

Università degli Studi di Cagliari
Corso di laurea in filosofia

Programma d'esame a.a. 2017/18 del corso di
Storia della filosofia morale
(Prof. Pierpaolo Ciccarelli)

Per sostenere l'esame occorre studiare i testi riprodotti di seguito, ovvero:

- K. Held, *Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl* (traduzione a cura del docente, **esclusivamente ad uso interno**, di K. Held, *Einleitung*, in E. Husserl, *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, Reclam, Stuttgart 1995, pp. 5-51, e di K. Held, *Einleitung*, in E. Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, Reclam, Stuttgart 1986, pp. 5-53).
- E. Husserl, *Filosofia come scienza rigorosa* (1911); tr. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 43-70
- E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913), tr. it. di V. Costa, Mondadori, Milano 2008, §§ 27-55
- E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, (1918-1926), trad. it. di V. Costa, Guerini e Associati, Milano 1993, pp. 33-56

La prova d'esame consisterà in un colloquio orale, all'inizio del quale **verrà rivolta allo studente la cosiddetta 'domanda a piacere'**. Gli verrà chiesto, più precisamente, di **scegliere un brano dal testo di Held ed un brano dai testi di Husserl, leggerlo e commentarlo**. Esponendo il significato dei brani scelti, lo studente dovrà dimostrare di aver presenti i significati complessivi dei testi studiati. Il docente si riserva perciò la possibilità, una volta ascoltata l'esposizione dello studente, di rivolgergli ulteriori domande, sulle parti da lui scelte o anche su altre parti in programma, intese a verificare il grado di competenza raggiunto nella comprensione dell'argomento d'esame.

Klaus Held

Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl¹

Capitolo I
Il metodo fenomenologico

1. [*Vita e opere*]

Edmund Husserl condusse una vita interamente dedicata agli studi. Nato nel 1859 a Proßnitz, in Germania, da famiglia ebraica, studiò dapprima matematica e poi, in seguito all'incontro con il filosofo e psicologo tedesco Franz Brentano (1838–1917), decise di dedicarsi alla filosofia. La pubblicazione del suo primo grande lavoro, i due volumi delle *Ricerche logiche* (*Logische Untersuchungen*, 1900–1901), gli procurò subito un significativo riconoscimento: fu immediatamente chiamato all'insegnamento dall'Università di Gottinga. Cominciò qui una febbrile attività per compiere un'opera scientifica che Husserl, con entusiasmo prometeico, riteneva dovesse condurre a una “trasformazione radicale” dell'intera umanità europea. Per lui, infatti, la fenomenologia era molto più che una nuova dottrina filosofica, era il compimento dell'idea greca di scienza, ossia di un sapere assoluto (*episteme*) che avrebbe dovuto liberare l'umanità dalle catene del pregiudizio. Grazie anche a questa forte motivazione etica, Husserl attirò attorno a sé un folto gruppo di allievi e amici che diedero vita a una vera e propria scuola fenomenologica: tra questi, Alexander Pfänder (1870–1941), Moritz Geiger (1880–1937), Adolf Reinach (1883–1917) e Max Scheler (1874–1928), destinato a diventare tra tutti il più famoso. Con costoro Husserl fondò nel 1913 il primo organo di diffusione della fenomenologia, l'“Annuario per la filosofia e la ricerca fenomenologica” (“*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*”). Nel 1928 venne chiamato dall'Università di Friburgo, dove ebbe come assistente Martin Heidegger. Di Heidegger ebbe grande stima scientifica. Grande fu anche però la sua delusione e il suo dolore quando vide che Heidegger, astro nascente della filosofia tedesca e geniale continuatore della fenomenologia, si comprometteva col nazismo accettando nel 1933 la carica di Rettore dell'Università di Friburgo. Husserl subì la persecuzione antisemita: venne sospeso dall'insegnamento universitario e fu interdetta la pubblicazione dei suoi scritti. La sua vita scientifica non sembrò risentirne: continuò la sua infaticabile ricerca, lasciando ai posteri oltre 45.000 pagine manoscritte, molte delle quali ancora inedite. Morì a Friburgo nel 1938. Tra le opere pubblicate: *Ricerche logiche* (*Logische Untersuchungen*, 1900-1901); *Filosofia come scienza rigorosa* (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1911), *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und*

¹ Il presente testo costituisce la traduzione parziale, a cura di Pierpaolo Ciccarelli, di K. Held, *Einleitung*, in E. Husserl, *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, Reclam, Stuttgart 1995, pp. 5-51, e di K. Held, *Einleitung*, in E. Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, Reclam, Stuttgart 1986, pp. 5-53. Il testo è stato tradotto esclusivamente per scopi didattici ed è destinato ad uso interno. Ne è pertanto vietata la riproduzione e la diffusione.

phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1913), *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* (Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, 1928), *Logica formale e logica trascendentale* (Formale und transcendente Logik, 1929), *Meditazioni cartesiane* (Méditations cartésiennes, 1931), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendente Phänomenologie, 1936–1954), *Esperienza e giudizio* (Erfahrung und Urteil, 1938)]².

2. Il problema fondamentale della fenomenologia

[Il titolo “Metodo fenomenologico”] chiama in causa l’aspetto per il quale la fenomenologia originariamente diventò nota. La pretesa di Husserl fu inizialmente quella di fornire un nuovo metodo filosofico. “Metodo filosofico”: ciò significa una via o un itinerario, un procedimento verso la conoscenza della verità. La via della conoscenza è predelineata dallo scopo. Husserl ha formulato il proprio scopo programmaticamente nel [...] saggio del 1911, *Filosofia come scienza rigorosa*. Husserl si volse allora contro l’idea, molto diffusa nel passaggio di secolo, secondo cui la filosofia non è scienza, ma *Weltanschauung* [“visione del mondo”, “ideologia”]. Al contempo, egli si oppose alla rassegnazione dello “storicismo” filosofico, secondo il quale il compito della filosofia consisterebbe fondamentalmente soltanto nello scrivere la sua propria storia. Rammentare alla filosofia il suo carattere di scienza – questo per Husserl non significava ridurre la filosofia ad una teoria della scienza [o epistemologia], come allora volevano, ed ancora oggi vogliono, influenti orientamenti filosofici. Né Husserl intendeva una adeguazione della filosofia ai metodi della moderna scienza della natura.

Ciò di cui era questione, per Husserl, era un ideale della filosofia nient’affatto nuovo: conoscenza radicalmente priva di pregiudizi. Grazie alla sua radicale assenza di pregiudizi, la filosofia vuole sin da sempre differenziarsi dal semplice opinare. Come Platone, per primo, disse: *l’episteme*, la vera conoscenza deve sostituirsi alla *doxa*, all’opinione. L’opinare resta inferiore alla vera conoscenza in duplice modo. Da un lato, le opinioni soggiacciono sempre a qualche oscillazione determinata dalla situazione. Vere conoscenze devono essere libere dall’esser pregiudicate soggettivamente in situazione di vita e, in questo senso, devono essere “oggettive” e permanenti. Inoltre, fin quando noi opiniamo semplicemente qualcosa, avanziamo una pretesa di conoscenza che non possiamo adempiere. Chi ad esempio dice: “a mio parere, a gennaio in Germania fa molto freddo”, oppure: “sono dell’opinione che il teorema di Pitagora è dimostrabile”, esprime al contempo: la mia opinione si potrebbe verificare, andando in Germania d’inverno o svolgendo effettivamente il teorema di Pitagora. Così, il semplice opinare rinvia per il suo stesso senso a situazioni nelle quali ciò che è opinato si dimostrerebbe, si confermerebbe. Queste situazioni ci portano, per così dire, ‘in prossimità della cosa’ che nell’opinare, invece, ci è data solo di lontano. Sotto questo profilo, noi facciamo sì che l’opinione si traduca in vera conoscenza quando ci mettiamo in situazioni d’esperienza [*Erfahrungssituationen*] o, più in generale, in situazioni di esperienza vissuta [*Erlebnissituationen*], che ci procurano la necessaria prossimità alla cosa. L’esigenza di vera conoscenza che abbiamo evocata all’inizio, però, era proprio la sua permanenza e oggettività, ossia indipendenza da situazioni di vita contingenti. Se, dunque, il vero conoscere si determina nel delimitarsi dall’opinare, sorge una certa *tensione tra le pretese*

² Parte a cura del traduttore. Si avverte che tutte le parti comprese tra parentesi quadre sono aggiunte del traduttore. Le parti del testo di Held omesse sono indicate con il segno: [...].

dell'oggettività e quelle della prossimità alla cosa. Si può dire che questa tensione ha provocato e tenuto in vita il filosofare di Husserl. La sua aspirazione all'assenza di pregiudizi di una "scienza rigorosa" è consistita nel non risolvere questa tensione in modo unilaterale.

L'esigenza di prossimità alla cosa ha, rispetto a quella all'oggettività, un primato. Io posso parlare di una cosa, in modo oggettivo o esprimendo soltanto un'opinione su di essa, solo perché presuppongo che si possa realizzare la possibilità di farne esperienza vivente in "in carne ed ossa", "intuitivamente". Senza una siffatta possibilità, la cosa non mi sarebbe nemmeno nota, non esisterebbe per me. Così, in tutto quel che mi viene incontro nelle mie esperienze, nei mie vissuti, nei miei pensieri, io so di esser rinviato a situazioni in cui ciò che è esperito, vissuto, pensato è comparso "originariamente" (Husserl dice: *originaliter*) nell'ambito del mio esperire, vivere, pensare, o potrebbe comparire in esso in modo originario. Comunque una cosa mi possa apparire, ogni apparire di qualcosa è riferito in anticipo, per così dire 'pre-riferito', ad un essere-dato [*Gegebenheit*, anche: "datità"] *originario* per me, e da questo, in ultima analisi, attinge il suo senso.

Nella situazione dell'apparire originario *io* instaurò la relazione alla cosa: la cosa appare *per me* come qualcosa di esperibile, vivibile, conoscibile sul teatro del mondo. In questo senso, ogni cosa che appare ha, come Husserl dice, un carattere *soggettivo-relativo*, cioè il suo apparire consiste nell'offrirsi ad un soggetto che si trova in una determinata situazione. D'altro canto, la conoscenza oggettiva avanza la pretesa di non essere vincolata alle mutevoli situazioni cognitive soggettive. Ciò che è conosciuto oggettivamente deve appunto consistere, non nell'"essere per me", ma "in sé", indipendentemente, cioè, dalla relazione al soggetto ed alla situatività del suo vivere. Poiché ogni esperire, vivere, pensare, riposa su situazioni di apparire originario, anche la conoscenza degli oggetti quali sono "in sé" presuppone modi soggettivo-situativi di datità originaria.

Da questa costellazione problematica risulta già una questione filosofica, in cui si può scorgere l'intimo inizio del filosofare di Husserl: come i *modi di datità* [*Gegenbenheitsweise*] degli oggetti, in cui li apprendiamo come qualcosa di sussistente in sé oggettivamente, sono pre-riferiti a modi di datità soggettivi, vincolati a situazioni? Tra il sussistere in sé degli oggetti e i loro modi di datità situati soggettivamente sussiste un rapporto di reciprocità, una correlazione, il cui concreto carattere dipende dal tipo di oggettualità [*Gegenständlichkeit*]. Per rimanere all'esempio di prima: il clima di un paese mi giunge originariamente a datità in modo completamente diverso dal contenuto di un teorema matematico, ed i modi d'apparire [*Erscheinungsweise*] originari delle due cose non possono essere confusi.

I termini della correlazione sono inscindibili: all'oggetto-nel-come-della-sua-datità – al *noema*, come Husserl lo chiama nel primo volume delle *Idee* (1913), corrisponde la *noesi*, la correlativa molteplicità di attuazioni [*Vollzüge*] d'esperienza in cui mi appare, e soltanto mi può apparire, originariamente un determinato tipo d'oggetto. Io non posso guardare all'oggetto direttamente, o, per così dire, 'passando accanto' a questa molteplicità. Questa corrispondenza di tipi di oggetto e modi di datità è una legge di incondizionata universalità, che si può formulare, prima di qualsiasi esperienza, apriori. *Gli oggetti-nel-come-del-loro-apparire* in corrispondenti modi di datità sono i "fenomeni" [*Phänomene*], le "apparizioni" [*Erscheinungen*] di cui tratta la fenomenologia. I fenomeni in senso husserliano altro non sono che l'essente "in sé" nel mondo, soltanto, però, così come esso si manifesta nel contingenza situativa del "per me" soggettivo.

Che la domanda circa la *correlazione* di oggetto e modi di datità soggettivi originari costituisca l'inizio del pensiero di Husserl, lo conferma un passaggio nella *Krisis*³ in cui

³ [*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1936–1954)]

Husserl guarda indietro all'intera sua opera: "L'ingenua ovvietà che ognuno veda le cose e il mondo in generale così come gli appare, ha occultato, come sappiamo, un grande orizzonte di strane verità che non entrarono nel campo visivo della filosofia nella loro peculiarità e nel loro nesso sistematico. Mai [prima dell'avvento della fenomenologia], la correlazione di mondo (il mondo di cui parliamo) ed i modi di datità soggettivi suscitò la meraviglia filosofica, benché essa già si annunci nella filosofia pre-socratica e, ma solo come motivo di argomentazione scettica, nella sofistica. Mai questa correlazione ha stimolato un interesse filosofico proprio, in modo da diventare tema di una propria scientificità. Si rimase all'ovvietà che ogni cosa sembra ad ognuno diversa". E in una annotazione, aggiunge Husserl [...]: "la prima irruzione di questo apriori universale della correlazione di oggetto d'esperienza e modi di datità (durante la stesura delle mie *Ricerche logiche* nel 1898) mi scosse così profondamente, che da allora il mio lavoro di vita è stato dominato da questo compito di una elaborazione sistematica dell'apriori della correlazione".

