza di concrezione inerisce la costituzione del mondo — ha la sua storia « passiva » e « attiva » ed è soltanto in questa storia ».⁶

Possiamo allora tentare di indicare, alla luce di queste poche considerazioni, le linee di fondo intorno alle quali sembrano orientarsi le ricerche husserliane ed il significato del loro ultimo rivolgersi verso la tematica della monadologia, dell'intersoggettività, della storia?

Ritorniamo ancora una volta sulla ripresa fenomenologica della « molto discussa e poco compresa » rivoluzione copernicana, nella quale Husserl riconosce il « significato di eternità della filosofia kantiana ».⁷ L'inversione trascendentale denuncia l'ovvietà dell'atteggiamento naturale per porre ogni problema come problema di datità immanente: la fenomenologia riprende questa intenzione e si trova nella necessità di chiarire il senso del polo intenzionale soggettivo del campo fenomenologico. Su di ciò Husserl fu, sin dall'inizio, frainteso: le *Ideen I* sembrarono anche a coloro « che più si erano distinti come eccellenti fenomenologi »⁸ una deviazione inammissibile di fronte all'impostazione fornita nelle *Logische Untersuchungen*: dinanzi a chi indicava nella posizione della tematica egologica

⁶ VIII, p. 506.

⁷ VII, p. 240.

⁸ VII, p. 233.

l'avvento di una metafisica di tipo idealistico, egli ribadisce l'unità e la coerenza del suo procedere e riafferma polemicamente che disgiungere fenomenologia e « idealismo trascendentale » equivale a fraintendere « il senso più profondo del metodo intenzionale ».⁹ Il fraintendimento fu allora addirittura duplice: ci si convinse a maggior ragione che la fenomenologia fosse « idealismo » e si fraintese non soltanto il « senso più profondo del metodo intenzionale », ma naturalmente anche il significato della ripresa fenomenologica dell'intenzione idealistica. Ciò che invece era significativo non fu generalmente osservato: approfondendo la tematica egologica Husserl giunge alla posizione dell'intersoggettività ed al tema correlativo dell'individuazione monadologica. Il progetto critico iniziale si conclude nel riconoscimento dell'intersoggettività monadica come « l'essere in sé primo ».¹⁰ Il radicalismo fenomenologico giunge qui al suo ultimo rimando. Soltanto allora è possibile affermare che nessun problema detiene un privilegio di principio tale da non poter essere affrontato dal sapere rigoroso del fenomeno: ogni problema è filosofico e la sua posizione è legittima solo se condotta all'interno di questo sapere: « La fenomenologia non dice affatto che essa si arresta di fronte ai problemi "ultimi e sommi" ». ¹¹ L'atteggiamento anti-metafisico della fenomenologia, sulla base del quale è stato addirittura possibile contrabbandare antiquate sistematiche filosofiche, non ha il suo senso nell'essere per principio indifferente alla « metafisica » e nel poter essere di conseguenza riempito da un qualsiasi contenuto metafisico: esso si esprime invece proprio nel fatto che per principio *non esclude la metafisica*, non è neutrale di fronte ai problemi tradizionalmente affidati ad elaborazioni mitologiche o prefilosofiche (religiose o metafisi-

⁹ I, p. 119 — cfr. anche VIII, p. 181, dove si dichiara che la fenomenologia è null'altro che la « prima forma rigorosamente scientifica dell'idealismo trascendentale », affermazione da Husserl spesso ripetuta.

¹⁰ « Das an sich erste Sein »: I, p. 182.

¹¹ I, p. 182 (trad. it. Milano, 1960, p. 210).

che). In questo proposito sembra condotta alle sue estreme conseguenze la dissoluzione di un concetto che fa della filosofia, in modi diversi, un'« opinione privata sul mondo » e sembra invece essere riaffermato il « positivo » ed « empirico » disvelamento della « realtà » come compito essenziale della ricerca filosofica.

II) *Faktum*

Senza l'esserci di fatto di qualcosa la posizione di un compito fenomenologico è un non-senso; così potremmo enunciare una ragione di principio finora rimasta soltanto implicita. Il fondamento di possibilità della fenomenologia è il *Faktum*: in primo luogo — e per questo siamo di fronte ad una affermazione rigorosamente realistica come rigorosamente idealistica — il fatto che io sono, la mia fattualità apodittica: « Io sono? Certamente, io sono! E dico: "io sono", apoditticamente: sono come l'io della mia vita ora fluente, come io che costantemente esperisce il mondo che è e che opera l'identificazione ed in essa costantemente lo può riconoscere ». ¹ Il mio « io sono » non è revocabile a dubbio: « io sono » e riflessivamente so di questo esserci: « Pensando, io penso me stesso come l'esperito in auto-esperienza, come l'esperito al cui essere stesso inerisce una vita, un aver coscienza, un aver facoltà etc. Pensando mi determino come l'esperito stesso, mi riconosco come ente apodittico ». ² Il pensare riflessivo non produce il mio essere, non vi aggiunge nulla perché l'essere non consegue dal

¹ « Bin ich? Ja ich bin! Und ich sage ich bin apodiktisch und bin es als Ich meines jetzt strömenden Lebens als ich, das ständig seiende Welt erfährt, das identifiziert und ständig identifizierend wiedererkennen kann. » A VI 23, p. 9 — « Mein apodiktisches Faktum »: A VII 11, p. 16.

² « Denkend denke ich nun mich selbst als den in Selbsterfahrung Erfahrenen als den zu dessen selbst Sein Leben, Bewussthaben, Vermögenhaben etc. gehört, denkend bestimme ich mich als den selbst Erfahrenen, erkenne ich mich als apodiktisch Seienden. » A VI 23, p. 10.

pensare, ne è soltanto il correlato intenzionale.³ La riflessione rivela la trascendentalità del mio essere di fatto. Io sono il fatto che io sono: ma in esso sono implicite « la soggettività monadica », le soggettività altrui e la loro storicità che mi ha costituito nella mia stessa fattualità storica. Posso affermare: la mia storicità propria abbraccia nel modo della realtà e della possibilità tutte le storicità monadiche relative.⁴ Ed ancora: io nel mio *Faktum* sono io ultimo.⁵ Sono nell'atemporalità temporale del presente vivente e « reco la totalità monadica, la storia e la costituzione storica del mondo come "totalità trascendentale del mondo" (totalità monadica) in me ».⁶

« L'io concreto e individuato è il *Weltall*, dice Husserl. Questa rivelazione è categorialmente assurda. Così sarebbe assurdo parlare dell'io individuato, o del soggetto trascendentale husserliano, come dell'assoluto. Ma la rivelazione, assurda sul piano categoriale, non lo è sul piano pre-categoriale. Qui la soggettività in prima persona, in quanto è la mia propria, è la soggettività in cui si autorivelano come proprie, universalmente, tutte le prime persone. Questa universalità non è « vis-suta » come l'universalità di tutti gli altri da me, ma è l'universalità di tutte le prime persone *come me* ».⁷

Fattualità significa pre-datità ed io come io del presente vivente sono dato prima e sono nella pre-datità del mondo: la mia aposteriorità riflessiva — nella quale appunto dico

³ « Mein Sein ist nicht Folge des Denkens, Sein überhaupt ist Korrelat des Denkens und Vermögens des Denkens und zunächst mein Sein für mich selbst. » A VI 23, p. 11.

⁴ A VII 11, p. 16.

⁵ Si noti l'osservazione seguente: « Nicht zu mindestens ist aber da aus den Augen zu verlieren, dass das Fundament aller Erwägungen von Möglichkeiten, die zur transzendentalen Subjektivität gehören, das Ich-bin in gewöhnlichen Sinne ist, und dass die phänomenologische Reduktion uns zunächst keine andere Subjektivität gibt als unsere eigene und von meiner lebendiger Gegenwart aus, dann die der für mich konstituierten Anderen ». C 4, pp. 24-5.

⁶ A VII 11, p. 17.

⁷ E. Paci, *Nuove ricerche fenomenologiche*, in « Aut Aut » n. 68 (marzo 1962), p. 105.

« io sono » — è indice della apriorità della mia predatità fattuale.⁸ *A priori* sono io nel mio *Faktum*, nelle connessioni che si rivelano alla riflessione denaturalizzata: a priori è la predatità stessa nello stile del suo essere storico: « .. io vedo che ho in predatità il mondo, che io stesso potrei sapere e so ciò, che ho già scoperto questa storicità (*Geschichtlichkeit*), che sono già divenuto uomo autonomo ed ho condotto questa autonomia a libera ed attuale effettuazione, ottenendo in essa un tale sapere come a priori. Con ciò ho già ottenuto nella mia stessa predatità e dalla mia riplasmazione della medesima, una forma per la storicità (*Historizität*) delle pre-datità, inerente essa stessa alla mia pre-datità, che è storica (*historisch*) e in se stessa include la sua storicità (*Historizität*) come pre-datità ».⁹

Se noi affermiamo che l'io-uomo, nella sua concretezza monadica e fattuale, è formazione obiettiva della soggettività trascendentale, non intendiamo per questo riproporre una prospettiva « idealistica » secondo la quale una soggettività ipostatizzata ed entificata genera in un processo di dialettica reale l'io incarnato ed individuato, ma sottolineare piuttosto la *possibilità*, immanente nel suo stesso essere fattuale, di questo io di fatto, « oggetto nel mondo », di trascendere questa oggettività.

La « coscienza » è sempre naturalizzata, in un corpo, in un ambiente naturale — e non è mai mera natura. Attraverso il suo corpo, che è l'indice della sua partecipazione alla materialità inerte e condizione del suo esserci di fatto, l'io-umano

⁸ A VII 11, p. 18.

⁹ « ... ich sehe, dass ich die Welt vorgegeben habe, dass ich selbst das wissen könnte und weiss, der (ich) schon diese Geschichtlichkeit entdeckt habe, der (ich) schon autonomer Mensch geworden bin und diese Autonomie zur freien aktuellen Auswirkung gebracht habe, in der ich solches Wissen und als ein apriorisches gewonnen habe. Und damit habe ich ja in meiner Vorgegebenheit und aus meiner Umgestaltung derselben eine Form für die Historizität der Vorgegebenheiten gewonnen, als Form, die selbst zu meiner Vorgegebenheit gehört, die historisch ist und in sich selbst ihre Historizität als Vorgegebenheit beschliesst. » A VII 11, p. 19. L'uso di *Geschichtlichkeit* e *Historizität* non ha in Husserl una precisa differenziazione.

vive nel mondo esercitando una *praxis sul* mondo. Il suo essere temporale nel tempo non è mera sopportazione — il tempo non passa al di sopra di lui — e non è neppure mera successione di sé a se stesso. L'uomo non è un reale (una *res*) ma intenzionalità attiva, *praxis* totale, attraverso la quale si esprime la trascendentalità del suo esserci di fatto e che definisce questo esserci come propriamente *storico*.

L'uomo è nel mondo come agente sulle cose del mondo nel lavoro, nella modificazione, nell'invenzione, nell'esprimere stesso che è originariamente un modo della *praxis* soggettiva: la temporalità ha il suo contenuto in questa attività della vita, per la quale l'uomo si autorealizza come uomo nel tempo « umanizzando » il mondo: « Umanizzazione è il processo costante dell'esserci umano, auto-umanizzazione, essere in una genesi costante di auto-plasmazione ed umanizzazione del mondo ».¹⁰

In quanto individuato *in* e *per* l'accomunamento l'uomo è nel suo esserci, in un processo temporale concreto già iniziato e che sempre procede. *Io sono nella storia*: sono in un mondo già umanizzato, che esprime la sua genesi precedente.¹¹ Posso spingermi indietro nel tempo, posso sapere del *venire al mondo dell'uomo*, anzitutto e soltanto come specie animale fra le altre specie animali, della sua vita ferina, della sua « lotta per l'esistenza »,¹² del suo graduale adattamento alle condizioni della natura. In simbiosi con la natura l'uomo si auto-umanizza ed umanizza la natura: questa si fa « cultura », « natura spiri-

¹⁰ « Humanisierung ist der ständige Prozess des menschlichen Daseins, Selbsthumanisierung, Sein in beständiger Genesis der Selbstgestaltung und Humanisierung der Welt. » A V 10, p. 25.

¹¹ « Als schon humanisierte drückt sie beständig ihre frühere Genesis aus. Menschliches Dasein, Sein der menschlichen Welt — der Welt, die für Menschen seiende ist — ist Sein in beständig lebendiger Geschichte und sein in sedimentierter Geschichte, die als das ihr immer neues historische Gesicht hat, dem die Genesis anzusehen, dem sie abzufragen ist. » A V 10, p. 25.

¹² « Der Mensch und das Tier im Kosmos; die Spezies 'homo' unter den Tierspezies; die Tierspezies kommen und gehen in der Erdgeschichte; ihr Kampf ums Dasein . . . » C I, p. 1.

tualizzata dalla ragione»: si storicizza nella storia dell'uomo.¹³

Il mio essere nella storia è questa partecipazione alla storicità totale, anzitutto umana, ma *ipso facto* della natura. La natura è storica, e lo è a partire da me, dalla mia storicità, anche nelle età che hanno preceduto il *venire al mondo dell'uomo*. Il divenire naturale che io vengo a conoscere attraverso le scienze di storia della natura è divenire che io situo nel tempo, che comprendo nel suo evolversi fino a quando qualcosa come l'animale « homo » ha potuto essere generato ed iniziare la sua « storia », indicando infine negli eventi che lo hanno preceduto « ciò che era prima di lui »: il pre-umano, il « non-spirituale ». Lo « storico » ha in Husserl questo significato totale: comprende l'esserci nel mondo dell'uomo a partire dalla originaria matrice materiale-naturale, fino alle più alte formazioni dello spirito e della natura.

Storia e natura rimandano ad una storia trascendentale totale: la storicità mondana — scrive Husserl — è formazione della storicità trascendentale.¹⁴ Ciò non significa che la fattualità storica sia come attraversata da un significato trascendente, ma che in essa rimane celato un senso di assoluto fondamento.

« La natura umana e la storia diventa indice trascendentale dell'unità di una storia trascendentale, nella quale la soggettività trascendentale è per essenza, in ogni genesi trascendentale, divenuta-diveniente *in infinitum* ed ha in questo essere divenuto-diveniente il suo essere costante. Il suo essere è essere storico, la sua infinità è infinità storica che si vela sino a piena incomprendibilità nella infinità spazio-temporale della natura,

¹³ « ... die menschliche Welt in ihrer Entwicklung — immer schon als menschliche vorausgesetzt und so sich entwickelnd — Erhaltung der Form Natur als abstrakter Struktur; die humane Form: die Natur mit menschheitlichem Gesicht. Darin die *Kultur* — korrelativ der Mensch als Vernunftwesen, als Person in seiner personalen Entwicklung; die *Kultur* d.h. die durch Vernunft vergeistigte Natur. » C I, p. 1.

¹⁴ « In der transzendentalen Interpretation wird die Natur selbst zu einem Gebilde der transzendentalen Geschichte, einer 'ewigen' transzendentalen Geschichte. » A V 10, p. 25. « Der natürlich menschlichen Historie entspricht eine transzendente Historie. » C 8 II, p. 3 - cfr. anche A VII 11, p. 22.

si eleva ad una comprensibilità relativa nella storia umana, anche se tutto in tutto rimane trascendentalmente velato: ma nel suo essere velato diventa comprensibile per il fenomenologo ».¹⁵

III) *Ripresa tematica della proprietà corporea: la genesi*

Dal « realismo » ingenuo attraverso l'« idealismo » scettico-solipsistico, siamo giunti alla rigorosa tematizzazione dell'esserci stesso, ed una volta esclusa la soluzione « esistenzialistica », ci siamo avviati a comprendere questo esserci come essenzialmente « storico ».