Quel che fin qui è stato chiamato prossimità alla cosa o *originarietà* è già da tempo noto alla tradizione filosofica come base o norma della conoscenza filosofica: fu chiamata *evidenza*. Husserl riprende questo concetto, applicando conseguentemente alla conoscenza filosofica stessa l'idea secondo cui ogni esperienza mondana è rinviata a modi di datità originari in modo conseguente. Anche la fenomenologia si nutre, quanto al suo senso, dell'apparire "in carne ed ossa" [*leibhaftig*], ossia originario, di ciò su cui formula asserzioni. Senza evidenza (*intuitio*, intuizione) che si impone evidentemente per la sua prossimità alla cosa, il pensiero filosofico rimane un vuoto argomentare e costruire. A questo giuocare con i concetti, Husserl antepone la descrizione fenomenologica, che è descrizione sul fondamento dell'evidenza. La tesi di Kant rimane valida: "concetti senza intuizione sono vuoti". Perciò Husserl, nel primo volume delle *Idee*, formula il "principio di tutti i principi" per qualsiasi filosofia, ossia che ogni "intuizione originariamente donatrice è fonte di diritto della conoscenza; che tutto quel che si offre originariamente in intuizione (per così dire nella sua realtà effettiva in carne ed ossa), è da prendere semplicemente così come esso si dà, ma solo nei limiti in cui esso si dà". Aggiunge Husserl: "nessuna teoria pensabile può ingannarci riguardo a questo principio. Noi intuiamo in modo evidente, infatti, che ognuno può attingere la verità stessa solo dalle datità originarie".

La filosofia non deve stabilire né più, né meno che quel che le è possibile stabilire *sul fondamento della intuizione originariamente donatrice*. L'evidenza diventa, così, modello della conoscenza filosofica, *ma per questa ragione*: perché questa conoscenza [ossia, la conoscenza filosofica] è essa stessa soggetta alla legge secondo cui ogni vissuto è assegnato e rimandato alla originarietà. In questo senso, l'apparire del mondo in modi di datità è basato sull'evidenza. Costituendo, questo apparire, il tema fondamentale della filosofia fenomenologica, si potrebbe dire con una formula: la fenomenologia come metodo è il tentativo di produrre evidenza da evidenza. L'evidenza diviene così la base del modo di conoscenza filosofico *e, insieme*, del suo oggetto. [...] Husserl [riteneva che], in questo modo, il concetto di evidenza giunge ad assumere un ruolo che finora esso non ha mai avuto nella filosofia.

L'esigenza metodica fondamentale dell'evidenza e la cosiddetta "indagine della correlazione" ["*Korrelationsforschung*"] sono due lati di uno stesso approccio fondamentale. Perciò, per la fenomenologia non può esser sufficiente fare asserzioni generali sull'apriori universale della correlazione di oggetto e modi di datità. Se tali affermazioni, a causa della loro generalità, non devono rimanere distanti dalla cosa, allora esse si devono appoggiare sulla indagine concreta di modi specifici di apparire dei specifici tipi di oggetti. Il filosofo, come Husserl disse, deve essere in condizione, di cambiare le grosse banconote delle sue tesi universali nella moneta spicciola di analisi di dettaglio prossime alle cose. Così la

filosofia diventa nel metodo fenomenologico “filosofia di lavoro” (*Arbeitsphilosophie*: anche una espressione husserliana).

3. *La confutazione dello psicologismo*

Il metodo che conduce allo scopo della filosofia come scienza rigorosa è, per Husserl, l'indagine fenomenologica della correlazione [*phänomenologische Korrelationsforschung*] fondata su evidenze concrete. Come è evoluto questo metodo?

Nelle *Ricerche logiche* (1900-1901) il pensiero di Husserl trovò se stesso, e con esse divenne famoso. Particolare successo suscitò il primo volume, intitolato *Prolegomena ad una logica pura* (di qui in poi citato con l'abbreviazione: *Prolegomena*). I *Prolegomena* sono in gran parte dedicati alla critica dell'atteggiamento che allora dominava ampiamente nella filosofia, e che viene chiamato *psicologismo*. Husserl stesso aveva assunto una posizione psicologista nel suo scritto di abilitazione *Sul concetto di numero* (“Über den Begriff der Zahl”). Il sottotitolo è caratteristico: “Analisi psicologiche”. Fu soprattutto la critica del matematico e filosofo Gottlob Frege, a dargli l'impulso per giungere alla classica confutazione dello psicologismo condotta nei *Prolegomena*. Lo psicologismo aveva diverse facce, ma, tenendo a mente il problema fondamentale sopra delineato, potremmo compendiarlo così: la tendenza fondamentale dello psicologismo consiste nel risolvere unilateralmente la tensione interna della comprensione della verità a favore delle attuazioni [*Vollzüge*] soggettivo-relative.

Nelle *Ricerche logiche*, per Husserl si trattava di dare una fondazione alla logica come “dottrina della scienza” normativa (oggi, anziché “dottrina della scienza”, si parla di “teoria della scienza” o di “epistemologia scientifica”). Per Husserl, la logica valeva come fondamento della conoscenza scientifica in generale. L'indipendenza da situazioni, propria della vera conoscenza, si manifesta soprattutto nelle strutture logiche “oggettivamente valide” che fungono da norma per il pensiero, oltre che in tutte le altre norme “oggettivamente valide” a cui l'uomo assoggetta il proprio agire. Tali norme sono leggi universali. Che cos'è il “luogo” per l'essere dell'universale, ed in particolare per le leggi logiche? Certo, tali leggi, possiamo renderle oggetto del nostro pensiero, ma posseggono esse un essere indipendente rispetto al pensiero? A questa domanda, lo psicologismo rispondeva con un “no!”. Per esso, le leggi logiche non sono altro che regolarità naturali di quei decorsi psichici che chiamiamo “pensiero”, in linea di principio non diverse dalle leggi naturali del mondo materiale.

Nei *Prolegomena*, Husserl ha confutato questa concezione in modo talmente convincente da rendere lo psicologismo, dal punto di vista della storia della filosofia, definitivamente obsoleto. [...]. Oggi, grazie a Husserl, l'inaccettabilità dello psicologismo appare semplicemente ovvia. Che all'epoca la confutazione non fosse affatto ovvia, lo mostra già la quantità di autori con cui Husserl si confronta nei *Prolegomena* [...]

Husserl – che, non per nulla era originariamente un matematico – mostra le conseguenze inaccettabili della concezione psicologista, facendo riferimento, tra l'altro, anche al funzionamento dei calcolatori, ossia di quelle macchine che si sono poi evolute nei cosiddetti “computer”. La meccanica di un calcolatore, ovvero l'elettronica di un computer (il cosiddetto “hardware”), segue un tipo di leggi, ossia le “leggi fisiche”, che è completamente diverso dalle sequenze di segni che vengono calcolate con la macchina (“software”). Questa differenza, lo psicologismo non è in grado di renderla comprensibile. Esso confonde la domanda sul pensiero corretto con una descrizione di carattere, in ultima analisi, scientifico-empirica, dei decorsi psichici. Per dirla con il linguaggio dell'odierna

psicologia clinica: la confonde con la struttura degli scambi neuro-fisiologici nel nostro cervello [le cosiddette “sinapsi”].

Fondamentalmente, lo psicologismo è vittima del doppio-senso del concetto di “pensiero”. L’elemento universale delle leggi logiche che normano il nostro pensare è “pensiero” – “pensiero” inteso come ciò che viene pensato nell’attuazione [*Vollzug*] del pensare. Con l’espressione “pensiero”, però, si può intendere un atto-di-pensiero [*Denkvollzug*] nel senso di un processo psichico. Lo psicologismo riduce l’essere dell’universale pensato ai decorsi di coscienza fattuali del pensare. In questo modo, esso spiega la logica a partire dalla psicologia, ed innalza quest’ultima a scienza fondamentale, sostituendola alla filosofia. Husserl, per contro, stabilisce: l’universale che funge da norma del nostro pensiero è valido indipendentemente dal mutamento delle situazioni cognitive soggettive, che possono essere empiricamente, fattualmente, constatate. L’universale ha consistenza “oggettiva”, “in sé”.

Questa idea ha dato i suoi frutti, indipendentemente da Husserl, nell’evoluzione della logica in “logistica”, ovvero nella moderna logica “matematica” o “simbolica”. In questa, però, rimase in ombra un lato del problema che, invece, nello svolgersi del pensiero di Husserl, emerse via via sempre di più. Ciò che è oggettivamente valido, essente-in-sé, ci è accessibile, proprio *nel* suo contenuto [*Gehalt*] indipendente da fattuali attuazioni soggettive, soltanto grazie al preliminare riferimento a corrispondenti modi di datità soggettivo-relativi originari. Ciò vale anche per le leggi della logica. Queste non stanno in un iperuranio “platonico” (nel senso comune del termine), bensì, essendo pensieri, sono preliminarmente riferite alla situatività di attuazioni-di-pensiero [*Denkvollzüge*]. Separando le leggi logiche da queste attuazioni-di-pensiero, la logistica giunge a mettere assieme un sistema di regole. Un sistema di regole, le quali non possono esser altro che indicazioni tecniche per la produzione di asserzioni vere – senza connessione con il contenuto di quelle situazioni-di-vita [*Lebenssituationen*] nelle quali qualcuno si può convincere, originariamente, che qualcosa è vero o falso. [Lo studio di] questi modi di datità soggettivi viene così affidato alla psicologia empirica. Si giunge, in tal modo, ad una sorta di “divisione del lavoro” tra psicologia e logica (“logica” intesa come tecnica per produrre calcoli). Viene quindi a spezzarsi l’unitario problema della verità, che Husserl ancora vedeva: la composizione del conflitto [*Austragung*] dovuto alla tensione tra l’“in-sé” oggettivo-universale e il “per me” delle attuazioni [*Vollzuege*] in modi di datità soggettivi.

Guardando a questa evoluzione [della logica in “logistica”], il tardo Husserl [in *Logica formale e trascendentale* (1929)] si è difeso da una interpretazione unilateralmente oggettivistica della giovanile critica dello psicologismo [contenuta nei *Prolegomena*] [...]. Precisando come si dovesse interpretare la tendenza insita nei *Prolegomena*, il tardo Husserl prese al contempo posizione rispetto ad una certa piega che aveva preso il “movimento fenomenologico” da lui provocato. Con la sua critica dello psicologismo, Husserl aveva operato, per dir così, il ‘salvataggio’ di oggettualità [*Gegenständlichkeiten*] in se sussistenti, oggettive. Un salvataggio avvertito con un senso di liberazione talmente forte, che i suoi primi seguaci ravvisarono il grande contributo di Husserl quasi esclusivamente nell’aver riconquistato e consegnato di nuovo alla filosofia il suo orientamento oggettuale [*gegenständliche Orientierung*]. Costoro intesero la fenomenologia come “*svolta verso l’oggetto*” e, della massima “*alle cose stesse!*”, fecero la propria parola d’ordine. L’obbedienza a questa massima doveva liberare la filosofia dal pregiudiziale irretimento nel soggettivismo caratteristico della modernità. Nacque un oggettivismo antisoggettivistico che credette di poter assumere, in modo più o meno ingenuo, “validità” o “essenze” etiche, matematiche, logiche e così via.

Husserl stesso non intese affatto il proprio antipsicologismo in senso

antisoggettivistico. E ciò non è semplicemente il frutto della tarda auto-interpretazione data in *Logica formale e trascendentale* (1929), si delinea bensì già nella quinta e sesta delle *Ricerche logiche* (1901), per diventare finalmente evidente nel 1913, nel primo volume delle *Idee*. Anche Husserl voleva andare “alle cose stesse”. Senonché, che cosa siano le “cose stesse” giunge originariamente al proscenio soltanto in attuazioni soggettive della auto-donazione intuitiva [*anschaulicher Selbstgebung*]. Queste attuazioni, però, albergano nella coscienza umana. Già nel primo decennio del XX secolo, quindi, la *coscienza* divenne il campo di ricerca della fenomenologia di Husserl, benché egli ne formulò letteralmente il programma soltanto nel 1913, con il primo volume delle *Idee*.

4. Fenomenologia come dottrina dell'essenza

Che cosa garantisce la fenomenologia, che comprende se stessa nei termini di un'indagine della coscienza, dalla ricaduta nello psicologismo? C'è qui innanzitutto da prender in considerazione un centrale concetto husserliano: l'*intenzionalità della coscienza*.

Husserl scopri la portata filosofica dell'apriori di correlazione [*Korrelationsapriori*] dapprima nell'ambito del giudicare teorico, perché nelle *Ricerche logiche* si trattava innanzitutto della fondazione della logica. Una problematica, questa, che egli non perse mai di vista, ed affrontò di nuovo nel 1929 in *Logica formale e trascendentale*. Già però nel primo decennio del XX secolo, egli estese la *Korrelationsforschung* ad ogni coscienza vivente in generale. Tutto ciò di cui abbia senso parlare mi deve essere accessibile in un qualche modo specifico di datità originaria. Non solo nel conoscere teorico, ma in ogni “atto”, nel percepire, sentire, desiderare, aspirare, amare, credere valutare praticamente ecc., ciò a cui ci riferiamo mediante il corrispettivo atto di coscienza può apparire per noi, o in modo “intuitivo”, in “carne ed ossa” [*leibhaftig*], nel modo dell'auto-donazione [*Selbstgebung*], oppure in modo tale che la coscienza si sa soltanto assegnata e rinviata ad un tale “riempimento” [*Erfüllung*, anche: “soddisfacimento”], o ad un tale “riscontro” [*Bewährung*, anche: “prova”, “convalida”] senza realizzarlo attualmente. In tal senso, in ognuna delle sue modalità, per la coscienza si tratta di un “oggetto” [*Gegenstand*, *objectum*] nel senso ampio dell'espressione: un polo a cui si collegano di volta in volta determinati atti di coscienza. Ad ogni percepire appartiene un percepito, ad ogni pensare un pensato, ad ogni amare un amato; ogni atto ha un ‘di-contro’ [*Gegenüber*, latino: *ob*]. La coscienza è “intenzionale”, cioè: essa è in ogni suo atto *coscienza-di-qualcosa*.