Il titolo di « storicità » è ora per noi necessariamente vuoto di contenuti significativi e per tentare una sua prossima determinazione, anziché affidarci agli allusivi suggerimenti che questo termine nel suo uso quotidiano già da subito propone, dobbiamo riprendere tematicamente quella dimensione di « proprietà » nel cui senso già acquisito di corporeità viva fungente possediamo un primo ed essenziale elemento di definizione dell'esserci egologico. Ci riportiamo dunque a ciò che dai significati quotidiani dello « storico » sembra essere più lontano: regrediamo all'ileticità passiva ed inconscia, al grado originario della vita egologica, alla primordialità come sistema della percezione e dell'istinto. Su questo terreno noi perveniamo operando una sorta di astrazione per la quale all'io che ora sono, nella pienezza delle mie facoltà, sottraggo tutto ciò che mi

¹⁵ « Menschliche Natur und Geschichte wird zur transzendentalen Index der Einheit einer transzendentalen Geschichte, in welcher die transzendentalen Subjektivität wesensmässig in jeder transzendentalen Genesis ins Unendliche werdend-geworden ist und in diesem Werdend-gewordensein ihr ständiges Sein hat. Ihr Sein ist geschichtliches Sein, ihre Unendlichkeit ist geschichtliche Unendlichkeit, die sich in der raum-zeitlichen Unendlichkeit der Natur bis zu völliger Unverständlichkeit verhüllt, in der menschliche Geschichte sich zu einer relativen Verständlichkeit erhebt, aber alles in allem transzendental verhüllt bleibt, aber in ihrer Verhüllung verständlich wird für den Phänomenologen. »
A V 10, p. 27.

pertiene in quanto sono un io « personale », riflettente e coscientemente progettante. In certo senso « impoverisco » il mio io di un insieme di attributi che mi definiscono per quello che sono come uomo fra gli altri uomini. Questo operate astrattivo deve ora essere reinterpreto come riflessione temporale.

In precedenza abbiamo affermato l'essenziale temporalità dell'io considerato come tale. Nel rivolgersi riflessivo a se stesso, l'ego trova il suo ora in un orizzonte di passato e di futuro: esso sperimenta il suo divenire in una *genesì*. Consideriamo piú da vicino il modo di questa autocostruzione genetica: non si tratta di una linea semplice che va dal passato, al presente ed al futuro. Il luogo di questa costituzione è infatti sempre il presente dell'ego. Il passato reso di volta in volta tematico attraverso il ricordo, è presente già trascorso appreso ora in questo presente. Ma non è in una immobile fissità, continuamente fluisce con il fluire presente-vivente dell'io: in effetti il passato si offre di volta in volta provvisto di un incremento di senso che deriva dal successivo vivere ed esprimere dell'io. Il progredire egologico verso il futuro incrementa il regredire riflessivo dell'io sul suo passato. Alla genesì progressiva del mio presente, emergente dalla genesì sedimentata del mio passato, è correlativo il concretere su di sé di questo stesso passato. Ciò vale solo in senso relativo: al potenziamento del passato derivante dalla vita verso il futuro è connesso anche il suo continuo e progressivo depotenziamento. Se l'io considerato puramente nel suo essere egologico, è in una *genesì*, ritornando riflessivamente ad essa, perviene, nel costante impoverimento di sé (*Verarmung*), ad un limite: la *nascita egologica*.

Come è pensabile questo io del limite iniziale? Esso non ha alcuna esperienza in senso proprio: il suo esperire non ha dietro di sé alcun esperire passato: la sua sfera di prossimità non è ancora un « mondo ». Esso è *io povero* (*armselig Ich*), pura apprensione corporea di ciò che sta immediatamente intorno, dove per principio è esclusa qualsiasi mediazione. L'io povero è da definire come mera corporeità percettiva: essa soltanto *percepisce*, non « oggetti », ma semplicemente « perce-

piti ». L'io povero è percettività e corporeità, eppure è già un io: nel riferirsi percipiente a se stesso il corpo è già infatti egologicamente formato: « Questa sfera di prossimità ha ancora come *nucleo* il corpo vivo, nel suo essere riferito a se stesso, ed ha, come io, l'io povero che dispone poveramente soltanto nel corpo, con le facoltà che gli sono proprie ».¹ Si chiede allora: se l'ego trova al limite il corpo vivo come già essente, non si presenta forse il problema della sua stessa genesi? L'io povero, corporeo e percipiente, è l'io del limite, ma è esso stesso a partire da una *genesì*. L'inizio non può essere un fulmineo venire alla luce dell'io, ma un essere nell'inizio, un iniziare ed un essere già iniziato: non un *io desto*, ma un *io che si desta*: « Poiché per essenza la genesi è in corso appena l'io è desto, in modo tale che io ho un campo percettivo (anche se non ancora un campo di cose), noi abbiamo allora come limite l'io che si desta, che diventa io-uomo, crescendo ad una « vita » e costituendosi sempre più coscienzialmente per se stesso ».² Viene allora in questione la *nascita corporea* dell'io stesso.

Un' analoga riduzione a mera corporeità, che racchiude una enigmaticità ancora più profonda, riguarda il possibile finire dell'io. Mentre si era prima badato allo sguardo del presente sul suo passato, in questo caso dobbiamo occuparci della modalità del presente che dischiude il futuro: non del ricordo, ma dell'essere progettante dell'io nel presente. Il futuro è per l'io la sua *possibilità* e l'io del presente che si apre al futuro è l'io *posso*, la sua praticità originariamente corporea.³ Il corpo

¹ « Aber diese Nahsphäre hat noch als *Kern* den Leib, in seiner Zurückbezogenheit auf sich selbst, und hat als Ich das armselig bloss im Leibe waltende armselig Ich mit den zugehörigen Vermögen ». C 8 I, p. 2.

² « Da wesensmässig die Genesis in Gang ist, sowie das Ich wach ist, dass ich ein Wahrnehmungsfeld habe, (obschon noch nicht ein Dingfeld), so haben wir als Limes das *erwachende* Ich, das zu einem 'Leben' erwachend und sich für sich selbst weiter so konstituierend, dass es für sich bewusstseinsmässig — zum Menschenich wird ». C 8 I, p. 2.

³ C 8 I, p. 3.

può quando è in stato « normale », ma nella malattia, nell'infortunio, sperimenta il suo eventuale venir meno. È certamente « pensabile » il costante deperire del mio corpo, e questo progressivamente, a partire da un momento cruciale (maturità). Il venir meno del corpo è anche depotenziamento del futuro: si restringe l'orizzonte del possibile, del mio presente pratico entro il quale sempre e soltanto io vivo: verso il futuro, ma anche verso il passato: « Indubbiamente una certa genesi ha luogo di continuo, perché all'io si presenta un sempre nuovo appercepito mondano, ma con il venir meno della sua forza si restringe il mondo circostante, il presente, poiché si rimpicciolisce la sfera della raggiungibilità (le « lontananze » relative diventano sempre più grandi), la sfera delle formazioni operative che potrebbero essere progettate ed eseguite, diminuisce, e si restringe allora il futuro pratico: ma anche il passato, a causa del venir meno della forza del ricordo, come forza della disponibilità sul passato ».⁴

Come è possibile il limite di questo processo, la *fine*? Essa può forse essere immaginata come un « sonno senza sogni », come un essere totalmente privi di ogni possibilità mondana. Ma in che modo può essere esperita questa fine che provvisoriamente ci appare un « sonno senza sogni »? E, se questa analogia ha senso, ci si può da esso ancora « ridestare »? Esperibile è soltanto il distruggersi graduale del corpo, non l'essere distrutto nella sua integrità: nel progressivo venir meno dell'esperire è soltanto predelineato il non poter più esperire.⁵

⁴ « Zwar eine gewisse Genesis findet immerfort statt, da dem Ich immer neues weltlich Appercipiertes begegnet, aber mit der Abnahme seiner Kraft verengt sich die Umwelt, die Gegenwärtige, sofern die Sphäre der Zugänglichkeiten sich verkleinert (die relativen 'Entfernungen' werden immer grösser), die Sphäre der Werkgebilde, die noch zu entwerfen und auszuführen wären, sich mindert, womit sich die praktische Zukunft verengert. Aber auch die Vergangenheit engt sich durch Abnahme der Erinnerungskraft, als der Kraft der Verfügbarkeit über die Vergangenheiten, ein ». C 8 I, p. 4.

⁵ « Das Zerfallensein des ganzen Leibes kann nicht mehr erfahren sein. Nur ein Limes als der des fortschreitenden Zerfallens ist vorgezeichnet mit dem Ende des Nichtmehrerefahrenkönnens ». C 8 I, p. 6.

L'io, giunto al limite non può più disporre di un corpo e per suo tramite di un mondo: « Ma come è possibile pensare ciò? Questo io è dunque ancora l'io dell'inizio? Ma allora dovrebbe essere « io che si desta » affetto da dati di sensazione distinti. Oppure non è ancora io desto, come l'io dell'inizio prima dell'inizio (se ciò ha un senso), ancora senza distinzioni, un essere ed un vivere in sé pienamente indifferenziati. Ma qui noi chiediamo: ha ciò un senso o non inerisce forse all'essenza dell'io l'essere-proteso-verso qualcosa, a questo ed a quello, al diverso, e non è forse l'io una polarizzazione del vivere che presuppone contropoli in un processo costitutivo della formazione oggettuale? ». ⁶ Il problema fenomenologico della morte pone in questione la stessa struttura intenzionale della coscienza: ad essa deve in ogni caso essere riportato se può essere ritenuto autentico problema per la filosofia. Le difficoltà che qui si presentano e la prudenza che si richiede nell'affrontarle, spiegano l'improvviso arresto del manoscritto finora riferito: appena posta l'interrogazione citata, Husserl osserva che tutto quanto si è detto ha significato soltanto a partire dal « vivere mondano concretamente sviluppato » e che le illazioni che si possono trarre sono da intendere in una certa astrazione: ciò che possiamo affermare rimanendo ai dati della descrizione è soltanto il progressivo venir meno delle forze corporee, che può essere portato al limite e concepito come cessare di ogni vivere cosciente, quindi anche dell'io come polo di identità di questo vivere e delle facoltà che gli sono proprie. ⁷

Sul tema del nascere e del morire, Husserl ritorna più

⁶ « Aber wie ist das denkbar? Und ist dann etwa weder das Ich des Anfangs? Aber dann müsste es "erwachendes" sein, affiziert durch abgehobene Empfindungsdaten. Oder noch nicht waches Ich, wie das des Anfangs vor dem Anfangen (wenn das einen Sinn hat), noch ohne Abgehobenheiten, ein völlig, in sich ungeschiedenes Sein und Leben. Aber hier fragen wir, hat das einen Sinn oder gehört nicht zum Wesen des Ich das Auf-etwashinleben, auf dieses und jenes, auf Unterschiedenes, und ist das Ich nicht eine Polarisierung des Lebens, die Gegenpole in einem konstitutiven Prozess der Gegenstandsbildung voraussetzt? » C 8 I p. 7.

⁷ C 8 I, p. 8.

volte nell'opera manoscritta e per una ragione non casuale. Si tratta di definire il senso della finitezza monadica, nel suo stesso fondamento iletico, evitando una chiusura « metafisica » nel finito. L'enigma della finitezza è racchiuso nell'arco di vita tra la nascita e la morte, entro il quale l'uomo diviene in una genesi, che è psichica in quanto è anzitutto corporea: da una parte vi è il problema di una considerazione interna del « parallelismo » tra il divenire psichico e quello corporeo, dall'altra quello relativo alla comprensione del punto zero di questo « parallelismo » — la nascita — in cui il tema della genesi si pone per il corpo come problema della sua *generazione*.

IV) *Incontro e generazione*

Il corpo è *nato* nell'incontro corporeo del padre e della madre, ed è un corpo non soltanto generato ma infine generante in un nuovo incontro originalmente suo. Si esprime in ciò una mera vicenda del corpo vivo, oppure questa, in quanto intrecciata al processo di formazione di significati personali-umani, contiene una forma determinata di pre-significatività? Se ci poniamo su questo terreno arrischiato, ciò accade soltanto per il fatto che non possiamo seriamente pensare ad una irruzione del significato dal meramente materiale. Vi sono invece indicazioni sufficienti per ritenere che la materia stessa — ora, si intende, la materia vivente — sia a tutto ciò di fondamento. Si comprendono allora i motivi che spingono Husserl a porsi a più riprese il problema di una fenomenologia della vita istintiva ed in particolare della vita sessuale del corpo. A ciò intendiamo accennare rapidamente.

Nella soddisfazione della brama sessuale noi abbiamo l'incontro intersoggettivo originariamente materiale, procreante una materia vivente nuova: « Istinto sessuale, la lotta per la femmina. L'amore sessuale in quanto umano: non brama di una cosa materiale, ma brama di una unificazione egologica, anche se, inizialmente, soprattutto come unificazione in una comunanza di godimento sensuale. Internamente è una volontà

passionale di accomunarsi ed il suo compimento, ed inoltre una volontà che permane di ripetizione: infine, ma non sempre, anche una comunanza di vita ed essere come genitori ».¹

Nell'interna compenetrazione corporea dell'accoppiamento sessuale la distanza dei corpi viene trascesa in una unità primordiale nuova: « Nel semplice riempimento come modalità originaria, noi non abbiamo mai due riempimenti separabili nell'una e nell'altra primordialità, ma una unità di ambedue le primordialità che si costituisce nell'essere l'uno nell'altro dei riempimenti ».² Nell'incontro vi è anche il *riconoscimento* reciproco: riconoscimento di sé come corpo sessuato in modo determinato e dell'estraneo come animale della propria specie.³ Il problema effettivo sta nel comprendere in che modo da un tale riconoscimento, dal mondo umano-animale degli impulsi si costituisca « progressivamente » un mondo propriamente « umano » e « razionale ». L'interrogazione di fondo che Husserl si rivolge in analisi numerose e spregiudicate riguarda la possibilità di porre il problema di una « teleologia universale » che porti a continuità il non ancora costituito ed il già costituito, una teleologia — espresso in termini temporali — per la quale il presente intersoggettivo simultaneo nel quale la monade che si desta si ritrova, possa essere considerato come « esplicitazione » di una temporalità accomunata implicita, o, meglio, di una « pre-temporalità »: « Il nuovo risvegliarsi degli Io come propri, come centri degli atti che

¹ « Geschlechtinstinkt, der Streit um das Weib. Die Geschlechtsliebe als menschliche: nicht Begehren nach einer dinglichen Sache, sondern ein Begehren nach einer ichlichen Einigung, obschon von vornherein zunächst als Einigung in einer Gemeinschaft im sinnlichen Genuss. In der Innenseite ist es ein vergemeinschafteter leidenschaftlicher Wille und Willenserfüllung, davon ausgehend, ein bleibender Wille für Wiederholung und endlich, aber nicht immer, weiter eine Gemeinschaft des Lebens und Seins als Eltern ». A V 10 2, p. 139-140.

² E III 5, edito in appendice a ENZO PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari 1961, pp. 257-269. Il passo citato — nella traduzione insieme edita — è a p. 259. Si veda per i problemi relativi a questo manoscritto: *ivi*, p. 245-253.

³ E III 5, *ivi*, p. 261.

si relazionano ad un mondo circostante e perciò il risvegliarsi di costituzioni di « eßenti », infine il risvegliarsi di un orizzonte di mondo, in quanto teleologia inclusa nella teleologia universale che « procede » nella perenne vitalità di una unitaria e consapevole comunità monadica. È questa la comunità degli impulsi universali costituita alla quale corrisponde un mondo che già da sempre è essente come orizzonte del flusso, un mondo che sempre di nuovo porta le monadi a rinnovata formazione ed al loro svolgimento e che tutto ciò ha già fatto da sempre. *In questa forma* arriva gradualmente la *totalità delle monadi all'autocoscienza* che raggiunge la sua massima universalità come società umana». ⁴ A partire da me, che mi riconosco come « uomo scientifico e riconsidero il mio ed il nostro essere monadico e su questa base procedo oltre sistematicamente » — e soltanto su questa base della vita cosciente e desta ⁵ — io posso legittimamente regredire al non ancora costituito, dal mondo nel quale già sono al mondo « prima » della costituzione del mondo, dalla mia temporalità e dalla temporalità intersoggettiva alla pretemporalità mia ed intersoggettiva. ⁶ Cadono a questo punto le analisi husserliane relative allo stato pre-natale dell'uomo, alla descrizione del pre-mondo embrionale, alla graduale costituzione del mondo intersoggettivo nel rapportarsi della prima infanzia alla madre e così via: analisi che Husserl lascia quanto mai nell'incertezza e nell'incompiutezza. ⁷

⁴ E III 5, *ivi*, p. 265.

⁵ Su questo punto Husserl insiste in modo particolare: cfr. C 17 V, p. 33..

⁶ E III 5, *ivi*, p. 267.

⁷ Per le analisi e le ricerche husserliane relative a questi problemi si rimanda all'esposizione data da R. TOULEMONT, *op. cit.*, pp. 82-88.

V) *Il « tradere » come forma dell'identificazione*

All'interno della vita desta noi ci troviamo in un ambito di significati « umani », ma ci sappiamo anche nella continuità di una genesi: l'essere generato del corpo rimanda il nostro *ereditarci a noi stessi*, per il quale siamo quello che siamo nella nostra storia personale intrecciata con le storie che ci vengono incontro sullo sfondo di una comune *eredità* intersoggettiva, ad una forma già umana, originaria ed inconscia, di ereditarietà. Il *tradere* (*tradieren*), nella accezione piú ampia possibile, è la forma di questo divenire genetico-temporale dell'uomo nel mondo. L'*identificazione* reciproca degli io umani, che è stata sinora considerata nella distinzione dei suoi diversi strati di senso, si precisa qui, essenzialmente e comprensivamente, come *trasmissione significativa* (*Sinnübertragung*), *eredità di significati* (*Sinnerbschaft*). Il *tradere* implica la temporalità nella quale l'identificazione si realizza, l'identificazione come processo: l'essere nella tradizione, nel suo significato totale, indica l'inerenza ad un nesso per il quale io sono quello che sono, traendo per me dagli altri il mio essere personale in una necessaria riplasmazione. La generatività umana non è un vuoto essere generato, ma essere generato in una possibile costituzione personale, ed è tramandare effettivo di proprietà caratteriologiche, non quindi della mera forma dell'essere egologico monadico. La monade che si desta ha in sé come possibilità di risveglio le abitudini tramandate, ma è monade nuova, con una nuova *hyle* e le abitudini paterne le sono proprie solo in un unirsi insieme che è esso stesso un essere altro attraverso gli altri.¹

¹ « Wir stehen in der Tradition: durch Andere werden wir anders, ihr Personales in uns aufnehmend, es in uns notwendig umbildend. Generativ: es vererbt sich nicht die Leerform monadischer Ichlichkeit, ichlicher Struktur, sondern die vererbten Charaktereigenschaften: wie das? Mit der Erweckung der neuen Monaden ist erweckt oder vorerweckt die latente Habitualität; aber die neue Monade hat eine neue Hyle und die elterliche eine eigene Habitualität, das alles in sedimentierter Übertragung und sich "mischend", verschmelzend ». C 17 V,

Questo io che si scopre riflessivamente come assoluto, in un presente atemporale vivente-fluente, è uomo nel mondo, in un tempo finito, inserito in un nesso generativo infinitamente iterabile. Esso è individuo procreato, ma il procreare è già *tradizione originaria (Urtradition)*, un trasmettere di significati *che è prima e che non è ancora*: tutto ciò sul piano notturno della vita biologica, sulla linea del cui sviluppo si pone la « tradizione nell'accomunamento degli individui desti ». Soltanto allora — nella *Wachheit* — il trasmettere è *storico*, tradizione in senso comune: « L'assoluto ed i singoli io assoluti — ognuno mondanizzato nella finitezza di un tratto temporale; l'io finito nella catena della sua generazione, l'infinità generativa. La tradizione originaria della generazione; i generati che trasmettono nel *tradere* il loro essere individuale all'individuo generato; tradizione nell'accomunamento degli individui desti; ciò che mi è proprio si imprime sugli altri; identificazione degli individui; prodotti associativi del mutarsi insieme nei singoli e reciproco interno trapassare del proprio e dell'estraneo; quindi ereditarietà, ereditarietà originariamente generativa della tradizione, in senso usuale (tradizione storica) ».²

Consideriamo il modo di costituzione della vita desta ricorrendo all'esperienza del sonno che ci è immediatamente disponibile: di esso noi sappiamo solo limitatamente ai mo-

pp. 31-32. Per l'espressione « credito me stesso » cfr. A V 5, p. 3. È da notare che Husserl riferisce il termine « Tradition » anche all'io singolo-personale considerato in se stesso (cfr. A V 11, p. 10): come anche, talvolta, indica la vita personale dell'io entro i limiti della nascita e della morte come « Historic », « Das Historische » (cfr. C 8 I, p. 11).

² « Das Absolute und die einzelnen, absoluten Ich — jedes verweltlicht in der Endlichkeit einer Zeitstrecke; das endliche Ich in der Kette seiner Generation, die Generations-unendlichkeit. Die Urtradition der Zeugung; die Zeugenden ihr individuelles Sein tradierend ins erzeugte Individuum; Tradition in der Vergemeinschaftung der wachen Individuen; was mir eigen ist, prägt sich anderen ein; Deckung der Individuen; assoziative Verschmelzungsprodukte in den Einzelnen und Ineinandertragen des Eigenen und Fremden; so Vererbung ursprünglich generativ Vererbung der gewöhnlichen Tradition (historisch) ». C 17 V, pp. 32-33.

menti dell'« addormentarsi » (*Einschlafen*) e del « ridestarsi » (*Aufwachen*), il primo appreso come depotenziamento ed impoverimento della vita di coscienza nelle sue facoltà psichico-corporee, il secondo come improvviso riavere di un campo percettivo, riconosciuto come quello che anche « prima » era.³ Tra i due momenti, una « pausa »: il sonno. Il sogno e tutto quanto in esso è contenuto — lo stesso tempo del sogno che, avendo una sua autonoma struttura costitutiva, è un « altro » tempo — non serve a riempire questo vuoto.⁴ Comunque ne sia della vita dormiente,⁵ il fatto è che nell'addormentarmi mi sono, ad esempio, posto nel letto e ridestandomi mi « ricordo » di ciò: io giaccio *ancora* sul letto. « Questo " ancora ", — nota Husserl — è qui appunto il problema ». ⁶ Il ricordo svolge una funzione essenziale perché per esso io « riprendo le fila » della mia temporalità e della temporalità del mio mondo, ritrovando, oltre la pausa, l'unità della mia durata e l'identità di ciò che mi circonda. Possiamo generalizzare questo risultato ed affermare che « ogni qual volta nella temporalizzazione percettiva vivente è costituito un tale presente spaziale e la rimemorazione riproduce un presente simile e contenutisticamente concordante e sovraconcordante come passato, deve intervenire un'identificazione sintetica. Ma questa non significa né « identità » né differenza ed uguaglianza nel comun senso del termine ». ⁷

La vita desta non è un costante ed inesausto essere desto:

³ C 17 V, pp. 1-2.

⁴ « Nun haben wir freilich den Modus des Traumes nicht berücksichtigt, mit seinen Traumakten, geträumten Dingen, Erlebnissen, Handlungen etc. Aber hilft das etwas, um durch die Traumzeit etwa eine Zwischenzeit herzustellen? Die Zwischenzeit ist ja eine ernstliche und nicht eine Traumzeit ». C 17 V, p. 4.

⁵ Per ulteriori indicazioni si veda Ida Bona, « L'interesse e la fenomenologia del sonno » in « Aut Aut » n. 64, pp. 362-365.

⁶ « Das " noch " ist hier natürlich das Problem ». C 17 V, p. 6.

⁷ « Allgemein ist zu sagen, wenn immer solche räumliche Gegenwart konstituiert ist in lebendiger wahrnehmungsmässiger Zeitigung und die Wiedererinnerung eine ebensolche und inhaltlich einstimmige und

la sua costanza, e quella del mondo in essa presente, è costituita nella molteplicità di periodi-desti (*Wachperioden*), identificati nella sintesi temporale. Questo risultato vale anzitutto per l'ambito mio proprio di vita ma è già una indicazione per comprendere la modalità costitutiva della vita desta intersoggettiva, come vita dell'*universum* dei soggetti desti e del mondo loro intenzionalmente riferito: in questo caso, la singolarità individuale dell'io desto, periodicamente costituita, è essa stessa *periodo* di una piú ampia sintesi temporale. La vita desta intersoggettiva ed il mondo intersoggettivo si costituiscono nella periodicità singolo-individuale del nascere e del morire. Io mi desto e nella genesi della mia vita desta che si realizza attraverso ed oltre le pause del sonno, mi riconosco nell'intersoggettività desta « come sistema infinito di io desti che presuppone un sistema di io "dormienti", di "morti" ». ⁸ La vita desta è essenzialmente tramandata (*tradierete Wachheit*), tradizionalmente costituita e costituente sempre di nuovo tradizionalità. Nonostante la loro enigmaticità di fondo che rende eccezionalmente complessa l'analisi, nascita e morte sono da riportare al problema del senso della partecipazione individuale al nesso intersoggettivo e dell'interna connessione tra la tradizione intersoggettiva e la tradizione personale: ⁹ non solo dunque non possono essere considerati

über-einstimmende Gegenwart als Vergangenheit reproduziert, muss eine synthetische Deckung eintreten. Aber das besagt zunächst weder "Identität" noch Verschiedenheit und Gleichheit im gewöhnlichen Wortsinne ». C 17 V, p. 7.

⁸ « Die transzendente Intersubjektivität — hat sie über die transzendente Synthesis der Wachheiten hinaus (als Parallele der in der Welt seienden Menschengemeinschaft) eine Sphäre der Unwachheit, ist nicht alle transzendente Subjektivität, die überhaupt ist, transzendent wach (wohei wir das ganze sein des transzendenten — als für sich weltlich konstituierten — ich als eine Wachheit bezeichnen) vielmehr ein unendliches System « Schlafender » voraussetzt, « toter », und ist das absolute Universum in dieser Hinsicht ein beständiger Wandel, in dem Leben und Tod, wachaktuelle Ich und tote Ich ihre Funktion üben ». C 17 V, p. 35.

⁹ C 17 V, p. 35.

come eventi di rottura dell'unità intersoggettiva ed interstorica, ma anzi come « membri di raccordo »¹⁰ attraverso i quali questa unità diventa possibile.

VI) *Storicità e tradizione*

La mia tradizione propria e quella estranea da me costituita sono reciprocamente ed internamente vincolate nella mediazione della tradizione intersoggettiva. La vita-in-comunanza (*Gemeinschaftsleben*) è vita di « persone », in un legame attuale e potenziale continuo. La storicità intersoggettiva (*intersubjektive Historizität*) non è un « essere-l'uno-accanto-all'altro di essere e divenire personali e di storicità singolo-personali (tradizionalità), ma unità di umanità collegate, di vincoli, e vincoli di vincoli, di intrecci di forma molteplice, di mediazze in una connessione continua, che hanno in questo essere-in-relazione (*Verbundenheit*) la loro storicità, l'unità di un esercizio umano (personalmente collegato), di una vita in comunanza storica, che non può essere spezzata in una separata singolarità di vite ».¹ La forma della *motivazione reciproca* definisce il complesso rapporto di continua mediazione tra il singolo ed il gruppo. Nel suo concreto essere temporale il singolo è in una tradizionalità emergente da quella della comunità nella quale è inserito e che egli stesso con-constituisce: « L'uomo non è soltanto nella comunità, ma in quanto diviene nell'accomunamento interno e si forma per esso e con esso in motivazione reciproca, quindi in quanto è di volta in volta

¹⁰ *Brückenglieder*: C 17 V, p. 17.

¹ « Ein Nebeneinander von personalem Sein und Werden und von einzelpersonalen Geschichtlichkeiten (Tradizionalitäten), sondern Einheit von verbundenen Menschheiten, von Verbänden, Verbänden von Verbänden, von Verflechtungen vieler Formen und sich fort verpflechtender Mittelbarkeiten, die in dieser Verbundenheit ihre Historizität haben, Einheit eines menschheitlichen (personal verbundenen) Daseins haben, eines historischen Gemeinschaftsleben, das sich nicht in getrennte Einzelleben zerstückeln lässt ». A V 7, p. 4.

divenuto, porta in sé la genesi sorta dalla comunità, o, che è lo stesso, porta in sé intenzionalmente i suoi educatori umani. Ciò riguarda naturalmente anche la formazione attraverso la tradizione, cioè l'influsso (la cosiddetta *Nachwirkung*) di quegli uomini della medesima umanità che sono vissuti in tempi precedenti ».²

Nella mia esperienza si presentano gli eventi di nascita, malattia, morte; il mio essere generato; il fatto che una volta sono nato ed una volta debbo morire. Esperisco anche gli anziani che sono nati prima di me e posso prevedere che dopo di me e dopo la mia generazione si succederanno altre generazioni. Mi riconosco in un nesso generativo infinitamente aperto verso il passato e verso il futuro. Il mondo che io ora percepisco come il medesimo nella sintesi rinnovata delle mie esperienze — e che si presenta come tale non solo a me, ma a coloro che sono cresciuti con me — è quello stesso mondo unico e riconoscibile come medesimo nell'infinito trapassare delle generazioni. Correlativamente, se vi è una unità della mia vita personale, racchiusa nei limiti della nascita e della morte, questa unità è già superata ed inclusa in una unità più ampia, che è anzitutto quella della generazione che è la mia, e poi ancora quella delle generazioni che mi hanno preceduto e che mi seguiranno. Io comprendo l'unità di una storia — di una tradizione — che è la mia storia, e poi la storia della mia generazione, del popolo nel quale sono nato e così via, verso unità fluenti sempre più ampie e comprensive.³

² « Der Mensch ist nicht nur in der Gemeinschaft sondern als Werdender in die Vergemeinschaftung hineinwerdend und sich nach ihr, mit ihr in wechselseitiger Motivation Bildender, also als jeweils Gewordener, in sich die aus Gemeinschaft entsprungene Genesis trägt, oder, was gleich gilt, seine mitmenschliche Bildner intentional in sich trägt. Das betrifft natürlich auch die Bildung durch Tradition, die Wirkung (sogennante *Nachwirkung*) von Mitmenschen derselben Menschheit, nur solcher früherer Zeiten bedeutet ». C 11 III, p. 8 *Nachwirkung* indica l'effetto che permane anche dopo il cessare della causa.

³ C 11 I, p. 25.

Approfondendo l'esserci stesso del soggetto come *storia* e *relazione* ci diviene anche accessibile, in una corretta tematizzazione, il tema della *cultura*, sotto il cui titolo avevamo all'inizio riportato ogni significatività umana-intersoggettiva in generale. Ciò accade dopo che ci siamo spinti a comprendere il senso dell'incontro sino nella originarietà della *prima Einfühlung*:⁴ lo stesso corpo vivo — che era parso presentarsi in una sorta di immediatezza — si è rivelato, nella mediazione generativa, come generato-generante nella forma umana del *tradere*.⁵

La comunità nella quale l'uomo è generativamente inserito è anche comunità « animale ». Se la generatività viene considerata da questo punto di vista, l'uomo è mera specie animale: « homo ». Tuttavia la forma propriamente umana della generatività, in quanto è trasmissione di significati, non è puramente naturale, ma *naturale-personale* e l'orizzonte dell'accomunamento entro il quale l'uomo si ritrova è un

⁴ Per l'espressione « prima Einfühlung », cfr. Ms. K III.