La formula “ogni coscienza è coscienza di qualcosa” è oramai diventato un luogo comune. Detta così, essa non contiene nulla di nuovo rispetto al modo in cui già Descartes o l'idealismo tedesco ha concepito la coscienza. Detta così, insomma, non esprime la peculiarità della dottrina husserliana della coscienza. Specifico di Husserl è innanzitutto il pensiero secondo cui *la coscienza è assegnata e rinviata a modi di datità originari*, cioè a ‘evidenze’ nell'ampio significato dell'espressione già richiamato. Se la coscienza non fosse coscienza dell'esser-rinviato, che ha la capacità, o facoltà [*Vermögen*], di portare a soddisfacimento [*Erfüllung*] ciò che è soltanto presunto in modo vuoto, mediato, indeterminato, nessun oggetto sarebbe dato ad essa in modo intenzionale. Per poter essere in generale coscienza-di-qualcosa, la coscienza deve sapere delle sue proprie possibilità – Husserl conia al riguardo il termine tecnico *Vermöglichkeiten*, “possibilizzazioni-capacità” – di lasciar apparire intuitivamente il corrispettivo “qualcosa”. La relazione intenzionale della coscienza ad un oggetto non è quindi uno statico riferimento-a-qualcosa, è bensì animata da una *tendenza alla originarietà*. Husserl usa le parole “intenzione” e “intendere” in modo del tutto simile all'uso quotidiano, che designa un tendere orientato verso uno scopo o intenzione. La

coscienza intenzionale, in ognuna delle sue forme, è orientata a trovare soddisfazione nell'auto-possesto intuitivo del vissuto. La coscienza mira all'evidenza: questa costituisce il suo scopo, il suo telos. In tal senso, ogni vita di coscienza, come Husserl dirà nel suo periodo tardo, sta sotto la legge di una "teleologia".

A questa caratterizzazione della coscienza si connette strettamente l'altro tratto specifico del concetto husserliano di intenzionalità: la nozione di "apriori di correlazione" (*Korrelationsapriori*). La coscienza non può essere rappresentata come una spiaggia vuota su cui il mare deposita casualmente dei contenuti. Essa non è un *container* per il quale è indifferente ciò con cui è riempito, bensì essa consiste in una molteplicità di atti il cui carattere si determina di volta in volta mediante un tipo corrispondente di oggettualità che può apparire soltanto nel modo di datità per la coscienza ad esso adeguato. Questo vale indipendentemente dal fatto che il rispettivo oggetto sia di fatto presente o no. Anche se, per esempio, nella percezione ottica ci immaginiamo l'esistenza della cosa percepita, il tipo di attuazione di coscienza – in questo caso: la visione prospettica – si determina a partire dall'oggetto – in questo caso: la cosa-nello-spazio –. Poiché gli atti non sono niente senza gli oggetti *di cui* essi sono coscienza, si può dire: la coscienza intenzionale porta in se stessa il riferimento oggettuale. Col concetto di intenzionalità si risolve in linea di principio il classico problema della "teoria della conoscenza" moderna, la domanda cioè su come una coscienza priva di mondo possa istituire una relazione con un "mondo esterno" che sta fuori di essa.

La concezione della coscienza come "coscienza intenzionale" non consente più la soluzione psicologica, che risolve l'oggettualità in se sussistente, il di-contro degli atti di coscienza, in questi stessi atti. Infatti, il carattere degli atti si determina a partire proprio da questo di-contro. *La cosa decisiva è, qui, che ciò vale indipendentemente dall'essere presente di fatto dell'oggetto presunto intenzionalmente.* Il carattere degli atti di coscienza non dipende da datità empiriche casualmente trovate, bensì dall'"*essenza*", cioè dalla determinatezza universale dei tipi di oggettualità. Ci sono quindi ambiti d'oggetti, – "*regioni d'essere*" [Seinsregionen], come dice Husserl – che si distinguono per la peculiarità della loro essenza, del loro *eidōs*, cioè dell'aspetto mentale che essi offrono in una intuizione originaria corrispondente. In conformità all'apriori di correlazione, alla determinatezza d'oggetto eidetica corrisponde di volta in volta una costituzione eidetica, universale, degli atti intenzionali che sono riferiti alle rispettive oggettualità.

Poiché gli atti e le loro oggettualità si lasciano caratterizzare eideticamente indipendentemente da fatti accertabili empiricamente, la loro correlazione – come già accennato – è un *apriori*; la molteplicità dei tipi d'oggetto e dei loro modi di datità si offre alla ricerca filosofica come un campo di conoscenza che precede l'esperienza. [...] La fenomenologia non mette a tema i fatti, i singoli casi, accertabili empiricamente nei singoli uomini, di vissuto intenzionale e di corrispettiva oggettualità. Essa astrae dai singoli e casuali decorsi fattuali di coscienza e dai loro oggetti, dirigendo il proprio sguardo verso le leggi d'essenza che determinano la costruzione degli atti e delle regioni d'essere che in questi appaiono. Queste leggi valgono innanzitutto con *necessità*: nessun caso singolo di vissuto intenzionale può sottrarsi; in secondo luogo esse valgono *universalmente*, cioè comprendono tutti i casi singoli. L'atto di ricondurre le proprietà fattuali dei vissuti intenzionali e dei loro oggetti alla determinatezza eidetica, che sta a loro fondamento, e della quale le proprietà fattuali sono soltanto degli esempi, è chiamato da Husserl *riduzione eidetica*.

Lo psicologismo aveva negato l'essere di un determinato tipo di universale, ossia delle leggi normative del pensare, interpretandole alla stregua di regolarità quasi naturale dei processi di pensiero. Con la confutazione dello psicologismo, in filosofia si giunse a

riabilitare l'universale. In Husserl si vide la “svolta verso l'oggetto”, che fu interpretata soprattutto come una sorta di salvataggio dell'oggettività dell'universale. Nell'ambito della ricerca fenomenologica, l'universale venne messo a tema soprattutto come universalità eidetica. La costituzione eidetica delle regioni oggettuali e degli atti intenzionali a questi collegato: questo fu l'ambito di ricerca degli adepti di Husserl nelle università di Monaco di Baviera e di Gottinga⁴. Furono le loro sottili analisi d'essenza, a rendere nota la prima fenomenologia soprattutto come metodo di conoscenza d'essenza. Metodo fenomenologico, come i fenomenologi di Monaco e Gottinga sottolinearono, significava giungere all'originaria intuizione mentale, alla “visione”, “*idea*zione” di contesti eidetici, alla *Wesensschau* [visione d'essenza], e, in questo senso, “alle cose stesse”.

Husserl ha sempre considerato la riduzione eidetica uno strumento metodico della fenomenologia. Non a caso, le *Idee* cominciano con il capitolo intitolato “Fatti ed essenze” [...]. Con la dottrina dell'essenza, la prima conseguenza della confutazione dello psicologismo, Husserl rimase legato alla scuola fenomenologica di Monaco e Gottinga. Senonché, già nel capitolo successivo del primo volume delle *Idee*, intitolato “La considerazione fenomenologica fondamentale” [...], se ne distaccò. Qui Husserl trasse, dalla tematizzazione della coscienza intenzionale, conseguenze radicali che andarono ben oltre la fenomenologia della visione d'essenza [*Wesensschau*] e apparvero agli amici di Gottinga e Monaco come una ricaduta nel soggettivismo moderno.

Una conseguenza di questo passo, negli anni venti, fu la revisione critica della dottrina della visione d'essenza. Se è necessario ricercare, per ogni alcunché di sussistente oggettivamente, le condizioni soggettive del suo apparire nella coscienza, ossia i modi di datità originari, allora questo deve valere anche per le datità degli stati di cose eidetici. *La fenomenologia si pone così il compito di sviluppare una fenomenologia del suo proprio modo di conoscenza, della visione d'essenza*. Husserl tenta di risolvere questo problema con la dottrina della “*variazione eidetica*”. Dottrina che divenne per la prima volta accessibile in *Esperienza e giudizio* (1938), che porta compimento una parte delle promesse contenute in *Logica formale e trascendentale* (1929) [...].

In ogni scienza, anche empirica, si tratta di asserzioni universali. Le scienze empiriche giungono dal particolare e fattuale, che si lascia accertare per mezzo dell'osservazione e dell'esperimento, all'universale, per mezzo di induzione, cioè attraverso una generalizzazione, compiuta metodicamente, dei risultati dell'osservazione. L'universalità empirica ottenuta in questo modo rimane soltanto “comparativa”, come disse Kant, perché è raggiungibile soltanto una asserzione relativamente più generale comparata con i risultati meno progrediti del processo di generalizzazione. La generalità comparativa rimane in linea di principio rivedibile. La generalità delle determinazioni eidetiche, invece, comprende a priori tutti i casi pensabili in generale. Essa né può, né ha bisogno di essere rivista. La teoria della variazione eidetica spiega come questa universalità incondizionata pervenga originariamente a datità per il pensiero.

Al pari della coscienza dello scienziato che procede empiricamente, anche la coscienza fenomenologica che afferra l'universalità d'essenza deve partire dal caso singolo. L'empiria e l'esperienza riposano sulla percezione. Il ricercatore che procede empiricamente può solo generalizzare induttivamente perché è legato alle percezioni fattuali dei suoi casi esemplari. Egli sta a vedere quali fatti si mostrano nella percezione. Il fenomenologo dell'essenza può giungere ad universalità incondizionata soltanto perché non è vincolato a questi eventi fattuali. Benché egli *parta* da singoli casi esemplari, non è obbligato a percepirli. La coscienza del caso singolo non vincolata alla percezione fattuale è

⁴ [Tra questi: Alexander Pfänder (1870–1941), Moritz Geiger (1880–1937), Adolf Reinach (1883–1917) e Max Scheler (1874–1928)]

la fantasia. Essa può inventarsi esempi a piacere.

Nella fantasia, abbiamo la possibilità di rappresentare un vissuto intenzionale, o un oggetto che è in questo dato, in modo sempre diverso. Possiamo, come dice Husserl, “fingere” [*umfingieren*] ad arbitrio le sue determinazioni variandole liberamente. In questa coscienza di arbitrarietà, però, l’universalità d’essenza può giungere a datità originaria. Nel fingere, cioè, abbiamo la possibilità di far attenzione ai limiti ai quali possiamo giungere, al di là dei quali l’oggetto rappresentato o l’atto che lo coglie, diventa un altro, perde cioè la sua identità. In tal modo, emergono talune determinazioni, identiche in tutti i casi pensabili, e invarianti nella variazione degli esempi: precisamente queste determinazioni esprimono l’essenza dell’oggetto o dell’atto in questione. Originariamente, dunque, afferriamo l’essenza di una cosa nella “variazione eidetica”, cioè in una riflessione sui limiti di un ripensamento [*Umdenken*] della cosa radicato nella fantasia.

Senonché, in questa teoria rimane una domanda aperta: i limiti che la coscienza scopre nel fingere, le sono chiaramente già dati [*vorgegeben*, anche: “pre-dati”, “dati in anticipo”]. Essa non inventa i limiti, bensì vi si imbatte. Sono i confini che, al fingere, non è lecito varcare. Da dove, tali confini, sono posti alla fantasia nel suo libero gioco? Che cosa vincola la coscienza variante in modo tale che vi possa far emergere delle invarianti? A questa domanda cruciale, Husserl non risponde con la sua dottrina della variazione eidetica. Una possibile soluzione del problema – che però in Husserl così formulata non si trova – può essere la seguente: l’essenza in quanto invariante fa emergere in forma oggettualizzata le regole in base alle quali sono strutturati i contesti di rinvio della coscienza d’orizzonte [*Horizontbenutzungsein*]. Chiariremo successivamente che cos’è la coscienza d’orizzonte.

5. *Credenza mondana e epoché*

In certo senso, la fenomenologia, intesa come visione d’essenza rimane ancora alle porte della filosofia. Sin dagli inizi, la filosofia si comprende come conoscenza dell’intero puro e semplice. Aristotele la caratterizza perciò come la scienza che considera l’ente riguardo al tratto comune a tutto quel che è: l’essere [cfr. *Metafisica* 1003^a]. Il nome dato da Husserl all’intero puro e semplice è: “mondo”. Poiché per lui è questione di assenza radicale di pregiudizi, la filosofia deve essere conoscenza del mondo; infatti, sin quando la nostra conoscenza rimane limitata a porzioni di quel che è in generale conoscibile, sussiste il pericolo che in ambiti d’essere del mondo che non sono ancora stati conosciuti rimangano degli inconsapevoli pregiudizi. Husserl deve pertanto riprendere la domanda originaria circa l’intero puro e semplice.

La visione d’essenza non è ancora in se stessa conoscenza del mondo come intero puro e semplice. Essa infatti può venir usata, ed è stata usata, per chiarificare nella loro determinatezza eidetica ambiti particolari del mondo, cioè determinate regioni d’essere ed i tipi d’atto ad esse relativi. Le determinazioni delle regioni d’essere non sono ancora determinazioni dell’ente-in-totalità, e quindi del vero e proprio oggetto della filosofia. Se la fenomenologia deve essere un metodo filosofico radicalmente privo di pregiudizi, Husserl deve porre la domanda, se, e come, tale metodo consenta la conoscenza del mondo.

A motivo della sua aspirazione alla assenza di pregiudizi, Husserl aveva raggiunto il proprio concetto di verità filosofica muovendo dal contrasto rispetto all’opinare naturale. Perciò si pone per lui la domanda: l’uomo ha forse a che fare con l’intero puro e semplice già nella sua vita naturale, prefilosofica, oppure è soltanto la conoscenza filosofica ad aprirgli un accesso al “mondo”? La risposta fondamentale di Husserl suona: l’uomo ha una coscienza del mondo *già prima di qualsiasi filosofia*. Ciò che muta con la filosofia può essere

perciò soltanto l'*atteggiamento* [Einstellung] rispetto al mondo. La domanda: come può l'intero del mondo diventare tema della fenomenologia, assume pertanto la seguente forma: in che modo l'*atteggiamento naturale* [natürliche Einstellung] dell'uomo rispetto al mondo si lascia tradurre in un nuovo atteggiamento, quello filosofico?