⁵ Anche se non è qui possibile trattare della vasta e complessa tematica fenomenologica relativa alla *Kultur*, ci sembra opportuno sottolineare che essa non può risolversi in una mera descrizione statica: questa presuppone la considerazione della genesi del tipo, la messa in chiaro del modo secondo il quale, *all'interno della totalità di manifestazioni produttive di una vita storica determinata*, esso si è costituito ed è venuto a validità. In questo modo è possibile una considerazione del significato che non proceda a partire dall'ovvia assunzione della sua « validità », ma che sia in grado, riconoscendola come « validità di questo presente », di risalire alle motivazioni genetico-storiche che hanno condotto alla sua sedimentazione. Della proposta qui implicita che attribuisce alla ricerca storico-sociologica un nuovo compito di rivelazione e di fondazione, esiste in Husserl almeno il presupposto, anche se questo aspetto è stato lasciato sostanzialmente in ombra, se non del tutto ignorato, dalla letteratura fenomenologica. Ha nociuto a questo proposito l'opinione pregiudiziale che la prospettiva in cui egli si dispone comportasse di necessità un sostanziale disinteresse per la storia. Eppure il punto finale a cui approda la lunga via husserliana — quando la prima parola d'ordine fenomenologica « *zu den Sachen selbst* » si traduce nel rimando alla « *Lebenswelt* » — è il riconoscimento della vita della storia — nella sua complessa dialettica — come il fondamento ultimo

orizzonte personale-culturale: « Popolo ».⁶ Ciò distingue la vita accomunata animale da quella umana: anche l'animale è in una comunità, in una genesi per la quale si può indicare — in senso relativo — uno sviluppo « spirituale » dall'inizio embrionale fino alla maturità ed un relativo ambito « culturale ». Ma l'animale non può pervenire a persona, il suo mondo circostante non è mai primariamente culturale, il suo divenire genetico non è mai *storia*.⁷

L'essere in quanto storico, che ha storia, che fa storia e di cui si può fare storia è soltanto l'uomo, come l'essere che si autorealizza nel suo operare temporale significativamente produttivo: « L'uomo come persona è soggetto di un mondo culturale, che è correlato della comunità personale totale, nella quale ogni persona si sa, e si sa in relazione al mondo culturale umano nel quale essa vive. L'animale non vive, sapendosi, in un mondo culturale. A ciò inerisce evidentemente: l'uomo è un essere storico, egli vive in una « umanità », una umanità che si trova nel divenire storico, nel divenire che fa storia; essa è la soggettività come portatrice del mondo storico, espressione che non significa: vita storicamente vivente, costituente storia, ma che indica il mondo circostante correlativo come mondo circostante umano, che, a partire dall'uomo, dall'umanità totale, porta in sé come proprietà ontiche delle realtà e della loro storicità ontica, significato spirituale ed ha questo significato dall'agire umano, dagli interessi, scopi, sistemi di scopi umani ».⁸

La storicità dell'uomo è definita dalla sua appartenenza

al quale dobbiamo attingere, perché in essa ogni significato umano e non umano ha la sua fonte trascendentale di costituzione.

⁶ C 11 III, p. 11.

⁷ C 11 III, p. 12.

⁸ « Der Mensch als Person ist Subjekt einer Kulturwelt, die das Korrelat ist der Personenallgemeinschaft, in der sich jede Person weiss und aber weiss in Bezug auf die humane Kulturwelt, in der sie lebt. Das Tier lebt nicht, sich wissend, in einer Kulturwelt. Dazu gehört offenbar: der Mensch ist ein geschichtliches Wesen, er lebt in einer « Menschheit », die in dem geschichtlichen, Geschichte schaffenden

al mondo come singolarmente individuato nella mediazione intersoggettiva e come *praxis* totale, individuale accomunata: tra individuo e gruppo, gruppo e gruppo, mondo ed individuo, mondo e gruppo vi è una *dialettica reale* reciproca, il cui senso resta di volta in volta da determinare.

VII) *Il tema della praxis*

« Io posso » ora volgere lo sguardo a questo o a quello e procedere oltre nella visione e nella descrizione. Questo « volgere lo sguardo » è già un modo di attività,¹ ma la praticità soggettiva non si risolve in questa contemplazione: « L'io tuttavia è per essenza attivo anche in un altro senso: a partire da sé, attraverso la sua attività, l'io comunica un senso modificato a ciò che esperisce come essente « nel mondo », già con un determinato senso d'essere che esso ha in forza del passato (eventualmente, anzi, senz'altro attraverso l'appercezione), predelineante il futuro dell'essere identico ».² Per mezzo della mia *praxis* io penetro nel già-essente, modifico il suo essere-così-già-divenuto, nella sua forma e nel suo scopo eventuale: produco un effetto (*Wirkung*) nuovo. Il mondo non è soltanto quello che è, la sua realtà è *effettualità* (*Wirklichkeit*), prodotto sedi-

Werden; sie ist die Subjektivität als Träger der geschichtlichen Welt, ein Ausdruck der dann nicht besagt: das historisch lebende, Historie konstituierende Leben, sondern das umweltliche Korrelat bezeichnet, als humane Umwelt, vom Menschen, von der totalen Menschheit her geistige Bedeutung in sich tragend, als ontische Eigenschaften der Realitäten und ihrer ontischen Geschichtlichkeit, als aus dem menschlichen Handeln, aus menschlichen Interessen, Zwecken, Zwecksystemen her diese Bedeutung habend ». C. 11 III, pp. 12-13.

¹ « Bin Ich blosser Zuschauer, so heisst, das, ich bin nicht handelnd, nicht einzeln und nicht mit-tätig, sondern ich bin nur aktiv in Richtung auf Seinsenthüllung, neuer Kenntnissnahme oder reproduktiv ». C 17 II, p. 14.

² « Das Ich ist aber noch in einem anderen Sinne, und zwar wesensmässig aktiv; es erteilt dem schon als weltlich seiend Erfahrenen, schon mit einem bestimmten Seinssinn vermöge der Vergangenheit

mentato come permanente di un concreto operare passato. Ciò significa che, in quanto presente a me che *ora* sono l'*io-possò*, esso è essenzialmente *campo pratico per una effettuazione possibile*: « La soggettività obiettivata come soggettività umana nell'auto-costituzione trascendentale è nel mondo, e come tale non soltanto viene a conoscere il mondo, ma dà forma al mondo che è già. Il mondo di volta in volta già essente come mondo appercepito con senso d'essere a partire dal passato soggettivamente costituente, il mondo dato-prima all'esperienza non è effettualità permanente, ma campo pratico di effettuazione ». ³

La *praxis* rimanda alla materialità corporea dell'uomo: la primordialità va intesa, per questo aspetto, come sistema dell'*io-possò*. Attraverso il suo corpo, l'*io può* verso il mondo che lo circonda, opera su di esso in una costante e concreta riplasmazione, fa sorgere dalla *mera natura* il significato, storicizza se stesso e la natura ed è infine uomo-nel-mondo in un mondo-umano.

La corporeità materiale viva viene qui in questione anche per il fatto che la *praxis* è da essa *anzitutto* motivata: l'*io posso* è *originariamente una risposta al bisogno*.⁴ Nella mia vita concreta di ogni giorno io sono nel bisogno: ogni giorno

(eventuell und sogar zumeist durch Apperzeption), die Zukunft identischen Seins vorzeichnend, von sich aus durch seine, des Ich, Aktivität einen veränderten Sinn ». C 17 II, p. 11.

³ « Die Subjektivität, in transzendentaler Selbstkonstitution objektiviert als menschliche Subjektivität, ist in der Welt und ist als das nicht nur Welt kennenlernend, sondern die schon seiende Welt gestaltende. Die jeweils schon seiende als von der subjektivkonstituierenden Vergangenheit her mit Seinssinn apperzipierte Welt, erfahrungsmässig vorgegebene Welt ist nicht die verbleibende seiende Wirklichkeit, sondern praktisches Wirkungsfeld ». C 17 II, p. 12. Cfr. anche C 17 V, p. 25: « Die beständige Weltform und Form der Subjektivität (Welt als Welt der raumzeitlichen Realitäten) ist zugleich Form für die praktische Entwicklungsbewegung; die reale Welt ist der Boden für alle menschliche Praxis, im einzelnen oder verbunden ». La dissoluzione del « realismo » ingenuo, avviata all'inizio, è colta nel suo risultato di porre in rilievo centrale l'essere storico-pratico del mondo per l'uomo.

⁴ Il problema di una fenomenologia del bisogno è chiaramente

sono. nella *cura* (*Sorge*) per l'appagamento della mia fame e nella preoccupazione (*Vorsorge*) per il mio domani, perché il bisogno di oggi si presenta oggi come periodicamente ripetuto e destinato a ripetersi: ⁵ « Le mere soddisfazioni quotidiane non hanno alcun risultato permanente. L'appropriarsi, il mangiare il cibo produce il suo consumo ».⁵

« All'inizio » non vi è che la fame incondizionata del corpo e la caccia del cibo per la sua immediata soddisfazione: la caccia è il progetto originario del corpo, il cibo ciò verso cui esso è già un io-posso ed attraverso cui potrà esserlo ancora. Proprio in quanto la minaccia della fame inappagata è diretta alla possibilità originaria del corpo, è una minaccia di *morte*, di fronte alla quale l'esistenza si angoschia: « La fame che rimane insaziata: — l'impotenza dell'io ad agire: non soltanto non-aver-voglia, non soltanto brama insoddisfatta "una volta tanto" — nel gioco della brama soddisfatta ed insoddisfatta, impedita nella sua libera realizzazione — ma *angoscia* dell'esserci. Disperazione dinanzi al non-essere-così, al non-poter-essere-ancora. L'angoscia della vita, l'"angoscia della morte" — senza rappresentazione della morte. "Io vengo meno" dinanzi alla fame ».⁶ L'*altro* che si pone tra la mia fame ed il mio cibo per la soddisfazione della sua fame, diventa allora

posto da Husserl, ma le sue analisi a questo proposito, oltre ad essere più che mai frammentarie, sembrano non andare al di là di una incerta proposta. Per chi tuttavia ritiene che esistano validi motivi anche oggi per riprendere il discorso husserliano, questa proposta non può non destare interesse: noi rimandiamo perciò al saggio di E. Paci, « Nuove ricerche fenomenologiche » (in « Aut Aut », n. 68, marzo 1962, pp. 99-112) che, riprendendo il tema di una fenomenologia del bisogno, pone problemi appartenenti ormai ad una nuova storia della fenomenologia.

⁵ « Die bloss täglichen Bedürfnisbefriedigungen haben keine bleibenden Ergebnisse. Die Zueignung, das Essen der Speise ergibt das Aufbrauchen der Speise ». A V 5, p. 169.

⁶ « Der ungestillt bleibende Hunger — die Ohnmacht des Ich im Handeln: nicht nur Unlust, nicht nur unerfülltes Begehren « inzwischens einmal » — im Spiele des erfüllten, und unerfüllten, bald frei sich auswirkend gehemmt, sondern *Angst* des Daseins. Verzweiflung vor dem Nicht-so-sein, Nicht-fort-sein-können. Die Lebens Angst, die « To-

il mio *nemico mortale*: « Gli altri e la lotta con gli altri — nella minaccia di vita: "lotta per la vita e per la morte". Lotta con gli altri per il proprio esserci — di chi muore di fame, per la nutrizione — che diventa difesa; la mia volontà incondizionata (per il mio "esserci") in conflitto con la volontà dell'altro: mi dirigo contro di lui nella sua volontà incondizionata, contro di lui con odio incondizionato, e l'altro è il mio nemico mortale ».⁷

La lotta mortale con l'altro termina nell'evoluzione della caccia del cibo in *praxis* produttiva ed accomunata. Nell'immediatezza del bisogno riconosco l'alterità nell'accomunamento possibile della sua *praxis* con la mia, per la soddisfazione della comune indigenza.⁸ L'essente viene allora riplasmato e concretamente elaborato nel suo migliore venire incontro al bisogno: ⁹ sull'essere già reale della « natura » — in vista dell'ap-

desangst » — ohne Vorstellung des Todes. « Ich vergehe » vor Hunger ». A V 7, p. 78.

⁷ « Anderer und Streit mit Anderen — in der Leben-bedrohung "Kampf auf Leben und Tod". Kampf um sein eigenes Dasein — als Verhungernder mit Anderen um die Nahrung — wird zur Abwehr; mein unbedingter Wille (für mein "Dasein") in Konflikt mit dem des Anderen; ich richte mich gegen ihm in seinem unbedingten Wille, gegen ihm unbedingt im Hass und der Andere ist mein Totfeind ». A V 7, p. 78.

⁸ « Die Menschen verstehen sich als Menschen zuunterst in ihrem leiblichen Walten, aber nicht nur das, sondern auch in ihren typischen unmittelbaren, niederstufigen Bedürfnissen und Weisen der Bedürfnisbefriedigung, dann in den Weisen der höherstufig motivierten Bedürfnisse, mit stufenweise Zweckformen und Ergebnisformen ». A V 5, p. 176-177. Per il tema della identificazione nella *praxis*, cfr. A V 6, p. 20.

⁹ « Ich bin als Ich bedürftiges Ich, habe meine Bedürfnisse, und jeweils bald durch das Seiende befriedigte, oder an ihnen unbefriedigt, von ihnen leidend. Ich kann mir Objekte anders denken als sie faktisch sind, und unliebsame so umdenken, dass sie mir liebsame, erwünschte, mir als bedürftigem (begehrendem, Willens-Ich) Ich gemäss wären. Ich kann aber auch dessen ev. gewiss werden, dass ich das Erwünschte auch handelnd verwirklichen kann, was ich mir als besser umgedacht habe, wird mir als für mich praktisch möglich bewusst — aber eine praktische Möglichkeit kann mit anderen praktischen Möglichkeiten in Konkurs

pagamento dei bisogni immediati e poi mediati — procede costantemente l'*umanizzazione del mondo*.¹⁰ In questo modo diviene possibile la posizione di compiti della *praxis* che, dall'interesse immediato della fame, pervengano alla soluzione della periodicità del bisogno attraverso la costituzione di una permanenza *omniquotidiana*,¹¹ di *mezzi utili*,¹² di beni. Tuttavia — nelle linee qui appena incertamente tracciate di una fenomenologia del bisogno e della *praxis* — è da considerare anche la caduta di ciò che motiva la permanenza: la « ricchezza » diventa fine in sé dell'*accumulazione* (*Ansammlung, Vermehrung*): l'accumulare sempre ancora denaro così come il sempre ancora accumulare francobolli;¹³ ed inoltre l'aver potenza e sempre ancora potenza, come un bene, un godimento che soltanto nel *sempre ancora* ha il suo senso ed il suo fine: « Potenza e sempre ancora potenza, e potenza su gruppi umani sempre più ampi. Certamente il dominio singolare, il sovrastare è un godimento, ma bene permanente è l'aver potenza, avere il

treten, ich kann mich für die eine entscheiden, und indem ich es tue, handle ich, diese Möglichkeit verwirklichend. Aus dem anders und besser Gedachten bzw. aus dem als Besten Erkannten wird nun ein neues Seiendes gestaltet oder ist zur Gestaltung gekommen — als Ich greife in die seiende Welt ein, die seiende wandelt sich inhaltlich von mir aus, und ich bin immer darauf aus, als Handelnder eine Umwelt für mich herzustellen, die mir als bedürftigem Ich genügen könnte. Aber ich bin nicht allein, die seiende Welt ist allgemeinsame, obschon für jedes praktische Ich mit dem gegenständlichen Sinn in der Praxis bestimmte, den sie für es jeweils hat. Jede Veränderung, die ich meinen Wünsche gemäss vollziehe, ändert eo ipso die Umwelt für jeden Genossen, und jenachdem so, dass sich ihm Liebsames in Unliebsames verwandelt usw.

Dieselbe Welt ist für die verschiedenen Personen, die praktische auf sie bezogen sind, in praktischer Hinsicht, also in Hinsicht auf Wunsch und Wille nicht dieselbe. Die verschiedenen Menschen stehen in Verhältnissen des Streiten und der praktischen Möglichkeit der Vereinigung oder des Kampfes usw. » A V 5, pp. 161-162.

¹⁰ A V 5, pp. 175-176.

¹¹ « Das Sichkonstituieren von Überalltäglichem ». A V 5, p. 169.

¹² « Also Konstitution von bleibenden Nutzwerten, Nützlichkeiten, Güter in Vorsorge für die Zukunft bereitzustellen ». A V 5, p. 170.

¹³ A V 5, p. 171.

singolo come schiavo (qui, senza aver di mira l'utilità): dominare una comunità, un gruppo, avere una costante padronanza su di ciò ed eventualmente estendere costantemente il proprio ambito di padronanza *in infinitum*». ¹⁴

L'originaria praticità dell'io definisce comprensivamente l'esistenza (*Existenz*) come vita e come storia: il soggetto esistente nel suo costante presente ¹⁵ è anzitutto un *io-possso*. Sempre vivo nell'apertura del possibile, nel poter realizzare il progetto del mio vivere; vivo ora nella *speranza* (*Hoffnung*) di vivere ancora e nella *cura* (*Sorge*) volta a risolvere il *come* della possibilità progettata: « Ogni vita nella speranza è vita nella cura e reciprocamente — se appunto cura d'esistenza riguarda il *come* non il *che* dell'esistenza » ¹⁶. La *minaccia* (*Bedrohung*) è originariamente rivolta all'*io posso*: la vita normale è sempre minacciata, nel di-volta-in-volta dei suoi progetti molteplici oppure nello stesso suo poter essere ancora. La morte è il limite della negatività della vita perché totale venir meno del possibile, indifferenza della cura ed oscuramento della speranza. Di fronte alla minaccia mortale, all'assoluto non poter più, sta l'*angoscia per l'esistenza* (*Angst um die Existenz*). Ma la negatività della vita è presente in ogni determinata disperazione della possibilità del possibile, anzitutto ogni volta che

¹⁴ « Macht und immer wieder Macht, und Macht über immer weitere Menschenkreise. Freilich das einzelne Herrschen, Überwinden ist Genuss, aber Gut, bleibendes, ist das Machthaben, den Einzelnen als Sklaven haben (hier nicht um der Nützlichkeit willen), eine Gemeinschaft, einen Verein beherrschen stets Herrschaft darüber haben und ev. seinen Herrschaftsbereich ständig erweitern *in infinitum* ». A V 5, p. 172.

¹⁵ È da sottolineare il fatto che il tema fondamentale del *presente* viene a coincidere con quello della *praxis*: « Il presente è vitale e la sua ampiezza dipende dal bisogno di vivere: l'atto del presente è interessato ed in tal caso... è *praxis* ». ENZO PACI, *Corso di lezioni « Il problema del tempo nella fenomenologia di Husserl »*, 1959-60, p. 136.

¹⁶ « Alles Leben in der Hoffnung ist Leben in der Existenzsorge und umgekehrt — wenn eben Existenzsorge Sorge um das Wie und nicht um das Dass der Existenz überhaupt geht ». E III p, p. 2.

all'uomo è sottratto il *lavoro* propriamente suo, la sua *praxis*.¹⁷

Husserl si interroga sulla vita del lavoro derubato servendosi di due « esempi »: la vita del « mendicante » e del « prigioniero ».

« Il mendicante » vive elemosinando, in totale subordinazione dal lavoro altrui: può essere che egli sia, o diventi, mendicante « professionale », « scroccone », costituendo così per sé un ambito di *cura* e di *speranza*, una possibilità di vita; ma può essere anche che il lavoro, « come nel nostro tempo di disoccupazione », gli sia semplicemente impossibile. Egli è ancora un « vivo », ma in che modo la sua è una « vita »? ¹⁸

Il « prigioniero » si mantiene nella « positività » se può sperare di tornare in libertà e di ricostruire una vita propria sul fondamento del proprio lavoro. Poniamo invece che ciò gli sia precluso, che egli sia un condannato a vita: « Se egli " per punizione " non può fare nulla in una cella di isolamento, oppure se è costretto ad un fare per lui privo di senso e scopo — come sfilacciare lana e simili — senza che ne derivi alcuna vera possibilità, una simile vita imprigionata non è forse inumana, non è radicalmente dis-umanizzante? ». ¹⁹ Mendicante e prigioniero sono immagini dello stesso volto: privati della loro possibilità propria, ed ancora nella positività della vita, sono uomini nella disumanizzazione, sono dei vivi nella morte. Se il disoccupato finisce con il risolvere la propria vita mendicando, il prigioniero, derubato del senso di libera proprietà del suo lavoro, non può che *mendicare* la sua possibilità di vita *inventando un gioco*: « Se l'uomo in una tale situazione inventa giochi che lo occupano e se in essi volontariamente si ritrova, così da " mantenersi " per essi e sempre di nuovo

¹⁷ « Bedrohung » — « Angst um die Existenz, die totale Existenz ». E III 6, p. 1.

¹⁸ « Wie in unserer Zeit der Arbeitslosigkeit ». E III 6, p. 4.

¹⁹ « Wenn er "zur Strafe" in einer Isolierzelle nichts zu tun kann, oder (zu) einen für ihn sinn- und zwecklosen Tun, Wolle zu zupfen u. dgl., gezwungen sein soll, ohne ernstliche Möglichkeit zu entspringen? Ist ein solches Gefangenenleben nicht unmenschlich, nicht von vornherein ent-menschend? ». E III, 6, p. 5.

per essi — sarebbe questa una vita umana? Non è questo, per così dire, un modo di mendicare soddisfazione di vita, in luogo di pervenire ad un modo d'esserci veramente umano? ».²⁰

Con il render noti questi ultimi frammenti, crediamo di poter concludere questa nostra esposizione: essa ha tentato soltanto di mettere in luce l'orizzonte di problemi dischiuso dalla posizione fenomenologica del tema dell'alterità soggettiva. Risulta in ogni caso ben chiaro che la traccia che ci è sembrato di poter seguire rimane, nelle sue diramazioni possibili e nel suo stesso senso finale, del tutto aperta ed inconclusa.

²⁰ « Wenn der Mensch in solcher Lage sich Spiele erfindet, die ihn beschäftigen, und sich willentlich hineinfinden würde, sich durch Spiele und immer wieder neu durch Spiele zu « erhalten » — wäre das ein menschliches Leben? Ist das nicht sozusagen eine Weise Lebensbefriedigung zu erbetteln, statt zu einer wahrhaft menschlichen Daseinweise zu kommen? ». E III 6, p. 6.

NOTA

Questo lavoro è stato compiuto, nelle sue linee essenziali, presso l'Archivio Husserl dell'Università di Freiburg im Breisgau tra il luglio 1961 ed il maggio 1962.

Desidero qui ringraziare Eugen Fink, direttore dell'Archivio, per avermi cortesemente concesso l'autorizzazione allo studio ed all'utilizzazione dell'opera husserliana manoscritta. Per l'assistenza che nel corso del mio lavoro mi è stata costantemente prestata da Enzo Paci, desidero esprimergli in questa occasione la mia piú viva gratitudine.

Gli inediti che sono alla base di questa ricerca risalgono quasi tutti agli anni 1928-1934. Presentiamo qui le indicazioni relative:

Ms. A V 5: pp. 257. Consta di scritti di argomento diverso e diversamente datati (1927 - 1930-33; le pp. 94-97 sono del 1920). Cfr. a) sez. I, par. II limitatamente alle pp. 214-225 (7 fogli nell'orig. datati tra il 1928 e il 1930) ed alle pp. 156-169 (6 fogli nell'orig., dat. 1932); b) sez. II, par. VII per le pp. 169-170 (foglio singolo nell'orig., datato 1931-32) e per le pp. 171-174 (2 fogli nell'orig., datati inizio gennaio 1932: recano il titolo «Das handelnde Dasein in der immer schon sciende Welt»), pp. 175-179 (2 fogli nell'orig., senza data). Si tratta piú che di un frammento, di un insieme di titoli per analisi eventuali, tuttavia chiaramente interpretabile.

Ms. A V 6: pp. 44 (1932). Cfr. sez. I, par. III per il gruppo pp. 17-41, che fanno parte a sé nel corpo del Ms. (Orig. 15 fogli, aprile 1932).

Ms. A V 7: pp. 180. Comprende manoscritti diversi elaborati fra il 1920 ed il 1932 (pp. 1-5: 1930 - pp. 6-51: ott. 1929 - pp. 52-56: ott. 1929 - pp. 70-78; 1930. Le pp. 77-78 corrispondono nell'orig. ad un foglio singolo).

Ms. A V 10: I parte: pp. 130. Comprende un insieme di scritti datati tra il 1920 e il 1931. I tre gruppi pp. 1-19, pp. 20-55, pp. 43-55 sono datati: Nov. 1931 (Le pp. 20-27 hanno carattere unitario e costituiscono uno scritto a sé stante). Le pp. 56-70 sono invece dell'ott. 1925. II parte (A V 10 2): pp. 134. Comprende scritti elaborati fra il 1920 ed il 1930. Le pp. 139-140 sono datate 1928.

Ms. A VI 20: pp. 64 (1928-29).

Ms. A VI 23: pp. 14 (23 febb. 1932).

Ms. A VII 11: pp. 133 (ott. 1932: le pp. 53-55 sono del 1925). Si tratta di fogli scritti separatamente e solo più tardi raccolti insieme. Cfr. sez. II, par. II per le pp. 16-22.

Ms. C I: pp. 6 (1934).

Ms. C 8 I: pp. 24 (ott. 1929). Cfr. sez. II, par. III per le pp. 1-8. Sull'intero manoscritto ho riferito altrove (cfr. « L'inedito husserliano C 8 I » in « Aut Aut », 70, luglio 1962, pp. 284-293).

Ms. C 11 I: pp. 28 (1923?).

Ms. C 11 III: pp. 21 (1934). Cfr. sez. II, par. VI per le pp. 8-13.

Ms. C 11 V: pp. 19 (dic. 1931).

Ms. C 16 III: pp. 15 (maggio 1932).

Ms. C 16 IV: pp. 33 (marzo 1932).

C 16 VI: pp. 39 (maggio 1932). Le pp. 26-39 riguardano l'*Einfühlung*. Cfr. sez. I, par. IV.

Ms. C 16 VII: pp. 18 (maggio 1933). L'orig. è costituito di gruppi di tre, di uno, di due fogli: gli altri sono fogli singoli.

Ms. C 17 I: pp. 44 (sett. 1931). L'orig. è costituito di gruppi di cinque, di undici, di dieci fogli. Cfr. sez., par. VI per le pp. 1-8 (5 fogli nell'orig.) e 26-44 (11 fogli nell'orig.).

Ms. C. 17 II: pp. 21 (1930-31). Cfr. sez. II, par. VII.

Ms. C 17 V: pp. 47 (estate 1930). L'orig. è costituito di gruppi di dieci, di sei, di quattro, di sei fogli. Cfr. sez., II, par. V.

Ms. D 12 IV: pp. 34 (non datato, ma: 1931). Si tratta di due manoscritti riuniti in uno. La seconda parte ha come titolo: « Konstitution der Anderen, des Leibes als erstes Objekt der ausserleiblichen Umwelt ».

Ms. E III 5: pp. 7 (sett. 1933). Cfr. sez. II, par. IV.

Ms. E III 6: p. 16 (maggio-giugno 1933). Titolo: « Gemeinschaftsleben und Existenz ». Distinto in due parti (pp. 1-6 e pp. 7-16), la seconda delle quali riprende i temi della prima. Cfr. sez. II, par. VII per le pp. 1-6.

Le citazioni ed i rimandi all'opera edita si riferiscono all'edizione delle opere complete di E. Husserl (« Husserliana ») iniziata nel 1950 sotto la direzione di H. L. Van Breda. Riportiamo qui le indicazioni relative ai primi nove volumi pubblicati:

I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. v. S. Strasser (Den Haag, 1950);

II: *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen*, hrsg. von W. Biemel (Den Haag, 1950);

III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 1. Buch: *Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel (Den Haag, 1950);

IV: *Ideen...* 2. Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel (Den Haag, 1952);

V: *Ideen...* 3. Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von M. Biemel (Den Haag 1952);

VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel (Den Haag, 1954);

VII. *Erste Philosophie* (1923 24). I. Teil: *Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von R. Boehm (den Haag);

VIII: *Erste Philosophie* (1923 24). II. Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von R. Boehm (Den Haag, 1959).

IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. von W. Biemel (Den Haag, 1962).

Appendice

SIGNIFICATO DELLA FENOMENOLOGIA

I) *L'idea della filosofia come scienza*

Analizzando un gruppo di inediti husserliani abbiamo visto in che modo si pone, all'interno dello sviluppo fenomenologico, il tema della storicità del soggetto e con esso, necessariamente, il tema generale della storia.

Ora, proprio per comprendere il significato dell'impostazione fenomenologica e dei suoi corrispondenti risultati di ricerca, dobbiamo abbandonare il terreno delle analisi specifiche così come si dispiegavano al nostro sguardo nella lettura dell'opera manoscritta e riprendere la tematica emersa con maggior libertà e soprattutto da un punto di vista piú generale.

Vi è infatti una domanda che, implicita fin dall'inizio, si pone ora in modo del tutto esplicito: che senso ha per noi, oggi, la fenomenologia?

Io credo che una risposta a questo interrogativo si trovi, prima ancora che nella considerazione dei contenuti, nella riflessione sull'*idea della filosofia* che la fenomenologia teorizza esplicitamente.

Quest'idea, com'è noto, è contenuta nel programma della *filosofia come scienza rigorosa*. Le rapide considerazioni che intendiamo proporre su questo tema tendono non tanto a verificare la possibilità di principio di questo programma — la sua realizzabilità, — quanto piuttosto a mostrare quali problemi faccia nascere la sua assunzione consapevole. Perché questo, nonostante l'apparenza, è il compito veramente prioritario. La questione della possibilità e della realizzabilità in linea di principio si pone infatti nel momento in cui l'idea della scienza è già compiutamente determinata e si tratta perciò soltanto di decidere, in rapporto a tale idea, se ciò che chiamiamo « filo-

sofia » sia o non sia una scienza. In realtà, l'istanza della filosofia come scienza rigorosa è rivolta — prima ancora che alla filosofia — alla scienza stessa come tale.

La parola « scienza » ridesta in noi un complesso di significati latenti che sono direttamente connessi con un'idea della scientificità che le scienze positive hanno elaborato all'interno del loro sviluppo storico. In rapporto a questa carica di significati, si spiega perché il problema della filosofia come scienza non appaia immediatamente come problema della scienza stessa, ma si traduca spontaneamente in quello della possibilità che la filosofia assuma, nel suo procedere, quella scientificità che caratterizza le scienze positive. Ora, per noi, l'indiscutibilità dell'idea della scientificità così come si è affermata nelle scienze positive deve presentarsi come un presupposto che va esso stesso spiegato e ricompreso e che quindi non ci può offrire un sostegno sicuro e diretto nella questione della filosofia come scienza. Sul programma iniziale della fenomenologia, considerato come tale, nella sua formulazione immediata, non possiamo pronunciare alcun giudizio definitivo. Esso non è infatti di per sé significativo, ma deve appunto, una volta posto, assumere i propri contenuti.

Questo vale in particolare in rapporto alla filosofia husserliana. Ciò che importa è che questo programma sia stato posto: è la forma che esso assume all'interno del discorso fenomenologico.

* * *

Un primo aspetto di particolare interesse, che conferisce fin dall'inizio all'idea della filosofia come scienza una direzione determinata, è rappresentato dal fatto che in essa è posta come necessaria la critica della filosofia come « concezione del mondo ».