C'è però una domanda preliminare: in che modo l'uomo ha coscienza del mondo già prima di qualsiasi conoscenza filosofica? Muovendo dalla nozione di correlazione, Husserl caratterizza l'atteggiamento naturale in questo modo: gli oggetti nel mio mondo mi vengono incontro in modi di datità situativamente condizionati. Una cosa di percezione come questo tavolo qui, ad esempio, mi può apparire soltanto da un determinato lato, volta a volta diverso ['davanti', 'da dietro', 'da sopra', 'da sotto', 'da destra', 'da sinistra' ecc.]. Per guardare "completamente" il tavolo debbo girare attorno ad esso e perciò esso mi è dato in "vedute prospettiche", ossia in una "prospettività" che non può esser superata. Senonché, attuando volta a volta una delle sue vedute prospettiche come modi di datità – attuando cioè i suoi "*adombramenti*" [Abschattungen] – io sono contemporaneamente cosciente che l'essere del tavolo non si esaurisce nell'aspetto che esso mi sta in questo momento offrendo. Con l'oggetto, è inteso "qualcosa di più" rispetto a quel che appare di volta in volta nel modo di datità. Nel mio vissuto intenzionale, quindi, io attribuisco al tavolo un essere che trascende il suo esser-dato di volta in volta diverso, variabile di situazione in situazione. Gli adombramenti prospettici sono soggettivo-relativi. Secondo la mia ovvia convinzione, l'essere dell'oggetto è, al contrario, trascendente rispetto l'apparire situativo-soggettivo e sussiste "in sé", "oggettivamente". La coscienza nell'atteggiamento naturale emette quindi costantemente, anche se tacitamente, un giudizio d'esistenza sugli oggetti. Essa dice: gli oggetti *sono*, hanno cioè una consistenza indipendente dalla situazione e dal soggetto.

Normalmente, il vissuto intenzionale rappresenta il proprio oggetto in quanto essente: in tal senso contiene una "*posizione d'essere*" [Seinsetzung]. Il rapporto dell'uomo con gli oggetti nell'atteggiamento naturale è la convinzione ovvia del loro essere. Questa "*credenza d'essere*" [Seinsglaube] si riferisce anzitutto ai singoli oggetti dei singoli vissuti intenzionali. A ben vedere, però, essa è estesa all'intero di tutti questi oggetti, cioè al "mondo".

La coscienza intenzionale compie [vollzieht] di continuo posizioni d'essere: determinati oggetti o le loro proprietà, cioè, *valgono* per essa come essenti. Senonché, questa "*validità d'essere*" [Seinsgeltung] è qualcosa di fondamentalmente instabile. La vita di coscienza intenzionale va avanti nella ricerca di riempimento e riscontro [Erfüllung und Bewährung] delle sue più o meno "vuote" e "vaghe" intenzioni. Accade sempre di nuovo e inevitabilmente che oggetti ritenuti dalla coscienza esistenti e caratterizzati in tale o tale modo, risultino non esistenti o, quanto meno, diversamente caratterizzati. Sempre di nuovo, perciò, dobbiamo "*cancellare*" [durchstreichen, letteralmente: "barrare con un segno", "depennare"] validità d'essere. Nel tradursi delle nostre opinioni indeterminate in modi di datità originari, non perveniamo soltanto a riempimenti e riscontri [Erfüllungen und Bewährungen] bensì anche a "*delusioni*" [Enttäuschungen]. C'è però una convinzione fondamentale che rimane intatta: la credenza che il mondo, inteso come il *suolo* o *terreno* su cui poniamo in certo qual modo tutti gli oggetti, abbia consistenza. Ogni delusione, cioè, conduce sempre soltanto ad un "non è così, ma altrimenti"; non conduce mai ad un nulla completo. L'essere del mondo rimane quindi una "*validità ultima*" [Endgeltung], anche quando dobbiamo sottrarre validità per noi all'essere ed all'esser-così-e-così-determinato di questo o quell'oggetto. Questa credenza d'essere legata al mondo viene chiamata da Husserl "*tesi generale dell'atteggiamento naturale*".

La convinzione inespresa dell'esser del mondo accompagna ogni singola coscienza

d'oggetto. Ad ogni vissuto intenzionale appartiene la possibilità, partendo dall'oggetto dato in questo momento, di volgere l'attenzione ad altri oggetti. Ad esempio, nella percezione della parte anteriore del tavolo, io ho la coscienza: io posso girare attorno ad esso e vedere il suo lato di dietro; posso far vagare il mio sguardo nella stanza in cui sta il tavolo; posso guardare dalla finestra di questa stanza e di lì scoprire altri oggetti, e così via. Il mio vissuto intenzionale concreto mi predelinea quindi un determinato spazio di gioco di possibilità di tematizzare gradualmente sempre ulteriori oggetti. Io dispongo liberamente di questo spazio di gioco, ma non in modo completamente casuale. Il *modo in cui* io posso passare ad ulteriori tematizzazioni sottostà ad una *regola* che mi è familiare in modo inespresso. In tal modo, io ho coscienza dell'esser-rimandato [*Verwiesenheit*] da un oggetto del vissuto a sempre nuovi oggetti.

La familiarità con la normale connessione di rimandi [*Verweisungszusammenhang*], entro la quale io posso proseguire la mia esperienza concreta, è chiamata da Husserl *coscienza d'orizzonte* [*Horizontbewußtsein*], e lo spazio di gioco dell'esperienza possibile che viene in tal modo aperto, *orizzonte* [*Horizont*]. Husserl ha ripreso ed allargato il significato ordinario della parola "orizzonte". L'orizzonte è, in un senso complessivo, il mio campo visivo, l'ambito del mondo orientato intorno a me come punto centrale; esso si sposta con il mutamento della mia posizione. Come spazio di gioco delle mie possibilità d'esperienza, esso è qualcosa di soggettivo. Io, certo, trovo queste possibilità ma in modo tale che *io* sono colui che ne dispone; io ho la coscienza: "io posso...". Poiché sta in mio potere, ossia, è in mia "facoltà" di seguire la connessione di rimandi nella direzione da me desiderata, Husserl può caratterizzare la coscienza d'orizzonte come coscienza delle mie "possibilizzazioni" [*Vermöglichkeiten*].

Alla mia possibilizzazione però appartiene la coscienza di poter proseguire sempre di nuovo la tematizzazione di nuovi oggetti, la coscienza, cioè, di un infinito "e così via". In forza di questa coscienza noi abbiamo la già menzionata fiducia che il nostro vivere intenzionale non andrà mai a vuoto, anche quando singole "delusioni" annullano la validità d'essere di singoli oggetti. Nell'infinità della coscienza d'orizzonte, abbiamo così la convinzione di un ultimo orizzonte non cancellabile; si apre un *orizzonte per tutti gli orizzonti*: il mondo.

Con la determinazione del mondo come *orizzonte universale* [*Universalhorizont*], si concretizza la dottrina della tesi generale: così come ad un singolo oggetto appartengono i suoi modi di datità, la singola coscienza d'oggetto è collocata nella *credenza nel mondo* [*Weltglauben*]. L'oggetto, il di-contro verso cui sono orientati i miei atti, il polo della mia attenzione, è qualcosa di identico che permane rispetto alla molteplicità dei modi di datità, cioè dei mutevoli adombramenti in cui esso mi si può offrire. Corrispondentemente, il mondo è qualcosa di identicamente permanente rispetto ai singoli vissuti d'oggetto; la validità d'essere degli oggetti può essere confermata o revocata nella datità originaria, ma l'unico mondo resta una validità ultima.

L'atteggiamento naturale dell'uomo è la tesi generale, la credenza nel mondo. Questo rapporto con il mondo, in qual modo si lascia tradurre in un nuovo rapporto, di carattere filosofico? Husserl attira la nostra attenzione sul fatto che già l'analisi dell'apparire degli oggetti in modi di datità ha richiesto un certo contegno [*Haltung*]. Nei vissuti intenzionali che noi compiamo nell'atteggiamento naturale gli oggetti sono il nostro "*tema*". Noi siamo in certo modo consapevoli che gli oggetti possono apparire soltanto in modi di datità – oggetti di percezione, ad esempio, soltanto in "adombramenti" –; su questo apparire situativo-soggettivo, però, di norma non dirigiamo la nostra attenzione, e se ciò accade, accade soltanto sporadicamente. Quindi, l'apparire-in-modi-di-datità si attua in modo non tematico. Husserl dice: esso "*funge*" come il *medium* entro il quale ci riferiamo

all'oggetto che per noi vale come essente. In questo fungere, l'apparire situativo-soggettivo rimane in ombra, in favore del chiarore in cui si offre l'oggetto colto in quanto essente. La credenza nel mondo funge in modo altrettanto non tematico dei modi di datità. Ad interessarci tematicamente, quando seguiamo in una qualsiasi direzione la connessione di rimandi della coscienza d'orizzonte, sono sempre soltanto gli oggetti e l'ambito degli oggetti in cui noi ci imbattiamo; la fiducia che, nonostante singoli vissuti di delusione, il vivere intenzionale non vada completamente a vuoto, non è mai messa essa stessa a tema.

In questo modo, la coscienza intenzionale nell'atteggiamento naturale rimane – come dice Husserl – “presa” [*verschossen*, letteralmente: “esser cotta”, “innamorata”] dagli oggetti tematizzati. Essa vive “alla leggera” [*geradehin*, anche: “senza pensarci”, “ingenuamente”] – un'altra caratteristica espressione husserliana – nella dedizione agli oggetti colti come essenti. Il fenomenologo mette a tema della propria analisi il fungere dei modi di datità e dell'orizzonte mondano che nell'atteggiamento naturale rimane fondamentalmente non tematico. Con ciò però egli non attua più il vivere-nella-ingenuità. La direzione della sua attenzione e l'interesse per la validità d'essere degli oggetti si interrompono. Il “raggio visivo” del fenomenologo non mira più agli oggetti colti come essenti, bensì agli oggetti nel come del loro apparire non-tematico, e all'esser-inserito di questo apparire nella coscienza d'orizzonte. Il raggio visivo è così piegato all'indietro verso l'elemento soggettivo dell'attuazione dei modi di datità e della coscienza di rimando orizzontale. In breve: l'analisi fenomenologica ha il carattere della *riflessione*.

La riflessione si basa su un contegno [*Haltung*] che consiste in ciò: il fenomenologo si libera dal suo esser-preso [*Verschossensein*] dagli oggetti tematizzati. Anziché nuotare insieme nella corrente del vivere-ingenuamente, egli si solleva dalla corrente. Egli non attua più l'interesse per l'essere degli oggetti intesi, e diventa così “osservatore disinteressato”, “non partecipe”. Egli si tira fuori dalla relazione che ha luogo tra lui stesso, inteso come uomo vivente in modo naturale, e gli oggetti che appaiono a questo uomo come essenti. Egli pone la relazione “tra parentesi” e considera il vivere intenzionale, che ha luogo entro le parentesi, dall'esterno. Per usare un'immagine sportiva: la corsa del vivere ingenuamente, il cui scopo è pervenire, in sempre nuovi sprint intermedi, ad oggetti essenti, va avanti, ma per l'osservatore che sta riflettendo, essa è “neutralizzata”.

Nel vivere-ingenuamente la coscienza prende posizione rispetto all'essere degli oggetti che incontra; sin quando una validità d'essere non è cancellata, la coscienza afferma, dice di sì all'essere; se diventa non valida o in qualche modo problematica, la coscienza passa alla negazione o a qualche presa di posizione intermedia rispetto all'essere: la presa di posizione [che si esprime negli avverbii] “forse”, “verosimilmente” e simili. L'osservatore che riflette disinteressatamente deve astenersi da tutte queste prese di posizione. Egli le lascia come stanno, si tiene in sospenso; se infatti non lo facesse, rimarrebbe preso nell'essere degli oggetti e, così, non potrebbe apparirgli il non-tematico dell'atteggiamento naturale: i modi di datità e la coscienza d'orizzonte.

L'astenersi da qualsiasi presa di posizione, la *neutralità* rispetto a tutte le possibili modificazioni viene chiamata da Husserl “*epoché*”. La parola significa letteralmente: “smettere” il compimento [*Vollzug*] della presa di posizione rispetto all'essere. Il contegno dell'*epoché* è il nuovo contegno rispetto al mondo, grazie al quale la filosofia si distingue dall'atteggiamento naturale. La sua scoperta contiene la base della risposta alla domanda: in che modo il metodo fenomenologico può diventare filosofia, vale a dire, tematizzazione dell'intero puro e semplice? L'intero del mondo – mondo inteso come orizzonte degli orizzonti – è il puro e semplice non tematico per l'atteggiamento naturale. Proprio questo non tematico può diventare tematico mediante l'*epoché*, e soltanto mediante essa. In tal modo l'*epoché* rende possibile la trasformazione della fenomenologia da visione d'essenza in

un metodo *filosofico* rigorosamente privo di pregiudizi.

6. *La riduzione fenomenologica*

Le regioni d'essere, di cui la visione d'essenza porta alla luce le determinazioni eidetiche, sono – per dirla in termini tradizionali – specie e generi dell'ente. Quelle determinazioni che si riferiscono all'intero dell'ente in generale e, perciò, trascendono, oltrepassano le specie ed i generi, sono state chiamate dalla scolastica “trascendentali” [*transcendentalia*]. In quanto dottrina dei trascendentali, anche il pensiero prekantiano era *filosofia trascendentale*. Già soltanto per corrispondere a questa trascendentalità in senso prekantiano della filosofia, la fenomenologia non può limitarsi a rimanere dottrina essenziale di determinate regioni ontologiche e dei vissuti intenzionali corrispondenti. Kant diede al concetto “trascendentale” un nuovo significato caratterizzando in tal senso “tutte le conoscenze che non si occupano tanto degli oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti, in quanto questo deve essere possibile apriori”. La filosofia è perciò sapere universale poiché essa mette a tema l'ente in generale nel riferimento a priori del suo essere alla coscienza.

Nel capitolo intitolato “Considerazione fenomenologica fondamentale” nel primo volume delle *Idee*, Husserl pone la fenomenologia nel solco della tradizione della filosofia trascendentale inaugurata da Kant. Può fare questo perché l'indagine fenomenologica della correlazione corrisponde ad entrambe le definizioni kantiane: in base al suo contegno riflessivo dell'*epoché*, la fenomenologia considera gli oggetti nel come del loro apparire per la coscienza intenzionale; essa non si interroga direttamente intorno a questi oggetti, bensì intorno al loro “modo di conoscenza”. Inoltre, in quanto metodo della visione d'essenza, essa elabora l'elemento apriori in questo riferimento di coscienza. Ora, in che modo la *coscienza* è posta al centro dell'attenzione della fenomenologia, come, cioè, questa diventa filosofia trascendentale in senso kantiano?