Questo tema si presenta in tutta la sua estensione nel famoso articolo del 1911, anzitutto come critica dello storicismo diltheyano. Ma questo riferimento polemico immediato si inse-

risce nel piú ampio progetto delineato nella prima parte dello stesso articolo. Qui, alla negazione della *filosofia come sistema* si contrappone la necessità del *sistema della filosofia*: « Io non dico che la filosofia sia una scienza imperfetta, dico semplicemente che non è ancora una scienza... Imperfette sono tutte le scienze, anche le tanto ammirate scienze esatte. Da un lato, esse sono incomplete a causa dell'orizzonte infinito dei problemi irrisolti che non lasceranno mai riposare le esigenze della conoscenza; dall'altro, nel loro contenuto già sviluppato, vi sono molte deficienze; qua e là si trovano oscurità ed imperfezioni nell'ordine sistematico delle prove e delle teorie. Ma come sempre siamo in presenza di un contenuto che continua a crescere ed a ramificarsi... Di tutt'altro genere è l'imperfezione della filosofia. Non si tratta del fatto che essa disponga soltanto di un sistema dottrinale imperfetto, incompleto in qualche punto particolare, ma semplicemente del fatto che essa non dispone di alcun sistema. Tutto è qui controverso; ogni presa di posizione è materia di convinzione particolare, dell'interpretazione di una scuola, del " punto di vista " ».¹

La storia della filosofia può essere vista come un succedersi di « concezioni del mondo » che pretendono di essere totali ed assolute: ma proprio il loro avvicinarsi dimostra che ogni volta questa istanza è fallita e che nella filosofia non vi è un crescere sistematico di conoscenza a conoscenza, « pietra su pietra ». Parlando di *sistema della filosofia* si intenderà allora « un ' sistema ' filosofico nel senso tradizionale della parola, simile ad una Minerva, che esce completamente armata dalla testa di un genio creatore — per essere conservata ai tempi futuri, accanto ad altre Minerve, nel museo tranquillo della storia? ». O si intenderà piuttosto « un sistema filosofico di dottrine che, dopo un enorme lavoro preparatorio che dura per generazioni, comincia veramente dal basso su un fondamento assolutamente certo, e che cresce verso l'alto come

¹ E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. franc., Parigi 1955, pp. 53-54.

ogni buona costruzione in cui si mette pietra su pietra, e ciascuna di esse è solida quanto l'altra? ». ²

La critica non si rivolge dunque soltanto alla teorizzazione esplicita della storicità di ogni filosofia come *Weltanschauung*, ma anche all'idea stessa della filosofia come sistema, come sapere della totalità. Come tale, esso non si presenta come sapere che costantemente concretesce su di sé, « pietra su pietra », ma come « concezione del mondo », che di volta in volta si chiude nella propria relatività. Tanto che la filosofia della *Weltanschauung* appare come esplicita teorizzazione del fallimento della filosofia come sistema, come consapevolezza raggiunta della relatività di ogni pretesa assolutezza e totalità del sapere.

Molto più tardi, nell'estate del 1935, Husserl lasciò scritto: « La filosofia come scienza, come una scienza seria, rigorosa, anzi apodittica — il sogno è finito ». ³ Ed è la frase, così spesso fraintesa, in cui Husserl, nell'ultimo scorcio del suo tempo di vita, di fronte alla « crisi » ripropone questo tema originario in tutta la sua aperta problematicità: « La filosofia è in pericolo, il suo futuro è minacciato — ma ciò non attribuisce forse un senso ben distinto al compito attuale della filosofia in quanto problema che si pone in questo tempo? ». ⁴ Viene così ripresa e riconfermata l'idea che era alla base dell'articolo del 1911: « ... se un mutamento filosofico nella nostra epoca deve essere giustificato, è necessario che esso sia in ogni caso animato dall'intenzione di fondare ancora una volta la filosofia nel senso di scienza rigorosa ». ⁵

Per questo, nel manoscritto del 1935, il problema che viene affrontato è ancora una volta quello della *Weltanschauung*. Ed è proprio qui che appare come la « concezione del mondo », consapevolmente affermata nella sua relatività, non sia altro che il sistema che nega la propria assolutezza. In questa teoriz-

² *Ivi*, p. 55.

³ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, trad. it. a cura di E. Filippini, Milano 1961, p. 535.

⁴ *Ivi*, p. 537.

⁵ E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa*, *op. cit.*, p. 57.

zazione, la filosofia non si è liberata completamente dalla sua matrice religiosa, dal compito, cioè, di esibire un quadro totale dell'universo e del suo senso nel quale l'uomo trovi immediatamente assicurato, e per sempre, il fondamento del suo pensare e del suo agire. Ciò che si aggiunge è soltanto la consapevolezza della relatività, la liquidazione dell'oggettività della concezione del mondo: ciò che permane è il « punto di vista », la sua necessità in rapporto alla prassi. Così, il sapere teologico si rovescia nella « concezione del mondo » come « fede religiosa personale ».⁶

* * *

Tutto ciò può valere per noi soltanto come indicazione generale a partire dalla quale il discorso può essere aperto. Questa indicazione riguarda l'idea della filosofia come scienza nella sua contrapposizione necessaria all'idea della filosofia come « concezione del mondo » o, come potremmo anche dire, sia pure con un termine carico di equivoci, come « ideologia ».

Ma vi è un altro aspetto, anch'esso generale, che va immediatamente preso in considerazione. Nel tentativo di delineare l'idea della filosofia come scienza e della filosofia come ideologia non può essere trascurata la connessione necessaria tra filosofia in generale ed il suo esercizio concreto: quindi tra *filosofia e lavoro filosofico*. Nell'idea della filosofia vi è già una assegnazione di compiti e di fini al lavoro filosofico stesso, una predeterminazione del suo senso. Questa prospettiva è immediatamente visibile nel momento in cui si considera la filosofia come prodotto di un lavoro, e quindi non soltanto come risultato teorico in quanto tale. La questione della filosofia-scienza in rapporto alla filosofia-ideologia può essere perciò convertita in quella del lavoro scientifico-filosofico in rapporto al lavoro ideologico-filosofico. All'interno di questo contesto si pone allora un problema nuovo: il lavoro filosofico come tale

⁶ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, op. cit., p. 536.

è un lavoro che si svolge necessariamente nel tempo. L'idea della filosofia va dunque indagata nella sua dimensione temporale corrispondente.

La *Weltanschauung* filosofica ha una origine nel tempo: una « fondazione ». E come tale viene ereditata dal presente. I problemi di ortodossia e di eterodossia che si pongono su questo terreno sono problemi di coerenza con la tradizione, ed il loro porsi trova una sua prima e generale spiegazione nell'idea della filosofia come ideologia e nella necessaria struttura temporale in cui l'ideologia stessa si costituisce. Il passato diventa qui la dimensione temporale determinante: senza un passato non vi è ideologia e la crisi del passato è sempre crisi dell'ideologia.

Proprio in quanto l'ideologia appare già fondata, il lavoro del filosofo, nell'ideologia, è già determinato nei suoi stessi contenuti. Egli opera qui nella riaffermazione della concezione del mondo; come « difensore » e « custode ». Il suo problema è: *il passato non deve entrare in contraddizione con se stesso*. Perciò egli agisce nella costante *attualizzazione del presente rispetto al passato*.

Se ora ci rivolgiamo al problema della filosofia come scienza, così come si presenta all'interno del discorso fenomenologico, possiamo affrontarlo dallo stesso punto di vista: quali sono i compiti ed i fini che l'idea della filosofia come scienza assegna al lavoro filosofico? Quale è il suo oggetto effettivo?

La risposta che la fenomenologia nel suo complesso offre a questi interrogativi è tutta contenuta nel fatto che, per essa, ogni problema si pone come *problema di costituzione*. Le analisi che abbiamo seguito e ricostruito sulla base dei manoscritti husserliani sono altrettanti esempi di *analisi costitutive*. È indubbiamente possibile una riesposizione della metodologia fenomenologica nel suo complesso e di tutti i temi essenziali della fenomenologia proprio a cominciare da una estesa esplicitazione della problematica costitutiva: essa infatti rappresenta il nucleo essenziale, il punto di convergenza delle analisi husserliane. Ma anziché intraprendere una simile riesposizione, ai nostri fini sarà sufficiente indicare la portata di significato

di questa impostazione, cercando immediatamente di delineare e di chiarire *l'idea della costituzione come idea del lavoro filosofico stesso*, che rappresenta una delle proposte essenziali della fenomenologia, anche se non sviluppata sino alle sue ultime conseguenze.

II) *La tematica costitutiva*

Ritorniamo al nostro inizio, all'apertura di una sfera infinita di datità fenomenologiche ottenuta mediante la *riduzione*. Questa riduzione non è altro che l'evidenziazione degli « oggetti » che mi circondano come possibili temi di una ricerca. Questa evidenziazione pone l'ovvietà — la stessa ovvietà dell'essere delle cose come sono, dei significati immediatamente appresi — come in se stessa problematica, come inizio di una ricerca esplicativa.

Questa problematizzazione è, in linea di principio, totale: ma nel momento in cui ha inizio e si realizza il lavoro di ricerca, essa è necessariamente specifica. Infatti, l'universalizzazione della riduzione come riduzione della totalità dei dati rappresenta soltanto il generale superamento di ciò che Husserl definisce « atteggiamento naturale »: ed ha come conseguenza l'assunzione dell'abito proprio della ricerca, e non un immediato sapere della totalità. A partire di qui ha inizio la descrizione, ed essa esige, a seconda del suo oggetto, operazioni tematizzanti sempre determinate. Una descrizione che deve essere esplicativa: ed è per questo che essa non si arresta al puro momento *eidetico* o *essenziale*. La stessa correlazione intenzionale che rende possibile la dimensione *eidetica* dell'analisi, rende necessario il passaggio da questa dimensione a quella in cui si pone la questione della formazione dell'*eidos* — questione che va risolta ancora e soltanto descrittivamente, ma che implica l'orientarsi della descrizione sulla correlazione intenzionale stessa. Ed è a questo punto che l'analisi fenomenologica diventa necessariamente analisi *fenomenologico-costitutiva*.

La riduzione fenomenologica è una pura finzione del pensiero, un'argomentazione filosofica: non una realistica trasfigurazione del reale. Ma proprio come tale, come argomentazione filosofica, essa ha una funzione estremamente precisa: essa deve mostrare come le validità obbiettive, che noi assumiamo immediatamente come tali, sono in realtà da giustificare, da chiarire riportandole al loro fondamento. Esse hanno sempre una genesi, anche se questa genesi non appare, anche se può sembrare che esse, in quanto sono oggettive, derivino la loro validità solo da se stesse. Proprio questo aspetto deve essere messo in questione. Le formulazioni di significato nelle quali già da sempre ci troviamo sono da noi percepite come formazioni oggettive, così come queste monete che trovo di fronte a me hanno per me immediatamente, come proprietà che è loro obbiettivamente inerente, il significato di denaro. La problematizzazione dei significati consiste anzitutto nella scoperta dei significati non come già essenti in se stessi, ma come *costituiti*, come prodotti di un processo di *costituzione*, che va analiticamente e descrittivamente ricostruito perché solo in questo modo è possibile spiegarli.

Ciò che caratterizza la fenomenologia è l'estrema radicalizzazione ed universalizzazione del discorso costitutivo. Esso non si limita soltanto al terreno dei significati « culturali », dove l'interrogazione costitutiva sembra immediatamente legittima, ma si rivolge anche a quello strato di senso che sembra sfuggire ad essa in quanto si presenta come « materia ultima » degli stessi processi di costituzione.

La fenomenologia parla dunque di « costituzione della materia », di costituzione della natura. Questo punto di vista interessa naturalmente le concezioni che si pongono come « materialistiche ». Nella misura in cui il « materialismo » pone l'antiorità assoluta della « materia » come per essenza non costituita deve andare alla ricerca di una garanzia di scientificità presso le scienze positive. Come sappiamo, questo « materialismo astrattamente modellato sulle scienze naturali » fu oggetto di critica da parte di Marx.⁷ Tuttavia, nel marxismo

⁷ K. MARX, *Il Capitale*, trad. it., Roma 1953, Vol. I, 2, p. 73.

stesso, anche se in forme nuove, permane ancora l'idea dell'anteriorità degli oggetti tematici delle scienze positive, ed in corrispondenza a questa idea, il carattere « materialistico » del marxismo viene identificato, tra l'altro, nell'ancoramento ai risultati delle ricerche scientifico-positive come dati direttamente concernenti la natura come oggettività non-costituita. Ma a parte ciò che dice la fenomenologia a questo proposito, la negazione che la natura « stessa » sia quella delle scienze della natura emerge direttamente all'interno della « concezione materialistica della storia ». La « natura » di cui parla Marx è in primo luogo la natura come ambiente dell'uomo, è la natura che l'uomo trova di fronte a sé con la quale entra in un rapporto pratico-reale, il cui senso è determinato dalla necessità di soddisfazione del bisogno. Questa natura che si costituisce attraverso il corpo nel bisogno è la natura stessa, veramente anteriore. Come ambiente di vita dell'uomo, questa natura si evolve con l'evolversi dell'uomo: è essa stessa *storica*. La natura storica delle scienze si forma a partire da questa natura umanamente significativa: essa non è semplicemente posta, ma determinatamente costituita nelle operazioni corrispondenti dello scienziato che si dispone nell'atteggiamento scientifico-naturale.

È l'oblio delle operazioni costitutive che conduce alla semplice posizione della « mera natura » come posizione assoluta. Si dimentica cioè l'astrazione determinata che lo scienziato stesso compie nella tematizzazione del suo oggetto specifico. La riscoperta di questa genesi operativa e costitutiva non solo sottrae la regione oggettuale alla sua assolutizzazione, ma esercita la critica dei significati falsificanti che si sono formati in funzione dell'assolutizzazione, attraverso l'esibizione diretta delle motivazioni di questa genesi.⁸

Ogni regione oggettuale porrà indubbiamente problemi co-

⁸ Intesa ed esercitata in direzione delle scienze, la fenomenologia ha senso solo come « filosofia - scienza della scienza » e cioè come critica costitutiva dei concetti fondamentali che operano nella scienza: in questo modo si esercita la critica della « filosofia » che spesso si nasconde all'interno della stessa elaborazione scientifica.

stitutivi di genere particolare, sia in rapporto alla determinazione delle possibilità di accesso, sia per ciò che concerne la loro soluzione concreta; ed infine anche dal punto di vista della portata dei risultati della ricostruzione descrittiva, che potrà essere di volta in volta diversa. Ma a noi basterà notare qui che, per qualsiasi regione oggettuale, vi è un atteggiamento di ricerca per principio unitario. La domanda ha sempre la stessa formulazione; ed il fine, lo scopo della ricerca si risolve nella stessa ricostruzione costitutiva.

Questo vale in linea di principio ed in un ordine estremamente generale di considerazione. Dipende dalla natura dell'oggetto e dalla specifica modalità della sua falsificazione che nella rifondazione costitutiva si giunga alla posizione di nuovi compiti, non soltanto teorici ed esplicativi, ma più propriamente pratici. Affermare che lo scopo della ricerca si risolve nella ricostruzione costitutiva non significa perciò legittimare la circolarità chiusa del pensiero, la sua estraneità rispetto a compiti di modificazione pratica. Significa porre l'accento sul fatto che non vi è una filosofia-scienza della modificazione come tale. Non vi è, anzitutto per il fatto che la ricerca costitutiva non si racchiude nei limiti di una determinata regione oggettuale, di quella regione, cioè, nella quale l'emergenza della praticità può e deve rivelarsi *a priori*. L'eventuale fondamentalità di questa regione pone in questione il significato pratico del campo complessivo del sapere, ma non conduce in ogni caso all'istanza della prassi come istanza meramente posta dalla filosofia.

* * *

Abbiamo visto che nella tematica costitutiva il problema della genesi delle formazioni di senso si poneva sia come problema esplicativo, sia come problema della verifica della legittimità e del fondamento di validità dei significati stessi.

Nel significato percepito immediatamente come valido in se stesso non vi è soltanto l'occultamento della sua genesi costitutiva: questo occultamento implica necessariamente una

falsificazione. Sottrarre la genesi all'occultamento, ricostruire descrittivamente la via che ha portato ad una certa posizione di validità, significa anche verificarla, sottrarla alla falsificazione, svelare il suo senso reale, effettivo.

Mentre nel paragrafo precedente abbiamo parlato di ideologia come « concezione del mondo », dobbiamo ora parlare dell'ideologia nel senso propriamente marxiano, come falsificazione della verità, come falso sapere di fronte al *sapere reale*. Nella stessa misura in cui la ricerca scientifico-filosofica è ricerca costitutiva, essa è anche ricerca demistificante rispetto alla ideologizzazione dei significati. Al rifiuto necessario della forma di « concezione del mondo » corrisponde la configurazione del lavoro filosofico come ricerca costitutiva, con la sua intera portata ed intenzione verificante e demistificante. Nella prospettiva della filosofia come scienza, la critica dei contenuti ideologici falsificanti non si esercita come verifica in rapporto ad un sistema paradigmatico di verità, ma nella esibizione descrittiva dei rapporti reali e nell'illustrazione genetico-costitutiva del processo reale di formazione di quei contenuti. La filosofia come scienza implica dunque la critica dell'ideologia nei due sensi fondamentali che attribuiamo a questo termine.