È possibile una *epoché* che si limita alla neutralizzazione delle prese di posizione rispetto all'essere nei singoli vissuti intenzionali. Mediante una tale parziale astensione dalla credenza nell'essere, non emerge ancora il mondo come l'intero puro e semplice. Affinché il metodo fenomenologico diventi filosofia, l'*epoché* deve diventare *universale*. Essa non deve lasciare intatta nessuna presa di posizione d'essere. Nasce qui, però, un problema difficile: anche le asserzioni che il fenomenologo fa sull'apparire intenzionale di oggetti contengono una presa di posizione rispetto all'essere. Nel giudizio sull'apparire-in-modi-di-dati questi modi di dati vengono colti come essenti. Se la fenomenologia si astenesse anche da questa posizione d'essere, essa non potrebbe stabilire nulla. L'*epoché* finirebbe col rinunciare a qualsiasi pretesa conoscitiva e perciò alla filosofia come *scienza*: proprio questa funzione ebbe l'*epoché* nella scempi antica. La fenomenologia in quanto scienza ha bisogno di un ambito di affermazioni che rimanga sottratto all'*epoché*.

Le affermazioni della fenomenologia si riferiscono agli atti intenzionali della coscienza. Perciò l'ambito ricercato può essere soltanto la coscienza. Ma come si concilia il mantenimento della validità d'essere per la coscienza con la completezza dell'*epoché*? L'*epoché* universale è l'astensione dalla tesi generale dell'atteggiamento naturale: essa neutralizza la validità d'essere del *mondo*. Se l'essere della coscienza fosse dello stesso tipo dell'essere degli oggetti nel mondo a cui si riferisce la credenza naturale nel mondo, alla filosofia fenomenologica sarebbe impossibile attribuire un essere alla coscienza. L'essere della coscienza deve dunque essere di tipo fundamentalmente diverso da quello degli oggetti nel mondo. Questa tesi appare sconcertante perché, secondo la nostra convinzione

prefilosofica, la coscienza è insediata nell'uomo, e questo è una parte del mondo. Contro l'apparenza naturale, quindi, occorre dimostrare che la coscienza intenzionale non appartiene al mondo; nel suo modo d'essere, essa non è – come dice Husserl – “mondana”.

Contemporaneamente si pone un secondo compito. Se il mondo è l'intero puro e semplice, non c'è niente “accanto” ad esso o “al di fuori” di esso. L'intero puro e semplice [*das Ganze schlechthin*] è infatti quell'intero che è definito per il fatto che, rispetto ad esso, non c'è nessuna alterità, nessun ‘al di fuori’. Hegel lo chiamò “totalità” [*Totalität*]. È perciò escluso che la coscienza sia qualcosa “accanto” al mondo, qualcosa di “altro” rispetto al mondo; *essa deve cioè essere tutt'uno con il mondo*. Questa tesi si lascia concretizzare in senso fenomenologico solo in un modo: il mondo è l'intero di tutti gli oggetti che appaiono intenzionalmente. Nell'atteggiamento naturale, l'uomo distingue il sussistere obiettivo, l'essere in sé di questi oggetti dal loro apparire soggettivo-relativo, coscienziale, in modi di datità. L'essere in sé è la consistenza dell'oggetto, irrelativa al soggetto e non riferita alla coscienza, di cui l'uomo nell'atteggiamento naturale è convinto. Identità di mondo e coscienza può solo significare: l'esser-in-sé del mondo – contrariamente alla credenza d'essere dell'atteggiamento naturale – non è altro che il suo intenzionale apparire-per-la-coscienza.

Con questa tesi Husserl presenta la fenomenologia come una variante dell'idealismo moderno. Nella posizione idealistica sta la vera e propria differenza del contegno fenomenologico-filosofico dall'atteggiamento naturale. Questo, essendo fede non tematica nel mondo, ritiene che l'essere del mondo e degli oggetti in esso sia indipendente dal loro apparire coscienziale. La figura concreta di questa convinzione naturale è il rimanere non tematico dell'apparire. Quel che importa, per l'atteggiamento naturale, è soltanto l'esser-in-sé indipendente dalla coscienza ed irrelativo al soggetto, e non già l'esser-dato soggettivo-relativo. Questo è l'atteggiamento fondamentale del “vivere nell'ingenuità” [*Geradehin-Leben*]. Per contro, colui che indaga fenomenologicamente la correlazione riferisce quel presunto essere non soggettivo-relativo e non riferito alla coscienza all'apparire soggettivo-relativo. Ancora di più: egli *riconduce* quell'essere a questo apparire.

Husserl chiama questa riconduzione *riduzione fenomenologica*. Questa non è che la radicale universalizzazione dell'*epoché*. L'essere del mondo, privato della sua validità nell'*epoché* universale, si rivela come apparire-per-la-coscienza. Con questa riduzione, il metodo fenomenologico diventa trascendentale nel senso della tradizione istituita da Kant. Nell'indagine eidetica della correlazione, gli oggetti venivano certo considerati quanto al modo del loro apparire per la coscienza, ma poteva ancora rimanere indeciso che cosa ne fosse di questo essere. Soltanto ora l'essere degli oggetti viene spiegato *come* esser-consaputo-dalla-coscienza [*Bewußt-Sein*]. Poiché la riduzione fenomenologica viene compresa come *epoché* radicalmente universalizzata e conduce ad una posizione idealistica, Husserl la chiama, in una tarda annotazione al primo volume delle *Idee* ed in suoi appunti degli anni venti, *riduzione trascendentale-fenomenologica*.

I seguaci di Husserl di Monaco e Gottinga rifiutarono la fondazione dell'essere nell'attuazione soggettiva dell'apparire [*subjektiven Erscheinungsvollzug*], considerandola una ricaduta nel soggettivismo. Essi si limitarono a quella che Husserl aveva chiamato *riduzione eidetica*, ossia all'astrazione dai fatti in favore della universalità eidetica. Anche questa riduzione contiene una sorta di *epoché*, lascia cioè in sospeso l'assunzione dell'esser di fatto: gli stati di cose eidetici [*Wesensachverhalte*] sussistono indipendentemente dal sussistere o meno di determinati esempi di fatto. Per Husserl bisogna distinguere rigorosamente la riduzione eidetica da quella fenomenologica. Infatti, la riduzione fenomenologica è conseguenza dell'*epoché*, conseguenza, cioè, dell'astenersi da *qualsiasi* presa di posizione circa l'essere [*Seinsstellungnahme*], e tale atteggiamento io posso assumerlo anche nei riguardi di

vissuti fattuali senza interrogarmi circa le loro strutture eidetiche. La riduzione dell'oggettualità in generale alla mia coscienza, che porta questa ad apparire, è cosa del tutto diversa dalla riduzione dei fatti alla loro essenza.

I fenomenologi che criticarono Husserl ravvisarono nella riduzione trascendental-fenomenologica un impoverimento. Essi pensarono che il ritrarsi verso la coscienza separa la filosofia dalla pienezza dell'essere oggettuale; il nuovo inizio rivoluzionario costituito dal rivolgersi "alle cose stesse" [nelle *Ricerche logiche*], si era insterilito, secondo loro, in un ennesimo idealismo. Ma questa era però un'incomprensione del concetto di "riduzione". La riduzione fenomenologica non è una semplificazione "riduzionistica". Non partecipare alla credenza, propria dell'atteggiamento naturale, nell'indipendenza dalla coscienza dell'essere degli oggetti, non significa: non prestare più attenzione agli oggetti. All'opposto: solo grazie alla riflessione, il tenore [*Gebalt*] dell'oggetto si lascia analizzare senza restrizioni così come esso si offre alla coscienza, e soltanto per mezzo dell'*epoché* e della riduzione fenomenologica la riflessione si apre senza riserve all'analisi dei modi di datità originari. La fenomenologia trascendentale non astrae dal mondo a favore della coscienza, bensì il suo interesse sta proprio *nel* chiarimento dei fenomeni coscienziali del mondo. Al fenomenologo trascendentale, la coscienza interessa, in ultima analisi, soltanto quale luogo dell'apparire del mondo.

7. *L'itinerario verso la riduzione*

Dopo quel che si è detto, si pongono due compiti, se il metodo fenomenologico deve diventare filosofia. Husserl deve innanzitutto dimostrare che la coscienza intenzionale non è mondana, ovvero che ha un modo d'essere diverso da quello degli oggetti nel mondo. In secondo luogo, egli deve mettere effettivamente in atto la riduzione trascendental-fenomenologica, vale a dire, compiere in concreto un itinerario di pensiero nel quale emerga che il presunto esser-in-sé degli oggetti non sia altro che apparire soggettivo-relativo. Nel capitolo intitolato «Considerazione fenomenologica fondamentale» nel primo volume delle *Idee*, Husserl compie questo itinerario passando per la dimostrazione menzionata per prima. Husserl non era contento di questa dimostrazione. Perciò, sin dagli anni venti, si impegnò in una intensa meditazione per trovare un itinerario più convincente.

Se prescindiamo, al momento, dalla problematica dimostrazione della non mondanità della coscienza, l'idealismo fenomenologico è giustificato da Husserl nella «Considerazione fenomenologica fondamentale», con la seguente riflessione: propria della credenza d'essere [*Seinsglaube*] dell'atteggiamento naturale, è la convinzione circa l'indipendenza dalla coscienza dell'essere del mondo; gli oggetti nel mondo sussistono in modo non soggettivo-relativo; essi travalicano l'apparire-in-modi-di-datità e sono, perciò, "trascendenti". La vera e propria domanda fenomenologica suona, quindi: in che modo la coscienza intenzionale compie [*vollzieht*] questo vissuto di trascendenza [*Transzendenzerlebnis*] nella sua figura originaria? Come sorge originariamente la convinzione che gli oggetti ed il mondo sono "più" di ciò che è dato nell'apparire di volta in volta condizionato situativamente?

L'esempio-modello dell'esperienza d'oggetto è per Husserl la percezione di una cosa. Essa mostra: nell'attuazione degli attuali adombramenti, per esempio di questo tavolo qui, sono da me consapute a mo' di orizzonte le possibilizzazioni-capacità (*Vermöglichkeiten*) di un'ulteriore percezione. Gli attuali modi di datità – per esempio la veduta della parte davanti del tavolo –, per il loro stesso tenore di senso, mi rinviano ad esperienze potenziali,

nelle quali mi si darebbe qualcosa di più del tavolo; o, al di là del tavolo stesso, mi si darebbe in generale qualcosa di più del mondo. In tal senso, giungerebbe a darsi qualcosa di più del mondo in generale. In tal senso, ogni esperienza d'oggetto ha "motivazioni" che conducono al di là di esso. Decisiva è qui la *differenza tra ciò che è attualmente dato e ciò che è esperibile mediante attualizzazione di possibilità motivate*. È in ragione di questa differenza, che ogni oggetto viene saputo come qualcosa di essente, il cui essere non si risolve nei modi di datità di volta in volta attuati. Questo 'sovradipiù d'importo d'essere' è la trascendenza degli oggetti e del mondo originariamente esperita.

Questa trascendenza non ha quindi originariamente il senso di una totale mancanza di riferimento alla coscienza, significa bensì proprio il contrario: significa che il trascendente, certo, non è dato presentemente alla coscienza, e tuttavia è, per così dire, pronto in linea di principio per una traduzione in apparire attuale motivata dalla connessione di rinvio delle possibilizzazioni. Detto in breve: la figura originaria del vissuto di trascendenza [*Transzendenzerlebnis*] è l'esser inserita dell'esperienza d'oggetto nella coscienza d'orizzonte. La trascendenza dell'oggetto, certo, consiste originariamente in una attuale mancanza di riferimento alla coscienza, ma questo è solo il rovescio di un latente riferimento alla coscienza che può essere scoperto per il tramite della motivazione; e "riferimento alla coscienza" significa: apparire situativo-soggettivo. *Così ogni essere trascendente si dimostra di fatto come apparire.*

Questa dimostrazione è però affetta da una ambiguità: quel che gli oggetti trascendenti "travalicano", secondo questa spiegazione, è il legame del loro apparire alla situazione dei modi di datità di volta in volta attuali. La "trascendenza" di cui parla Husserl è il superamento del situativo esser-di-volta-in-volta. Senonché, Husserl intende l'apparire-in-modi-di datità non solo come situativo, ma anche come soggettivo. "Soggettivo" significa qui: insediato nella coscienza. Perciò Husserl deve al contempo interpretare la situazione di trascendenza [*Transzendenzsituation*] contemporaneamente come superamento della coscienza.

Una simile interpretazione presuppone però che la coscienza abbia già una sua consistenza propria prima di venir superata; solo ciò che è già qualcosa si lascia transcendere. Alla coscienza debbono dunque appartenere dei tratti che sono propri di essa prima del suo superamento. La coscienza ha innanzitutto a che fare con questi tratti "immanenti", il suo carattere fondamentale è l'intimo riferimento a se stessa, e la trascendenza consiste allora in ciò, che essa si riferisce a qualcosa d'altro dalla sua propria interiorità e, per tal via, cattura datità non-immanenti. In questo senso Husserl distingue gli oggetti *trascendenti* nel mondo dalle datità *immanenti* della coscienza. Con ciò, però, la dimostrazione mai sinora compiuta della non-mondanità della coscienza acquista un significato centrale per la riduzione: tale dimostrazione deve far comprendere in che cosa consista l'"immanenza" che viene superata attraverso la trascendenza degli oggetti mondani.

Nel capitolo intitolato «Considerazione fenomenologica fondamentale» nel primo volume delle *Idee*, Husserl chiarisce la non-mondanità della coscienza con un paragone. Egli sceglie, come esempio per oggetti-nel-mondo trascendenti, le cose spaziali materiali. In conformità all'apriori di correlazione universale, il modo d'essere delle cose si mostra nel modo in cui esso originariamente appare. Lo stesso vale per il modo d'essere della coscienza. La coscienza è la totalità dei vissuti intenzionali. Questi vissuti consistono concretamente nell'attuazione dei modi di datità nei quali gli oggetti appaiono alla coscienza. Nell'esempio della percezione di una cosa, questi sono gli *adombramenti* in cui la cosa giunge a datità. Questi adombramenti, che per l'atteggiamento naturale rimangono non tematici, li mettiamo a tema nella riflessione: nella riflessione, noi possiamo renderci intuitivamente presenti in modo originario gli adombramenti e, in questo senso,

“percepire” internamente la nostra coscienza. Attraverso il paragone della percezione esterna della cosa con la percezione riflessiva interna dei suoi adombramenti non tematici deve saltar fuori la differenza tra il modo d’essere della coscienza e quello degli oggetti mondani.

Dal paragone risulta: mentre la cosa giunge a datità soltanto attraverso adombramenti, questo non vale per l’adombramento percepito riflessivamente. I modi di datità attuati non tematicamente non sono dati nella riflessione mediante modi di datità non tematici. Essi appaiono alla coscienza riflettente non in modo soggettivo-*relativo* in adombramenti, bensì *assolutamente*. Nella riflessione, la coscienza è data a se stessa libera da adombramenti. *In conformità all’apriori di correlazione, il modo d’essere del dato corrisponde al suo modo di datità.* Perciò la coscienza ha un essere assoluto a differenza dell’essere soggettivo-relativo degli oggetti nel mondo.

Per chiarire l’assolutezza della coscienza, Husserl ricorre al classico dubbio metodico delle *Meditazioni* di Descartes. Io posso dubitare dell’essere di tutto quanto da me rappresentato, ma non dell’essere di me stesso, sin quando e nella misura in cui sto rappresentando. L’essere della capacità di rappresentare propria della coscienza è un residuo indubitabile che non può essere messo in questione nemmeno da un dubbio riguardante tutto. Similmente in Husserl: poiché gli oggetti mondani sono dati in modo soggettivo-relativo si può in ogni momento giungere alla cancellazione della loro validità d’essere. Relatività al soggetto significa possibilità di illusione. In linea di principio, a causa della nostra fallibilità sarebbe possibile dubitare che l’intera credenza nel mondo venga meno. Per contro, la validità d’essere della coscienza, a causa della sua assoluta datità, è incancellabile e come tale assoluta.

Anche se l’essere di tutto il mondo perdesse la sua validità e, in questo senso, il mondo per la coscienza venisse “annientato”, rimarrebbe qualcosa: l’assoluta coscienza come un “*residuo dell’annientamento del mondo*”. La riflessione fenomenologica si assicura di questo residuo. Guardando nell’interno della coscienza-assoluta, essa scopre i modi di datità come parti costitutive ad essa immanenti. Essi sono contenuti indubitabilmente come pezzi “*reali*” [“*reelle*”] nel flusso del vissuto intenzionale. Da ciò devono essere distinti gli oggetti nel mondo come il “*reale*” [“*Reale*”], che hanno un’esistenza trascendente non garantita al di là del flusso di vissuto immanente alla coscienza.

Il metodo della riduzione imbecca qui la via del tradizionale dualismo cartesiano di coscienza e “mondo esterno”. Questo non poteva soddisfare Husserl per più ragioni, delle quali ne menzioniamo tre: nasce innanzitutto una confusione tra i concetti di “immanente” e “trascendente”. In quanto l’essere trascendente del mondo viene ricondotto al suo apparire in modi di datità e questi sono immanenti, la trascendenza dell’essere oggettuale si svela come immanente. Ma che cosa si può ragionevolmente intendere con “trascendenza” se essa è “trascendenza immanente”?

In secondo luogo, questo paradosso di una coscienza che si supera e tuttavia resta in se stessa è in contrasto con lo spirito della indagine della correlazione. Col concetto husserliano di intenzionalità, la classica problematica dell’interno e dell’esterno rispetto alla coscienza dovrebbe essere in linea di principio superata. Essa invece ritorna perché Husserl sovrainterpreta il carattere soggettivo dei modi di datità. Questi sono indubbiamente soggettivi in quanto essi, a causa della loro naturale non tematicità, possono venir tratti alla luce soltanto attraverso riflessione. Per Husserl, però, essi sono ‘soggettivi’ anche nel senso che la loro attuazione [*Vollzug*] ha luogo soltanto nell’interiorità della coscienza. Ma questa è un’interpretazione unilaterale. Certo che i modi di datità sono il modo in cui la coscienza intenzionale attua i suoi vissuti, ma con ciò essi sono l’apparire-*di*-qualcosa, quindi modi del manifestarsi, dell’offrirsi dell’ente stesso. La loro peculiarità non si lascia pensare in modo

adeguato quando si pone la domanda, cartesianamente ispirata, se si debba collocarli nel mondo esterno o nel mondo interno. Essi vanno oltre questo dualismo; essi sono l'elemento intermedio [*das Zwischen*] che apre originariamente la dimensione dell'apparire intenzionale, nella quale coscienza e mondo si sono già incontrati prima della scissione soggetto-oggetto. Grazie alla sua non unilaterale risoluzione della scissione soggetto/oggetto nella comprensione della verità, Husserl aveva aperto porte del tutto inedite al pensiero del XX.

In terzo luogo, infine, la dimostrazione cartesiana della non mondanità della coscienza, nel primo volume delle *Idee*, sta anche in contrasto con il metodo della *epoché*. All'inizio della "Considerazione fenomenologica fondamentale", Husserl si distacca espressamente dal dubbio cartesiano. Anche Descartes, secondo Husserl, cercò una via per il superamento dell'atteggiamento naturale. Egli credette che questa via consistesse nel contrapporre metodicamente alle prese di posizione sull'essere naturali una negazione universale. Ma la negazione è un modo specifico del prendere posizione. L'atteggiamento naturale si può superare soltanto lasciando stare *qualsiasi* modificazione del prendere posizione, ovvero solo mediante l'*epoché*. Husserl revoca senza farlo vedere questa comprensione della sua critica a Descartes, quando prende in considerazione la possibilità che una illusione estrema [*scil.*: quella che Descartes ipotizza possa realizzarsi ad opera di un "genio maligno" che faccia di tutto per illudermi] possa mettere in dubbio la validità d'essere del mondo, spiegando così la coscienza non-mondana come un "residuo dell'annientamento del mondo". In questo modo, per Husserl, così come in linea di principio per Descartes, la coscienza diventa quel residuo dell'ente affermabile che si mantiene nella negazione del mondo.

Quando Husserl, molto tempo dopo, nelle *Meditazioni cartesiane*, si ricollegò di nuovo a Descartes, criticò il fatto che, in lui, la coscienza rimanesse ancora "una piccola particella di mondo". Fin quando la coscienza rimane ancora un pezzo di mondo, il cui essere viene affermato in atteggiamento naturale, essa non si distingue nel suo modo d'essere da oggetti non mondani. Questa obiezione investe anche la «Considerazione fenomenologica fondamentale».

Perciò, dopo il primo volume delle *Idee*, divenne per Husserl decisivo chiarire la concezione fenomenologica della coscienza. Negli anni venti, egli concepì un itinerario verso la riduzione, documentato, ad esempio, nella voce "Fenomenologia" da lui pubblicata nell'*Encyclopaedia Britannica* (1925). Tale itinerario è il primo stadio della fenomenologia trascendentale, nel quale la coscienza viene concepita ancora come mondana, cioè come psiche che mantiene la validità di un ente-nel-mondo. L'intero dell'ente viene già ridotto al come del suo apparire intenzionale, e tuttavia la fenomenologia rimane qui una scienza mondana prefilosofica, ancorata cioè alla credenza nel mondo. Essa non è altro che la psicologia non-empirica, ossia la scienza delle strutture d'essenza dei vissuti, conoscibili grazie alla riduzione eidetica, quali possono venir analizzati nella introspezione riflessiva grazie al contegno dell'*epoché*. Questa psicologia eidetico-introspettiva, secondo Husserl, svolge una duplice funzione. In primo luogo, essa fornisce la base apriori di ogni psicologia empirica (la psicologia puramente scientifico-naturale che oggi viene quasi esclusivamente praticata, convinta di poter procedere senza fondamento eidetico-introspettivo, Husserl la considera priva di basi e destinata quindi al fallimento). In secondo luogo, la psicologia fenomenologica rappresenta il primo stadio della fenomenologia trascendentale. Con quest'ultima, la psicologia fenomenologica condivide bensì l'intero contenuto, ma ancora all'interno della mondanità. Affinché questo nuovo tipo di fenomenologia si traduca in filosofia trascendentale, secondo Husserl, basta un "cambiamento di segno", grazie al quale la coscienza viene concepita, non più in senso

mondano, ma trascendentale.

In che cosa consiste questo “cambiamento di segno”? La coscienza [...] è il flusso dei vissuti intenzionali (perciò Husserl parla flusso-di-coscienza). In questo flusso, tutti i miei vissuti sono connessi in una unità. Di questa unità mi rendo conto designando i miei vissuti come “miei”. Che essi siano “miei” significa: appartengo a “me”, “io” sono il suo esecutore [*Vollzieher*]. Dunque, essendo io – come Husserl dice – “io-esecutore” [*Vollzugs-Ich*], anche: “io performante”, io sono il fondamento [*Grund*] per l'appartenenza reciproca di tutti i miei vissuti, cioè per l'unità della coscienza. Nei miei vissuti intenzionali, io sono orientato agli oggetti-nel-mondo, ma nella riflessione io posso rendere oggetto il mio proprio io. In questa oggettualizzazione [*Vergegenstaendlichung*], l'io appare di nuovo, nell'atteggiamento naturale, come qualcosa di essente nel mondo; l'oggettivazione [*Objektivierung*] è un mondanizzazione [*Verveltlichung*]: io mi comprendo sociologicamente come portatore di un ruolo (nella psicologia sperimentale come soggetto dell'esperimento, o altrimenti)

In ognuna di queste auto-oggettualizzazioni, però, qualcosa della mondanizzazione mi si sottrae: io stesso in quanto “io-esecutore”. In quanto esecutore [*Vollzieher*], infatti, io – l'io che esegue [*vollzieht*] di volta in volta il vissuto di oggettualizzazione – rimango, per dir così, sempre al di qua dell'oggettualizzazione. Inteso come io-esecutore, io sono un essere in linea di principio non mondano, sono – come dice Husserl – “io puro”. “Puro” significa qui: non recuperabile da nessuna oggettivazione mondanizzante. Concepire la coscienza non più mondanamente, ma trascendentalmente, significa: riflettere [*besinnen*, anche: “meditare su di sé” nel senso del latino *confessio*] sul puro io-esecutore. Perciò Husserl lo chiama anche “io trascendentale”. L'io trascendentale in noi non è nient'altro che l'io mondano. La riflessione fenomenologica, qui, non parla a favore di nessuna scissione dell'io. Essa ricorda soltanto che io sono, in ultima istanza, un essere che non si risolve in nessuna oggettivazione, e per ciò stesso, mantiene la propria libertà e responsabilità. Come che sia il modo in cui Husserl ha concepito metodicamente il “cambiamento di segno” nel passaggio dalla psicologia fenomenologica alla fenomenologia trascendentale, è chiaro ciò di cui qui in ultima analisi si tratta: si tratta di una riflessione-meditazione [*Besinnung*] su di me nella mia libera responsabilità.

Husserl non ha percorso concretamente l'itinerario verso la riduzione nella riflessione di metodo problematizzata per ultima. “Riduzione”, “riconduzione” dell'essere di oggetti e del mondo al suo apparire intenzionale può avere soltanto il senso di spiegare quell'essere a partire dall'apparire. Che per la coscienza determinati tipi di oggetto valgano come essenti in sé, deve essere reso comprensibile muovendo dall'apparire nei corrispondenti modi di datità. Con il trascendere in modo motivato le originarie datità situativo-soggettive, la coscienza si costruisce la base d'essere del mondo con i suoi ambiti oggettuali eideticamente distinguibili. Questa costruzione del mondo da attuazioni di trascendenza [*Transzendenzvollzuege*] motivate della coscienza, Husserl la chiama “costituzione” [*Konstitution*]. Il vero e proprio compito della indagine della correlazione [*Korrelationsforschung*] nella fenomenologia trascendentale consiste nell'analizzare la costituzione dei diversi ambiti oggettuali [...].

In quanto metodo della riduzione eidetica e fenomenologico-trascendentale, la fenomenologia è divenuta una dei pochi progetti sistematici nella filosofia del XX secolo. Nonostante la sua problematicità, a cui si è infine fatto allusione, questo progetto costituisce l'anello essenziale tra filosofia trascendentale classica tedesca e i nuovi approcci caratteristici del XX secolo, come esistenzialismo, pensiero dell'essere, ermeneutica, teoria della scienza, analisi del linguaggio, con ciascuno dei quali ha un tratto in comune. Conviene dunque seguire la via percorsa dalla fenomenologia di Husserl intesa come

metodo, per poter “ricostruire” in modo sistematico il passaggio dall’epoca dell’idealismo alla nostra epoca. Solo in questo modo è possibile valutare, in un modo che sia in qualche modo cogente, profondità e portata dei tentativi della filosofia presente. Sotto altro profilo, lo studio dei testi husserliani è stimolante perché l’indagine di correlazione, che vi viene svolta con concrete analisi, arricchisce di molti dettagli la nostra comprensione filosofica dell’esperienza umana del mondo [...]

Capitolo II

Fenomenologia della Lebenswelt [mondo-della-vita]

8. Il problema della costituzione

[...] Né in Husserl, né negli altri grandi fenomenologi – Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, per citare solo i più significativi – la fenomenologia è rimasta un puro e semplice metodo; essa è diventata filosofia, ovvero – secondo l’antica definizione di Aristotele – interrogazione riguardo a tutto ciò che è in relazione al suo essere. In Husserl, la fenomenologia in quanto filosofia si configura come analisi costitutiva (*Konstitutionsanalyse*); l’“essere” assume il carattere dell’oggettualità costituita nella coscienza [...]

Per dirla con la formula più semplice, tutte le analisi costitutive servono alla spiegazione del modo in cui il mondo appare all’uomo; il tema fondamentale della ricerca costitutiva (*Konstitutionsforschung*) è il mondo in quanto manifestazione [*Erscheinung*, “apparizione”], in quanto “fenomeno” (“*Phänomen*”). L’evoluzione del suo pensiero condusse il tardo Husserl a determinare il mondo manifestantesi [*die erscheinende Welt*] come mondo-della-vita [*Lebenswelt*]. La “*Lebenswelt*” non è altro che il “mondo”, di cui sempre si era trattato nel pensiero costitutivo [*Konstitutionsdenken*] husserliano, allargato, però, nel suo senso.

[...]