III) *Scienza della soggettività e scienza della storia*

Un discorso che ponga il problema della chiarificazione e rifondazione dei significati come problema costitutivo è per principio assurdo se contemporaneamente afferma l'assorbimento della soggettività nell'oggettività. La critica che risolve l'essere in sé in datità fenomenologiche dalla cui descrizione deve essere indicata la motivazione del suo costituirsi in essere in sé, si pone, per essenza, su un terreno in cui l'oggettività ritorna a se stessa, esplicitata nel suo senso, solo dopo essere passata attraverso il momento soggettivo. L'oggettività come tale, che assorbe in sé il momento soggettivo come se esso stesso non fosse altro che una sua figura, non può essere concepita come una validità già costituita e che deve perciò essere spiegata

risalendo il cammino di questo processo di formazione genetica: essa ha la spiegazione in se stessa. O meglio: non ha spiegazione affatto. Essa è semplicemente posta; il suo valere è un valere come tale, che non richiede spiegazione. È un fatto non accidentale che le filosofie oggettivistiche non pervengano alla posizione della filosofia come ricerca costitutiva o vi pervengano soltanto in maniera contraddittoria e parziale. Per la stessa ragione in esse vive costantemente la tendenza alla configurazione dei risultati della ricerca nella forma della filosofia-*Weltanschauung*.

In realtà, non appena si parla di costituzione, si parla anche, necessariamente, di *soggettività costituente*: solo se l'oggettività viene concepita come polarità del rapporto intenzionale, e quindi nella sua necessaria correlazione con la polarità soggettiva, essa può presentarsi come problema costitutivo. Come tale, esso va risolto nel costante rimando alle operazioni del soggetto. La stessa impostazione tematica dell'intenzionalità, e la critica corrispondente del sostanzialismo della coscienza e dell'oggetto, assume una luce nuova se considerata dalla prospettiva dell'idea della filosofia come ricerca costitutiva. Infatti, la cosiddetta « intenzionalità » non è il primo principio, il postulato di una filosofia: la sua affermazione dipende dal radicale e conseguente sviluppo dell'idea della filosofia-scienza, cioè dalla chiarificazione del senso della scientificità filosofica. Ora, se l'atteggiamento intenzionale preclude l'assorbimento della soggettività nell'oggettività, preclude anche l'operazione inversa: ed è questo il senso del duplice rifiuto opposto dalla fenomenologia alle teorizzazioni ingenuie del realismo e dell'idealismo. Tuttavia, la soluzione di questa antinomia teorica non sta semplicemente nella ricerca di una presunta zona intermedia, nella posizione di qualche « equilibrio » nel rapporto intenzionale. In tale rapporto, la polarità fondante deve necessariamente essere quella soggettiva, *proprio perché il vero problema è quello della costituzione della polarità oggettiva*.

Di qui il fatto che, in Husserl, la fenomenologia si presenta anzitutto come *scienza della soggettività*. In quanto riconosce il proprio fine essenziale nella soluzione dei compiti di

una ricerca costitutiva, la fenomenologia non può non sottoporre ad analisi la « soggettività » stessa come *fondamento della costituzione*, come *soggettività operante e costituente*; e cioè *trascendentale*, origine di ogni senso e di ogni formazione costitutiva. È questa analisi che deve riempire di significato questo termine « soggettività » che può essere inizialmente del tutto misterioso. È proprio per il fatto che intende chiarire la struttura della soggettività considerata come fondamento, questa analisi è decisiva al fine di approfondire il senso della costituzione.

* * *

Ricollegiamoci ai risultati della nostra ricerca sui manoscritti husserliani. Noi abbiamo visto che la questione dell'alterità si poneva come superamento dell'obiezione solipsistica: ma, data la natura propriamente metodologica di questa obiezione, si trattava essenzialmente di arrivare ad una più profonda comprensione del senso della soggettività e quindi a rendere tematica la sfera delle datità culturalmente significative che, in quanto tali, sono escluse dall'ambito solipsistico. L'obiezione solipsistica non ha perciò altra funzione che quella di introdurre all'analisi della percezione dell'altro, ed i risultati di questa ricerca implicano una complessiva ricomprensione della stessa tematica fenomenologica della soggettività. Nella costituzione dell'altro emerge anzitutto l'esistenzialità concreta del soggetto e l'immediata caratterizzazione di questa esistenzialità come essenzialmente storica. Al tempo stesso, l'unità di associazione che si forma nella stessa attività percettiva tra me e l'altro, chiarisce, e determina il senso della soggettività come relazione *intersoggettiva* di soggetti corporei, esistenti e storici.

L'approfondimento della tematica fenomenologica della soggettività fino al punto in cui essa si presenta come rapporto intersoggettivo è uno degli aspetti del pensiero husserliano generalmente sottovalutato dalle correnti fenomenologiche. Esso rappresenta per noi, invece, uno degli elementi essenziali

del lavoro husserliano per un duplice motivo: come suo necessario ed estremo punto d'approdo; come momento attraverso il quale si infrange lo stesso orizzonte entro il quale Husserl ha compreso la sua filosofia.

Il tema della storicità del soggetto e della storia in generale nasce in Husserl proprio dalla riflessione sulla connessione intersoggettiva. Una connessione che è anzitutto corporea e che in quanto tale presuppone la corporeità come vita soggettiva in un ambiente naturale da cui il corpo trae i mezzi per la propria sopravvivenza. Dal terreno elementare della risposta ai bisogni immediati, al quale corrisponde una costituzione elementare di significati umani, inizia il processo che conduce alla formazione di una significatività sempre più complessa.

Questo terreno elementare, tuttavia, non è soltanto l'« inizio » del processo, ma anche il suo fondamento. Ed è alla luce di questo fondamento che debbono essere considerate anche le più complesse formazioni di senso.

L'intersoggettività che si costituisce come società vivente nella storia, in una processualità determinata dalle necessità materiali elementari, è l'ultima forma che assume in Husserl l'idea della soggettività.

Il carattere di trascendentalità va allora attribuito non alla mera soggettività, ma alla relazione storica intersoggettiva. A questo punto la fenomenologia come scienza della soggettività si trasforma necessariamente in *scienza della società e della storia*. La società, nella sua dimensione reale e storica, è il fondamento ultimo dei significati, ed ogni sapere va ricondotto al sapere della società e della storia come sapere fondante.

Tutto il nostro discorso dovrebbe allora ricominciare da questo punto. Ma le linee essenziali del suo possibile sviluppo sembrano essere già sufficientemente chiare.

Quando si parla di scienza della società e della storia, come scienza dell'intersoggettività costituente, non si indica tanto una scienza determinata con un oggetto particolare quanto, prima ancora che questo, l'idea dell'ultimo strato di senso delle formazioni costitutive. Nel suo interno quindi cadono anche le oggettualità costituite nell'idealizzazione — in tutte le sue

forme — ed il sapere di queste oggettualità. In questo senso, la scienza della storia è la scienza dell'unificazione, in quanto riporta tutte le formazioni di senso, sottraendole alla loro apparente autonomia e separazione, alla loro matrice concretamente unitaria.

Potremmo dire anche che proporre la scienza della società e della storia come scienza del fondamento significa indicare l'idea normativa della ricerca costitutiva. Per questo non si può interpretare tutto ciò come dissoluzione o risoluzione sociologista o storicista della filosofia: anche se, evidentemente, la sociologia e la storiografia come scienze debbono essere direttamente messe in questione. Il vero problema è qui quello di chiarire in che modo la scienza della società, che si caratterizza come scienza tra le scienze per la peculiarità del suo oggetto, proprio per questa peculiarità, sia la scienza per essenza unificante. La « sociologia » appare oggi invece, non solo come priva di alcun significato unificante, ma essa stessa come scienza separata nella separazione delle scienze. Quando il rapporto non è addirittura rovesciato fino al punto che la scienza della soggettività costituente si presenta come scienza essenzialmente da fondare sulle scienze dell'oggettività costituita.

Anche nello « storicismo » si ha una delimitazione parziale del campo della ricerca dal punto di vista dei suoi oggetti. Per esso, unico oggetto di cui vi è scienza, è l'oggetto *determinatamente* storico. La risoluzione della filosofia nell'indagine storiografica sembra perciò il più coerente sbocco della ideologia storicista.

Anche per lo storicismo non esiste propriamente un problema di costituzione: la regione oggettuale delimitata che esso propone come regione in cui si esercita il sapere filosofico è *oggettivamente* storica, e quindi indagabile storiograficamente. La storiografia si pone così come sapere oggettivo di dati oggettivamente storici: da un lato resta inindagata la tematizzazione determinata dell'oggetto come oggetto del sapere storiografico, dall'altro, viene coerentemente respinta al di

là di qualsiasi possibilità di considerazione scientifico-filosofica l'oggettualità spogliata dai suoi attributi storicizzanti.⁹

Per questo lo storicismo, come filosofia della storiografia, non lascia alla ricerca neppure il margine per la chiarificazione della struttura dell'oggetto storiografico come tale e giunge necessariamente a rifiutare, esplicitamente o implicitamente, il discorso sulle stesse condizioni della storicità.

A questo proposito è indicativo il modo in cui Husserl concepisce il « mondo della vita » e quindi la scienza del mondo della vita, titolo sotto il quale l'intera tematica fenomenologica viene ricondotta alla posizione dell'intersoggettività come ultima fonte trascendentale di costituzione. Esso non è inteso come una originarietà nella quale noi siamo direttamente e immediatamente, ma come forma generale del mondo storico-sociale: noi ci troviamo sempre necessariamente nelle modalità già storicizzate dei « mondi circostanti della vita ». Per questo in Husserl vengono tenute ferme entrambe le possibilità descrittive: descrivibili non sono soltanto i mondi cir-

⁹ Tipica da questo punto di vista l'obiezione « storicistica » secondo la quale la fenomenologia postula una originarietà della percezione che in quanto tale ignorerebbe la dimensione storica nella quale ogni percezione di fatto si realizza. Quando si parla di originarietà della percezione si apre indubbiamente la possibilità di molti equivoci. Ma il fenomenologo applica il proprio metodo non soltanto nell'esercizio delle sue analisi descrittive, ma anche nella loro valutazione complessiva. Così, nell'affermare l'originarietà della percezione rispetto ad ogni atto della coscienza intuitiva non dimentica in che modo egli è giunto a questo risultato, non dimentica cioè la forma specifica di astrazione che egli effettua per rendere tematico questo terreno « originario » nel quale troviamo soltanto i dati percepiti e l'attività percettiva. Così, giunto su questo terreno, egli si disinteressa ovviamente, da una parte e dall'altra, della dimensione della storicità che appartiene ad un diverso livello dell'attività percettiva, nel quale da un lato i dati percepiti sono propriamente cose percepite nel loro significato culturale determinato, dall'altro non ho il soggetto puramente corporeo, ma la persona — questa persona — socialmente e storicamente determinata. Questo provvisorio disinteresse non equivale affatto all'ipostatizzazione di una dimensione di ricerca. Anzi, proprio a partire da questa consapevolezza si potrà alla fine rendere concretamente descrivibile lo stesso terreno di cui provvisoriamente ci si disinteressa.

costanti della vita, ma anche il mondo della vita come tale. Non solo la *Weltanschauung* storicamente relativa ad un mondo circostante della vita, ma la *Weltanschauung* nel senso letterale di « intuizione del mondo ».

Nel Marx dell' *Ideologia tedesca* la posizione di una *scienza reale e positiva*, come *sapere reale* di fronte al sapere ideologico, non si presenta come proposta immediata di un sapere storiografico, ma come un sapere anzitutto diretto sui presupposti della storicità come tale.

Ciò che qui Marx tenta di fare è di portare alla luce le *condizioni originarie della storicità umana*, una storicità che in forza di se stessa assume *forme sempre nuove*.¹⁰ Tuttavia, è importante notare che in questo modo non si ha semplicemente la configurazione di un metodo per il sapere storiografico. Il significato di queste ricerche va al di là della semplice esibizione di criteri metodologici. I loro risultati hanno indubbiamente anche una portata normativa, ma solo in quanto rappresentano già un contenuto del sapere.

All'interno di queste prospettive generali va ripresa nella sua interezza l'idea della filosofia come scienza della società e della storia e, in quanto tale, come scienza del fondamento e dell'unificazione. Quest'idea è essenziale al marxismo nella misura in cui esso si pone come filosofia-scienza. In rapporto alla fenomenologia lo sviluppo conseguente di questa idea implica la riconsiderazione della forma che essa ha assunto in Husserl. La concezione della fundamentalità della dimensione della produzione della vita, non arriva in Husserl fino al punto in cui, chiarita la genesi sociale della coscienza e delle formazioni teoriche, è possibile una interpretazione sociale del proprio lavoro, oltre che la necessaria ricomprensione, alla luce di ciò, del suo significato interno. Ciò che deve essere portato a pieno sviluppo nel discorso fenomenologico è la critica dell'ideologia immanente nella posizione dell'idea della filosofia come scienza rigorosa. Questo sviluppo non procede tuttavia nel senso della liquidazione del pensiero husserliano

¹⁰ K. MARX, *Ideologia tedesca*, trad. it. F. Codino, Roma 1958, p. 26.

nel suo complesso a partire da un terreno ideologico preconstituito, ma nella radicalizzazione del lavoro scientifico-filosofico come ricerca costitutiva. E quindi come rilevazione ed approfondimento della tematica della soggettività e dell'intersoggettività.

La prospettiva fenomenologica esige che si consideri ogni significato nella sua genesi soggettiva; ma questa genesi, proprio in quanto è soggettiva, è al tempo stesso intersoggettiva e storica. Ogni considerazione costitutiva che non pervenga sino alla ricomprensione sociale del significato è necessariamente parziale: non esaurisce il significato stesso. Non arriva alla descrizione della totalità della sua genesi. Ciò è vero anche per le elaborazioni del sapere. Ogni significato si può presentare come indipendente e costituirsi in oggetto di un sapere indipendente. Il nostro problema sarà quello di comprendere le varie forme in cui si realizza questa autonomia dell'oggetto e del sapere dell'oggetto; ma non soltanto le forme. Anche le motivazioni di questo processo.

Ed è a questo punto che si pone per il fenomenologo il problema del marxismo: e si pone per lui, ad un tempo, come recupero della sua originaria intenzione di filosofia-scienza e come discorso già aperto sulla significatività sociale del sapere. O, per usare una formula che comprende entrambe queste determinazioni: come problema della scienza della storia in quanto scienza del fondamento e dell'unificazione.

Un'elaborazione conseguente dell'idea della filosofia come ricerca costitutiva non può che condurre a questo risultato. La ricerca filosofica tende allora alla chiarificazione delle formazioni oggettive a partire dalle operazioni compiute dal soggetto che, nella sua pienezza, non è altro che l'uomo nella sua vita intersoggettiva e storico-naturale.

Ricollegandosi ad un passo dell'*Ideologia tedesca*, Enzo Paci osserva che l'ideologia nel suo significato più semplice ed originario è « una interpretazione distorta delle operazioni che l'uomo reale compie nel tempo e nella storia ».¹¹ Pertanto,

¹¹ E. PACI, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano 1963, p. 400.

in quanto è critica dell'ideologia, la filosofia si presenta nel Marx dell' *Ideologia tedesca*, come scienza della storia in un senso nuovo, che Paci esprime sinteticamente dicendo: « La scienza della storia è la scienza di tutte le operazioni umane ».¹²

IV) *La filosofia del presente e l'ideologia-tradizione*

Nel tentativo di fissare provvisoriamente la forma della filosofia come « concezione del mondo », abbiamo notato come essa fosse definita anche da un particolare modo di essere nel tempo, a cui corrispondeva una modalità temporale determinata dell'esercizio della filosofia da parte del filosofo.

Naturalmente, il problema della temporalità del lavoro filosofico va ripreso anche in rapporto all'idea della filosofia come scienza.