Con le sue analisi costitutive, Husserl offre la dimostrazione concreta della posizione idealistica a cui la sua fenomenologia mette capo. Nell’*atteggiamento naturale* – il contegno dell’uomo prima di far ingresso nella filosofia fenomenologica – il mondo e gli oggetti valgono come qualcosa di *oggettivo*, di in sé essente, come qualcosa, cioè, che sussiste da sé, senza relazione alla coscienza. Da questo essere del mondo oggettuale, inteso come non-relativo al soggetto, viene distinto il suo esser dato per la coscienza umana, il suo “apparire” “relativo al soggetto”. L’idealismo fenomenologico di Husserl riconduce l’essere del mondo, presuntivamente indipendente dalla coscienza, al suo apparire coscienziale. Questa “*riduzione*”, Husserl non la giustifica riprendendo qualche argomento generale già noto nella storia della filosofia moderna. Al contrario egli procede in dettagliate analisi mostrando in quale modo, nei diversi tipi di oggettualità, la coscienza umana perviene alla convinzione del sussistere in sé delle rispettive regioni d’essere.

L’“apparire” degli oggetti, a ben vedere, si compie nel modo seguente. Ogni oggetto, certo, è saputo da me come qualcosa di identico – ossia, come *un* oggetto –, ma esso mi si offre in una molteplicità di modi del suo esser dato, che variano a seconda della situazione. Se nella coscienza si desse soltanto la successione di questi *modi di datità* soggettivo-relativi, non ci apparirebbe nessun mondo di oggetti che permangono identicamente, del cui sussistere in sé noi, nell’*atteggiamento naturale*, siamo convinti in modo del tutto ovvio. Che gli oggetti sussistano “in sé”, significa: essi sono qualcosa di più di ciò che è di volta in volta dato nella contingenza situativa relativa al soggetto. L’oggetto, lo incontro come qualcosa che ha sussistenza al di là della molteplicità dei modi di datità contingenti e che, in questo senso, *trascende* i modi di datità contingenti. Ora, questo modo di cogliere oggetti in quanto trascendenti deve avere una ragione: esso può essere motivato soltanto dall’apparire soggettivo-relativo. Compito generale della ricerca costitutiva (*Konstitutionsforschung*) è l’analisi di questa *motivazione* nei diversi tipi di oggettualità.

L'interesse dell'uomo nell'atteggiamento naturale è diretto agli oggetti. Ai modi di datità, grazie ai quali soltanto gli oggetti possono apparire, non viene prestata attenzione. Per lo più essi non vengono posti a tema, o, quand'anche ciò accada, solo sporadicamente. Per trarli alla luce dalla condizione di occultamento propria del loro rimanere non tematici, occorre una peculiare riflessione fenomenologica, del cui *metodo* ci siamo occupati nel primo capitolo. Questa riflessione mostra che tutti i modi di datità si lasciano suddividere in due grandi gruppi: un oggetto mi può esser dato in modo tale che io abbia la coscienza di un esser-rimandato ed esser assegnato ad altri possibili modi di datità, in cui l'oggetto mi sarebbe presente in prossimità intuitiva. Oppure, l'oggetto mi appare in tale prossimità intuitiva, che Husserl chiama *originarietà*. Tutte le rappresentazioni senza prossimità intuitiva, ossia vaghe, in qualche modo coprenti o deformanti, indeterminate, più o meno vuote di contenuto, avendo un contenuto d'esperienza che non soddisfa la coscienza, hanno la tendenza a "*riempirsi*" ["erfüllen"] nei *modi di datità originari* dell'oggetto ad esse corrispondente. Al contempo, già a partire dal contenuto d'esperienza attuale, sono predelineate delle possibilità, realizzando le quali la coscienza può giungere al riempimento [*Erfüllung*, "soddisfacimento"]. La coscienza è, secondo Husserl, *intenzionale*, ossia, diretta ad oggetti. Indissociabile da questo "esser-diretta a..." è l'intenzione al riempimento [*Intention auf Erfüllung*]; infatti, soltanto i vissuti originariamente riempienti procurano originariamente alla coscienza degli oggetti dotati di un determinato contenuto materiale. Senza possibilità di riempimento, non avrebbe luogo alcuna coscienza d'oggetto.

Le analisi della costituzione devono perciò prendere avvio dai modi di datità che danno alla coscienza motivo di lasciarsi venire incontro degli oggetti. La fenomenologia descrive come la coscienza "faccia sì che" si costruisca dinanzi ad essa un complesso di oggetti che le appaiono come in sé essenti. La prestazione costruttiva della coscienza, resa visibile dall'analisi costitutiva, è chiamata da Husserl – con una espressione ripresa dal neokantismo – "*costituzione*". L'analisi costitutiva scopre in che modo il compimento (*Vollzug*) di modi di datità originari dia motivo alla coscienza di *trascendere* la contingenza situativa di questi modi di datità in direzione di determinati tipi di oggettualità, giungendo, in tal modo, alla convinzione d'essere (alla fede nel mondo [*Weltglauben*]). Husserl chiama la propria fenomenologia *filosofia trascendentale* anche perché essa è analisi costitutiva di questo trascendimento.

L'analisi costitutiva si riferisce volta a volta ad un determinato ambito oggettuale. Essa mostra in che modo l'essere di oggetti di un determinato tipo, o un genere di essente, nasca in corrispondenti operazioni di coscienza. Il "filo conduttore" dell'analisi è formato dalle strutture d'essenza generali di tali ambiti oggettuali, ossia, ad esempio, degli oggetti di percezione, dei numeri, dei significati verbali, delle norme giuridiche, dei valori etici o estetici ecc. Le strutture d'essenza vengono riconosciute mediante la "*riduzione eidetica*", per mezzo della quale facciamo astrazione dai fatti, per guardare soltanto alle loro determinazioni generali.

Per non rimanere ad un insieme non sistematico di singole analisi, nel secondo volume delle *Idee* (pubblicato postumo), Husserl ha suddiviso l'ente in tre regioni: la natura materiale delle cose nello spazio, la natura animata (provvista di anima), il mondo spirituale-personale. Le rispettive determinazioni fondamentali del loro essere sono state svolte in teorie mediante le quali viene determinato l'essere dei rispettivi ambiti oggettuali. Queste "ontologie regionali" contengono al contempo i presupposti apriori che consentono di delimitare reciprocamente gli ambiti delle scienze positive.

La ricerca costitutiva pone un vasto insieme di compiti, il cui ordine risulta dalla concezione secondo la quale tutti i tipi di vissuti intenzionali sono rinviati l'uno all'altro grazie alla loro relazione all'originarietà. In ogni coscienza, nella misura in cui ad essa

manca ancora la prossimità alla cosa, sta un rinvio preliminare ad una futura o possibile originarietà. Ma c'è di più: la coscienza, nella misura in cui essa ha già raggiunto la prossimità alla cosa, si alimenta di una originarietà già vissuta. A partire dal suo contenuto cosale, essa rinvia all'indietro ad altri vissuti intenzionali, senza dei quali essa non sarebbe possibile. In tal senso, ogni vissuto è “fondato” [fundiert] in altri vissuti. Questa concezione della *fondazione* [Fundierung] divenne decisiva per l'ordinamento sistematico della analisi costitutive husserliane, e acquisì un significato metodico centrale nell'intero movimento fenomenologico.

Il pensiero della fondazione condusse Husserl all'idea che la percezione di cose nello spazio può essere visto come l'esempio originario e la base del vivere intenzionale, giacché esso è presupposto anche in altri modi di vissuto. Comunque, cioè, io mi comporto attivamente (nel sentimento, nella volontà, nella prassi) verso qualcosa che mi viene incontro, io comunque presuppongo la sua esistenza. L'utilizzo di uno strumento qualsiasi, o anche l'amore per un altro essere umano, sarebbero per me impossibile senza l'esperienza che, quel che mi appare utilizzabile o degno di amore, in generale è sussistente [*vorhanden*, anche: “semplicemente presente”, “alla mano”]. Ma è anzitutto la percezione sensibile, a procurarmi una tale certezza d'esistenza. Tra la percezione sensibile e i restanti vissuti intenzionali c'è dunque una “rapporto di fondazione” asimmetrico: i restanti vissuti intenzionali non sono possibili senza percezione, laddove è possibile il contrario. Per questa ragione, al contempo, tra le regioni d'essere trattate nel secondo volume delle *Idee*, assurge ad ambito oggettuale fondamentali quella i cui oggetti sono dati nella percezione sensibile, ossia la natura materiale.

Il pensiero articolato secondo “*rapporti di fondazione*” conduce così all'idea che il mondo vissuto intenzionalmente si costruisce in certo modo a strati [...]. In Husserl, la percezione intesa come accertamento di ciò che sussiste [*Vorhandenseins*] e l'oggettuale in essa dato formano lo strato portante nella costruzione dell'esperienza del mondo. Questa intera teoria è stata decisamente contraddetta più tardi da Heidegger in *Essere e tempo* (con la sua analisi della prassi umana quotidiana, in cui ciò che è semplicemente presente [*das Vorhandene*] è, a differenza dell'utilizzabile [*das Zubandene*], una datità secondaria) e da Scheler (con la sua analisi dei rapporti di amore e di simpatia).

La percezione è per Husserl certamente il vissuto fondamentale nella costituzione del mondo reale. Ma ciò non significa che essa non sia a sua volta fondata in vissuti intenzionali soggiacenti. Anche in questi vissuti la coscienza costituisce già oggettualità, benché non ancora le cose materiali nello spazio, né le regioni “più alte in grado” del mondo vivente e personale [...]

9. *La percezione come modello di costituzione*

Il fatto che la sequenza graduale della fondazione non cominci dalla percezione sensibile, non impedisce a Husserl di ravvisare in questa il caso esemplare di coscienza in generale. Il motivo di ciò è la sua concezione dell'originarietà. A modi di datità originari sono legati non soltanto i vissuti intenzionali che divengono oggetto di conoscenza fenomenologica. Anche la conoscenza fenomenologica stessa è una forma di vivere intenzionale e, per ciò stesso, rinviata e assegnata all'originarietà. L'esser dato originario nel conoscere filosofico è detto da Husserl *evidenza*. Il suo carattere è l'*intuizione*, nella quale colgo gli oggetti, o determinati stati di cose essenziali, in una considerazione disinteressata, imparziale, non partecipe. Ciò si trasferisce surrettiziamente alla comprensione husserliana dell'originarietà in generale. “Originarietà” significa, per Husserl, “esser-dato

intuitivamente”. Senonché, il vissuto intenzionale in cui noi compiamo delle intuizioni originariamente ed in senso letterale, è la percezione ottica di una cosa. Per questa ragione, Husserl deriva da questo caso esemplare le determinazioni che per lui diventano allora, direttamente o indirettamente, decisive per tutte le analisi costitutive [...]

La percezione è intuizione nella misura in cui la cosa si mostra nel presente del qui ed ora. Intuizione significa per Husserl aver-presente, “presentazione” (*Gegenwärtigung*), in quanto distinto dalle diverse possibilità di “ri-presentazione” (*Ver-gegenwärtigung*), come ad esempio il ricordo o le rappresentazioni immaginative. Nell’aver-presente intuitivo colpisce però il fatto che la cosa non mi è affatto presente sotto ogni aspetto. È stata propriamente questa osservazione, a suscitare sempre di nuovo la meraviglia di Husserl e ad improntare in qualche modo tutte le sue analisi costitutive concrete. L’aspetto sorprendente di quell’osservazione è propriamente questo: la cosa – ad esempio questo tavolo – mi offre ora soltanto il lato anteriore, mentre il suo lato posteriore ed altri aspetti rimangono per me presentemente nascosti; ciò nonostante sono cosciente “della cosa”, ossia dell’oggetto di percezione, in quanto intero.

L’*unica* intuizione in cui mi si dà l’*unica* cosa, contiene quindi, a ben osservarla, una molteplicità di modi di datità che, nel caso della cosa percettiva, Husserl chiama “*adombramenti*” (*Abschattungen*). Tra gli adombramenti, alcuni – quelli compiuti attualmente – mi mostrano la cosa intuitivamente, mentre altri sono da me saputi in quanto possibilità che io *posso* trasformare in intuizioni effettivamente reali. Io dispongo di queste possibilità come qualcosa che sta in mio potere; per questa ragione Husserl le chiama “*possibilizzazioni-capacità*” (*Vermöglichkeiten*). Gli adombramenti attuali rinviano, in ragione del loro stesso senso intenzionale, a delle possibilizzazioni: ad esempio, al lato anteriore appartiene un lato posteriore. Lo spazio di gioco del percepibile, che mi apre la connessione di rimandi delle possibilizzazioni, è chiamato da Husserl *orizzonte*.

È chiaro che soltanto facendo preventivamente riferimento a possibilizzazioni date a mo’ di orizzonte, io posso dire che percepisco “la cosa” – ad esempio questo tavolo –. Qui però la mia attenzione si dirige alla cosa, non già alle possibilizzazioni in quanto modi di datità potenziali. Questi rimangono *non tematici*, mentre il mio tema è l’oggetto. La mia esperienza percettiva prosegue oltre per via del fatto che io afferro delle possibilizzazioni non tematiche e, in questo modo, vengo a conoscere ulteriori determinazioni della cosa tematica (l’“orizzonte interno”) o anche altri oggetti e contesti d’oggetti (l’“orizzonte esterno”). Il punto essenziale è questo: l’intuizione della cosa è in sé sempre una *anticipazione* di modi di datità disponibili a mo’ di orizzonte, ossia attualmente non intuitivi.

Solo mediante questa anticipazione, sono cosciente della cosa come qualcosa il cui essere *trascende* la datità di volta in volta tematica, e, in questo senso, possiede consistenza *oggettiva*. L’analisi costitutiva deve spiegare l’apprensione degli oggetti come in sé essenti. Per questo motivo, Husserl deve prestare particolare attenzione a quei momenti che sono in gioco in ogni anticipazione. Egli li ha distinti e fissati terminologicamente nell’opera metodica fondamentale della fenomenologia, il primo volume delle *Idee*.

La base di partenza per le anticipazioni è formata dagli adombramenti attuali e compiuti in modo non tematico. Che essi siano non tematici significa che non mi si contrappongono come degli oggetti. Dal fatto che non mi stanno di fronte come oggetti, Husserl tira la seguente, problematica conseguenza: essi devono essere qualcosa che sta nell’interiorità dei miei compimenti soggettivi. Quando, ad esempio, la cosa mi appare con il colore “marrone”, questo colore appartiene alla cosa come qualcosa di oggettuale; ma, a fondamento di questo esser-dato oggettuale, c’è “in” me, quale momento “effettivo” (“*reeles*”) della mia coscienza, una sensazione-di-marrone non oggettuale.