Abbiamo notato come l'ideologia ponga il passato come dimensione temporale privilegiata: nel presente essa è patrimonio ereditato del sapere, coagulato nella tradizione. Per sottolineare l'essenzialità di questa componente temporale dell'ideologia, potremmo anche parlare di ideologia-tradizione. Situarsi come filosofi all'interno dell'ideologia, scegliere, *nel presente*, l'ideologia significa *scegliere per il passato*.

Il lavoro filosofico deve, nel presente, essere già tradizione: il presente stesso deve essere tradizionalizzato, assorbito dalla tradizione. In questo lavoro, lo sguardo del filosofo sul suo presente è lo sguardo che coglie ciò che può essere conservato: esso guarda per riconoscere, non per scoprire. Ma proprio questo, nel riconoscere vi è già l'intenzione del ricoprimento.

Per il filosofo, la scelta del presente si identifica con la scelta dell'intenzione scientifica di scoperta. Nell'esercizio del suo lavoro, egli si localizza nel presente stesso come dimensione temporale assoluta.¹³

¹² *Ivi*, p. 401.

¹³ Sulla fundamentalità del *presente* in rapporto al senso della

È necessario comprendere il legame di necessità che vincola l'idea della filosofia-scienza a questa consapevole localizzazione temporale del lavoro filosofico. È chiaro che questa prospettiva, in correlazione con l'intenzione di scoperta del presente, muta lo sguardo del filosofo verso il suo stesso passato filosofico. Non più la tradizione « pesa » sul presente, ma il presente « pesa » sulla tradizione. In quanto il filosofo si dispone nell'apertura del presente, non può considerare il sapere passato semplicemente nella forma dell'ideologia-tradizione. Nell'attualizzazione reale del passato a partire dal presente si ha una radicale messa in questione del passato stesso: e quindi l'ideologia-tradizione si rompe in questa sua forma per esibire solo i suoi eventuali contenuti di ricerca. La continuità si ristabilisce così come continuità *soggettiva*, che procede dal presente al passato.

Nella costante rottura con la tradizione che si attua nella ricerca filosofica del presente vi è ad un tempo la libertà rispetto al passato e la costante ricreazione di nuove unità teoriche che attingono un senso costantemente nuovo da questo riferirsi all'attualità. Così, la riconsiderazione delle filosofie, la ricomprensione da parte del filosofo del proprio passato filosofico non ha come conseguenza meccanica e necessaria l'eredità della loro totale portata di senso: sia per ciò che concerne il loro contenuto propriamente teorico, sia per ciò che concerne il loro ultimo significato sociale.

Da questa impostazione di principio non può essere tratta coerentemente la conseguenza che una considerazione propriamente storica delle filosofie, che le racchiude nella determinazione del loro tempo, verrebbe resa senz'altro impossibile, ed insieme ad essa anche la loro critica propriamente sociale. Ciò che occorre tenere ferma è la duplice possibilità della considerazione scientifico-filosofica della filosofia stessa e dell'esercizio della critica dell'ideologia. Occorre anzi mostrare che la prima è condizione della seconda, nel senso che solo a partire dalla

impostazione di principio della filosofia-scienza si rivelano le condizioni per l'esercizio concreto della critica dell'ideologia. Ciò diventa visibile già nel fatto che la stessa idea della critica sociale dell'ideologia nasce proprio dalla posizione del problema del sapere reale e dal suo svolgimento conseguente. Che poi all'interno di questo stesso svolgimento si ponga la questione di una reinterpretazione storica della propria ricerca ciò non priva di senso e neppure nega la posizione iniziale del problema del sapere reale.

Ciò che si contesta non è dunque la legittimità della critica sociale dell'ideologia. Al contrario: per noi questo aspetto, e cioè il riconoscimento del carattere di classe delle teorie filosofiche, è di eccezionale importanza. La critica dell'ideologia, che si trova alle origini storiche del marxismo, rappresenta una delle sue fondamentali linee-forza. Si contesta invece che l'esercizio della critica dell'ideologia possa essere esso stesso fondato, anziché sulla filosofia-scienza, sull'ideologia « scientifica ». In questo caso si assume l'elaborazione teorica del passato come ideologia-tradizione o come un complesso internamente antagonistico di ideologie-tradizioni, l'evoluzione delle quali viene colta come una continuità semplicemente oggettiva. Questo atteggiamento è liquidatorio rispetto alle stesse possibilità di un esercizio effettivo della critica dell'ideologia nello specifico senso marxiano. Il massimo risultato che questa prospettiva falsante possa raggiungere in questo campo è l'elaborazione di categorie generali a cui viene attribuito una volta per tutte un significato sociale. Il critico dell'ideologia si risparmia così la pena di considerare in concreto le filosofie in rapporto al loro presente ed alla loro riconsiderazione attualizzante della tradizione filosofica: sarà sufficiente dimostrare un sistema di uguaglianze che, dal livello della elaborazione teorica, conducono alla categoria critica predeterminata e da questa al significato sociale che le è stato attribuito. In questo modo sfugge lo stesso significato sociale specifico che la ricerca teorica, considerata nella forma dell'ideologia, possiede necessariamente nella determinatezza del suo tempo storico. La continuità storica delle teorie viene allora concepita come

continuità *parallela e corrispondente* alla continuità della storia reale.

La socializzazione che si tenta di attuare mediante la « corrispondenza sociale » non arriva perciò a risolvere l'autonomia costantemente mantenuta nel parallelismo tra storia della filosofia e storia della società. Ed il destino di questa prospettiva è quello di creare una filosofia della storia della filosofia, unicamente fondata in categorie ideologiche.

* * *

Tutto quanto si è detto serve forse a chiarire entro quali limiti il problema dei rapporti tra « marxismo e fenomenologia » ha un'esistenza reale.

Esso si può presentare in due modi: come problema del connubio o della separazione di due ideologie-tradizioni oppure come problema che riguarda direttamente *la loro totale riconsiderazione nella ricerca del presente*. È caratteristico di alcuni critici di parte marxista della fenomenologia la comprensione esclusiva del primo modo di porre questo problema. La fenomenologia viene considerata globalmente come ideologia idealistica borghese: da rifiutare come tale. Ciò che allora viene ribadita è la purezza della propria tradizione ideologica contro ogni connubio.

È caratteristico che su questo terreno il problema della critica dell'ideologia non si pone neppure come problema: ed una riprova di ciò si ha nel fatto che non esiste tuttora una critica della fenomenologia come ideologia. Perché non può essere considerata tale il semplice riconoscimento del carattere idealistico, *e quindi borghese*, della fenomenologia. La critica dell'ideologia ha senso solo in quanto considera l'ideologia stessa come produzione determinata del suo presente storico. Ciò che è veramente importante è allora la specificità della mistificazione ideologica operata da una filosofia determinata e la specificità delle sue motivazioni sociali. Nella mediazione categoriale dell'« idealismo » scompare quell'elemento differenziale che è l'elemento propriamente storico-sociale dell'ideo-

logia. Tra ideologie caratteristiche di diverse epoche storiche si opera così una unificazione nel pensiero, a cui corrisponde la determinazione della realtà sociale, che l'« idealismo » dovrebbe portare alla luce, come categoria pura ed indifferenziata.

Per ciò che concerne la fenomenologia, non si è mai spiegata la ragione per cui questa elaborazione teorica di un filosofo borghese, considerata in rapporto alla sua epoca, rappresenta nel suo complesso una reazione contro la riduzione alla positività come generale caratterizzazione dell'ideologia borghese dominante. E si pone perciò, nella sua ultima forma, anche se in modo mistificato — e cioè *sempre all'interno del punto di vista borghese* — come critica della ragione capitalistica.

Ciò appare in particolare nella riflessione husserliana sulla separazione delle scienze fra loro come scienze particolari e specializzate. Nell'introduzione a *Logica formale e trascendentale* l'origine ideale di questo processo è vista da Husserl nell'inversione del rapporto tra scienze particolari e « logica ». Questa inversione che, nel Husserl della *Crisi* si ripresenta come il rendersi autonomo delle scienze dal mondo storico nel quale esse hanno la loro vera *ratio*, conduce alla trasformazione delle scienze in mere tecniche: private della *ratio*, le scienze hanno ancora soltanto una razionalità tecnologico-funzionale, « positiva »: l'efficienza della fattualità capitalistica.

Per Husserl questa situazione è profondamente tragica: non si tratta del fatto che « la serie delle scienze specializzate si è talmente ingigantita da non permettere più ad alcuno di trarre pieno frutto » dall'intero campo del sapere.¹⁴ Si tratta di una deficienza più radicale, che non concerne l'« appropriazione e l'unificazione collettiva »: le scienze non hanno più una radice giustificativa, come fonte della loro unificazione. Le scienze sono dunque « sradicate », separate ed anche ingiustificate. Proprio in quanto tali, esse si trasformano in mere tecniche teoriche che si fondano più « sull'esperienza pratica...

¹⁴ E. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, p. 3.

che sulla penetrazione della 'ratio' dell'operazione compiuta». ¹⁵ Per indicare le caratteristiche di questa « esperienza pratica », Husserl si riferisce alle qualità che contraddistinguono un buon uomo d'affari: l'« intuizione », il « senso pratico », il « colpo d'occhio ».

Ciò che caratterizza la specializzazione è che essa non si rende conto della sua unilateralità: per questa ragione le discipline scientifiche parziali non posseggono nel loro vero senso neppure i campi parziali di verità che indagano. L'essere stesso è per loro frantumato. Esse possono indagare positivamente frammenti dell'essere; non possono dare una risposta al problema del suo senso. Questa risposta può essere data soltanto da quel punto di vista universale — dell'unificazione — che è andato perduto. Di qui la razionalità unilaterale delle scienze positive: « ... le scienze positive possono esibire solo una razionalità relativa, unilaterale, che ha come residuo, negli altri lati corrispondenti e necessari, una piena irrazionalità ». ¹⁶ La *positività* della scienza è la sua possibilità di *accertare* fatti; è al tempo stesso la sua incapacità di significarli. Le scienze che si trovano in questa positività non sanno dire « quale senso abbia l'essere di cui parlano, e quali orizzonti di senso esso presupponga: orizzonti di cui esse non parlano e che tuttavia sono co-determinanti di quel senso ». ¹⁷

La razionalità tecnologica è una razionalità cieca, al servizio delle cose. E per questo l'uomo moderno non vede più nella scienza e nella cultura moderna « l'auto-obbiettivazione della ragione umana o l'universale funzione che l'umanità ha creato per rendere possibile a se stessa una vita veramente soddisfacente, una vita individuale e sociale, che sia frutto della ragione pratica ». ¹⁸ Non solo: « Si vive così generalmente in un mondo divenuto incomprensibile, nel quale invano ci si

¹⁵ *Ivi*, p. 3.

¹⁶ *Ivi*, p. 16.

¹⁷ *Ivi*, p. 12.

¹⁸ *Ivi*, p. 5.

interroga sullo scopo (*Wozu*), sul senso una volta così sicuramente riconosciuto dall'intelletto e dalla volontà ».¹⁹

La riduzione capitalistica alla positività implica questa separazione dai fini, questa incomprendibilità del mondo che ci circonda: una incomprendibilità non metafisica, ma sociale, di un mondo ridotto sotto le leggi della razionalità tecnologica. La praxis non è più « ragione pratica », prassi razionale, ma sempre e soltanto *praxis utile* — « A che cosa? »: una praxis che non può essere seguita né dall'intelletto né dal volere.²⁰

Non c'è dubbio: la consapevolezza che Husserl ha del significato di questa critica resta sempre al di qua di limiti precisi. Vi è un contesto di discorso che non arriva mai alla sua necessaria rottura. La rivendicazione della « ragione autentica » non arriva mai ad incarnarsi sul terreno della lotta sociale, così come non giungono ad avere un nome le forze sociali che muovono verso la « decadenza ».

E tuttavia questa critica husserliana, pur entro i suoi precisi limiti di coscienza possibile, appare significativa: anche verso il marxismo. In che misura infatti il marxismo, nel corso del suo sviluppo, non appare esso stesso determinato dalla riduzione capitalistica alla positività? Naturalmente si tratta di un discorso complesso che deve rifiutare le semplificazioni più ovvie e soprattutto assumere di volta in volta una forma precisa. Ma questo problema sussiste. La sua soluzione non appare fin dall'inizio scontata.

Anche da questo punto di vista, il significato che la feno-

¹⁹ *Ivi*, p. 5.

²⁰ La sotterranea, ma non per questo invisibile, polemica di Husserl verso l'esistenzialismo è stata troppo poco notata dai critici della fenomenologia. Nella *Crisi*, in particolare, lo « stato d'animo ostile » verso le scienze viene interpretato come rovesciamento dell'ideologia del progresso borghese imperniata sull'apologetica della razionalità tecnologica. Si può dire anzi che la *Crisi* sia, per molti aspetti, anche una risposta ed una interpretazione dell'esistenzialismo come *malaise* dell'ottimismo borghese. « Filosofia della decadenza », scrive Husserl nella *Crisi*, non è soltanto quella che tenta di giustificare l'umanità accecata dal progresso, « ma anche quella che, reagendo criticamente ad essa, assume grandiosi atteggiamenti esistenziali » (trad. it. cit., p. 447).

menologia assume oggi per noi si riflette sul marxismo. Diventa *problema* del marxismo stesso: come filosofia del presente, cioè come ricerca costantemente aperta nel presente e sul presente che ricomprende e ricostituisce il passato nel suo senso riconfermandosi come filosofia-scienza in atto e non come ideologia « scientifica » già costituita.

La posta in gioco è solo falsamente espressa dall'alternativa tra marxismo dogmatico o volgare e marxismo critico o autentico. Queste alternative nascono solo all'interno della ideologia-tradizione ed il loro senso piú profondo sta in una attualità che si presenta soltanto mistificata nel dibattito ideologico. Se oggi l'accento cade in prevalenza sulla criticità e l'apertura, ciò non significa una effettiva acquisizione dell'attualità come dimensione consapevole del lavoro filosofico: in quanto resta intatta la forma dell'ideologia, il risultato di adattamento che viene così ottenuto va giudicato *in rapporto al presente*, ma non come *scoperta del presente*. Del resto, la questione dei « marxismi » che rinasce all'interno dell'istanza di unità che ogni marxismo presenta, è ancora una indicazione sia dell'impossibilità di sottrarsi al presente, sia della necessità dell'assunzione del presente come dimensione temporale fondamentale. Ma ciò significa anche che il marxismo, nella misura in cui si dispone — come filosofia-scienza — in questa localizzazione temporale, deve essere messo radicalmente in questione in quanto ideologia-tradizione.

Indice

<i>Prefazione</i> di Enzo Paci	pag. VII
--	----------

INTRODUZIONE

a) Atteggiamento naturale e dubbio filosofico »	3
b) L'indubitabilità fenomenologica »	6
c) Significato del solipsismo »	8

SEZIONE PRIMA

COSTITUZIONE DELL'ALTERITÀ SOGGETTIVA

I) Riduzione alla proprietà »	17
II) La percezione dell'altro »	19
III) Discorso e riconoscimento »	24
IV) Proprietà ed estraneità temporale »	29
V) L'identificazione temporale intersoggettiva »	34
VI) Coesistenza »	38

SEZIONE SECONDA

INTERSOGGETTIVITÀ E STORIA

I) Nota introduttiva »	45
II) Faktum »	51
III) Ripresa tematica della proprietà corporea: la genesi »	56
IV) Incontro e generazione »	61
V) Il « tradere » come forma dell'identificazione »	64
VI) Storicità e tradizione »	68
VII) Il tema della praxis »	72
NOTA »	81

APPENDICE

SIGNIFICATO DELLA FENOMENOLOGIA

I)	L'idea della filosofia come scienza	»	87
II)	La tematica costitutiva	»	93
III)	Scienza della soggettività e scienza della storia	»	97
IV)	La filosofia del presente e l'ideologia-tradizione	»	105

Finito di stampare nel settembre 1965
nell' Officina Tipografica Vicentina
G. Stocchiero Vicenza per conto di
Lampugnani Nigri editore in Milano