Inizialmente, Husserl aveva chiamato “dati” siffatti contenuti sensoriali. Li aveva

cioè considerati come datità interne che sorgono nella coscienza da impressioni, cioè dagli stimoli esterni a cui sono sottoposti gli organi di senso. Dietro questa concezione sta la tradizione della gnoseologia sensualistica, risalente all'empirismo inglese. Il concetto di “*dati di sensazione*” è però fuorviante, anche per il semplice fatto che suggerisce che si tratti di qualcosa come oggetti interni. Ma, essendo parte integrante di modi datità non tematici, i dati di sensazione non sono niente di oggettuale. Vedremo che anche altre risonanze sensualistiche sono presenti in Husserl.

Le sensazioni, intese come “momenti” effettivi (*reelle*) della coscienza, non sono ancora, in sé considerate, riferite a qualcosa di oggettuale. Esse hanno un contenuto non oggettuale, ma tale contenuto “funge” in modo non tematico come base grazie alla quale la coscienza può dirigersi agli oggetti. Solo grazie all'aver-sensazioni diviene accessibile, per la coscienza percettiva, il regno dei colori, dei gusti, delle figure, dei profumi del mondo oggettuale. Nell'aver-sensazioni è dunque presente il materiale per l'apparire del mondo. Ma questo materiale – Husserl adopera la corrispondente espressione greca *hylé* – deve prima esser messo al servizio dell'apparire alla coscienza di proprietà e rapporti di oggetti determinati. Perché ciò accada, occorre che la molteplicità dei contenuti sensoriali venga oggettivata e *appresa* in quanto appartenente all'unità di un oggetto. Ciò che è avvertito con i sensi viene interpretato o *appercepito* in modo tale che in esso “si presenti” (*sich darstellt*, “si esponga”) ciò che è oggettuale. Questa “messa in forma” (*Formung*) o “animazione” (*Beseelung*) dei contenuti di apprensione primari è chiamata da Husserl (con una libera variazione di un vocabolo che nella lingua greca antica designava l'atto del notare o apprendere) *noesis*. L'oggetto percepito è costituito mediante la messa in forma noetica della *hylé* nell'appercezione.

Lo spunto per l'appercezione è offerto dal contenuto di sensazione attuale. Grazie però all'appercezione, la coscienza va al di là del contenuto di sensazione e lascia apparire in esso “la cosa”. La coscienza anticipa così la possibilità di fare esperienza della cosa come un intero. Nel contenuto di sensazione dato attualmente la cosa non si presenta mai in tutti gli aspetti che essa mi potrebbe offrire. La cosa si mostra soltanto in una prospettiva unilaterale (intendendo qui il concetto di “*prospettiva*” in senso ampio, non limitato alla coscienza spaziale). Ognuna di tali prospettive, ognuno di questi adombramenti rinvia, per il fatto stesso di essere unilaterale, ad altri adombramenti che io non sto compiendo, ma di cui sono consapevole in quanto possibilità con-presenti (*mit-gegenwärtige Möglichkeiten*). Nell'intuizione del lato anteriore di una casa è per me con-presente il lato posteriore che potrei anche vedere. Questa aver-con-presente nella presentazione è chiamato da Husserl *appresentazione*.

Nelle appresentazioni sono disponibili per la coscienza le possibilizzazioni di ulteriori esperienze. L'appresentazione apre quindi spazi di gioco per la possibilizzazione; apre cioè orizzonti. L'appercezione, appartenendo ad essa delle appresentazioni, istituisce orizzonti per la coscienza. La costituzione di un oggetto mediante appercezione, non soltanto porta a datità per la coscienza il rispettivo oggetto, lascia bensì nascere un orizzonte. La costituzione è formatrice di orizzonti.

Poiché l'oggetto è incluso in un orizzonte, esso contiene sempre per la coscienza una eccedenza di contenuto di senso rispetto ai modi di datità in cui l'oggetto appare ad essa attualmente. Grazie a questa eccedenza, motivata mediante le appresentazioni nella appercezione, l'oggetto è incontrato dalla coscienza nell'atteggiamento naturale come in sé sussistente, come trascendente. Il fenomenologo, essendo osservatore che riflette disinteressatamente, non compie l'apprensione di trascendenza (*Transzendenzfassung*). Ciò non vuol dire che la neghi; egli si astiene da qualsiasi presa di posizione rispetto all'essere. Egli considera l'oggetto puramente per come esso appare alla coscienza percettiva in modi

di datità. L' "oggetto nel come del suo apparire intenzionale" così inteso – a differenza dell'oggetto quale è incontrato dalla coscienza naturale, non riflettente – è chiamato da Husserl, con un termine corrispondente a *noesis*, *noema*.

Il concetto di *noema* può però avere un duplice significato. L'appercezione consiste in ciò, che la molteplicità iletica viene raccolta in direzione di un *unico* oggetto e collegata ad esso. Husserl chiama questa operazione di unificazione con il termine kantiano *synthesi*. In quanto punto focale dell'unificazione di molti modi di datità, il noema non è più un 'di contro' puntuale (*ein punktuelles Gegenüber*), un polo in cui la coscienza raccoglie ed unifica la sua propria molteplicità. L'oggetto inteso in questo senso è chiamato da Husserl "nocciolo noematico". Il nocciolo noematico è l'oggetto inteso quale semplice portatore delle sue determinazioni e proprietà, una volta che si faccia astrazione da queste stesse. All'oggetto nel senso pieno della parola appartengono però tutte le sue determinazioni, quali appaiono alla coscienza mediante la molteplicità dei modi di datità. Il "nocciolo" preso *assieme* all'intero ambito di determinazioni è chiamato da Husserl "*sensu noematico*". È questo, propriamente, il concreto oggetto-nel-come-del-suo-apparire-intenzionale. Ed è esso, a giungere a datità per la coscienza mediante l'operazione di costituzione. Per questo motivo Husserl chiama la costituzione anche *donazione di senso* (*Sinngebung*, "conferimento di senso") o "istituzione di senso" (*Sinnstiftung*).

La donazione di senso è appercezione; la coscienza interpreta e "anima" un qualche contenuto primario, che essa ha già a disposizione, in modo tale da giungere alla convinzione che in quei contenuti primari si annunciano un oggetto oggettivamente essente. Intesa come una tale elaborazione della molteplicità iletica, la costituzione è "operazione" (*Leistung*). Con questa operazione, la coscienza trascende se stessa. La coscienza va oltre i suoi momenti "effettivi" (*reellen*) (ossia, la *hylé* e le attuazioni appercettive) in direzione degli oggetti "reali" (*realen*) che essa incontra come *noema*.

10. Gradi preliminari della percezione

La concezione della costituzione appena schizzata contiene una duplice distinzione: da un lato, la distinzione tra datità effettive (*reellen*), immanenti alla coscienza, e datità reali (*realen*), trascendenti rispetto alla coscienza; dall'altro, quella tra contenuti di apprensione (*hylé*) e apprensione (appercezione). Con la prima distinzione fa capolino nel pensiero di Husserl il dualismo risalente a Cartesio tra mondo interno della coscienza e mondo esterno, distinzione che nella fenomenologia non dovrebbe comparire. Con la fondamentale scoperta husserliana della dimensione intermedia dell'apparire-in-modi-di-datità, questo dualismo cartesiano è già in linea di principio superato. La già menzionata interpretazione sensualistica dell'avere-sensazioni, con la sua distinzione tra contenuto di apprensione e apprensione, la quale suppone il dualismo cartesiano, non è fenomenologicamente giustificabile. Senonché, nella tarda "fenomenologia genetica" husserliana, di cui parleremo ancora, la detta distinzione riceve un nuovo senso non cartesiano. Vero è che Husserl ebbe un atteggiamento auto-critico rispetto al proprio cartesianismo, ma non fu sempre coerente nell'autocritica. Fu così che egli, lungo il corso degli anni, ebbe una posizione ambivalente rispetto allo schema della costituzione 'apprensione-contenuto di apprensione'. Alle volte, sembra che egli semplicemente lo rigettò a causa del suo presupposto cartesiano. Poi però lavora in modo da rimanere ampiamente dipendente da quella tradizione gnoseologica.

Per quanto riguarda la concezione sensualistica dell'avere-sensazioni, il tardo Husserl se ne è chiaramente distaccato, soprattutto con la sua dottrina della *cinestesi*. L'ambito elementare del vissuto, l'avere-sensazioni, valeva tradizionalmente come una sfera

della *passività*. Le impressioni dei sensi, le *impressions* della tradizione empirista inglese, ci arrivano senza che facciamo nulla. Essendo qualcosa di recepito in modo puramente passivo, esse costituiscono – così Husserl aveva pensato sul presupposto cartesiano – un materiale immanente alla coscienza che non sta ancora in rapporto con il mondo trascendente. L'attribuzione alla *hyle* di una inerenza al mondo, il rapporto della coscienza con il mondo, doveva perciò venir istituito dalla attività della appercezione. Per sottrarsi al non fenomenologico dualismo di Cartesio, Husserl ha dovuto sciogliere questa dicotomia tra pre-datità puramente passive ed attività applicate su di esse, e dimostrare che l'aver-sensazioni ha già carattere mondano, perché contiene già sempre un esser-attivo, una elementare attività.

Nell'aver-sensazioni, la coscienza non è una pura e semplice stazione di ricezione puramente passiva. Se io rifletto sul mio proprio aver-sensazioni, io vedo che posso avere le impressioni sensibili soltanto se mi attivo corporeamente. Per portare a datità determinati aspetti di colore, figura, temperatura, peso ecc. del mio ambiente oggettuale circostante, devo corrispondentemente muovere i miei occhi, la mia testa, le mie mani ecc. Il percepire senziente (in greco, "percezione" si dice *aisthesis*) e i movimenti corporei da me compiuti ("movimento", in greco si dice *kinesis*), formano qui una unità inscindibile. Questa unità è appunto espressa dal concetto di "cinestesi" che Husserl riprendeva dalla letteratura psicologica a lui contemporanea dando ad essa un significato centrale nella sua teoria della percezione.

Che l'aver-sensazioni si svolge cinesteticamente non fu notato nella tradizione perché le cinestesi appartengono ai modi di datità, e quindi rimangono attuazioni non tematiche. Esse divengono visibili soltanto grazie alla riflessione fenomenologica orientata verso l'interno. Anche l'idea che le sensazioni vengono causate da impressioni esterne poté nascere soltanto perché non le si considerò con la visione dall'interno propria della riflessione. Per questo motivo esse apparvero come effetti causati da stimoli esterni. Di un tale rapporto causa-effetto non si mostra nulla se io descrivo l'aver-sensazioni semplicemente così come esso mi si offre alla riflessione.

Si potrebbe pensare che la tradizione sensualistica avrebbe comunque ragione perché i movimenti cinestetici decorrono in modo meccanico, senza che io faccia qualcosa. Questo è vero per il caso normale. Per lo più le cinestesi vengono compiute senza farci caso, in modo abitudinario. Ma in casi in cui interviene un disturbo o una inibizione del movimento percettivo, divengo consapevole della mia capacità (*Vermöglichkeit*) di determinarlo attivamente. Questa teoria della cinestesi è soltanto l'esempio più significativo di un genere di indagini psicologico-fenomenologiche nella sfera del corpo-proprio (*Leiblichkeit*, "corpo vivo") resa accessibile dalla analisi costitutiva di Husserl grazie alla scoperta della dimensione attiva nella passività. In questo campo, è stata la *Fenomenologia della percezione* di Maurice Merleau-Ponty a svolgere le osservazioni più ricche.

La coscienza cinestetica è solo una delle operazioni costitutive che la coscienza deve aver già compiuto se la percezione deve avere in generale luogo. Husserl si interroga, al pari di Kant nella sua filosofia trascendentale, circa le condizioni di possibilità dell'esperienza, e analogamente a Kant si imbatte nella coscienza dello spazio e dell'inserimento delle cose percepite in una connessione causale che le collega. Al di là di ciò, però, Husserl ha scoperto altri strati fondativi, da Kant non visti o soltanto accennati, che sono tutti accessibili alla analisi fenomenologica.

Un gradino preliminare particolarmente caratteristico della percezioni, strettamente connesso con le cinestesi è, in Husserl, la costituzione dei "campi di senso" (*Sinnfelder*). Se l'aver-sensazioni fosse soltanto ricezione del tutto passiva di impressioni, sarebbe ovvio assumere, con la tradizione sensualistica, che le impressioni avvertite siano dati singoli, in sé

semplici, quasi dei ‘fiocchi’ di sensazione che nevicano nella coscienza. La sensazione darebbe quindi una immagine a puntini del mondo [come accade nella cosiddetta pittura “puntinista”]. Macchie intense, unità prive di superficie che solo mediante la appercezione vengono apprese oggettualmente in quanto superfici. Poiché però l’attuazione passiva dell’aver-sensazioni è sin dall’inizio imbevuta di attività, a ciò deve corrispondere anche il contenuto che si forma nell’attuazione della sensazione. Come ha mostrato l’attività della appercezione nella percezione della cosa, attività significa sintesi, com-prensione di una molteplicità in una unità. Così, nell’aver-sensazioni appaiono sin dall’inizio campi e figure; Husserl li chiama “configurazioni”. Al vedere, ad esempio, prima che intervenga l’appercezione di singole cose con le loro molteplici qualità e rapporti reciproci, si mostrano già dei complessi cromatici con determinati contorni. Con la sua autocritica antisensualistica Husserl ha percorso una via analoga a quella compiuta da Cézanne nella pittura, che trasformò il *puntinismo* impressionistico in una nuova esperienza di figure cromatiche estese. Il chiarimento fenomenologico dei presupposti della percezione va vicino anche, in questo punto, alla *Gestaltpsychologie* del Novecento.

La passività attiva della coscienza, a cui i campi di senso devono la loro unità, è chiamata da Husserl – di nuovo con un termine della tradizione empiristica – *associazione*. Questo è un altro presupposto costitutivo della percezione. Contro la concezione empiristica, Husserl sottolinea: con “associazione” non si deve pensare ad un meccanismo cieco a cui gli atti di coscienza sarebbero sottoposti senza intervento attivo della coscienza. È bensì da intendersi un processo di formazione di senso. L’associazione consiste originariamente in ciò, che qualcosa mi ricorda qualcos’altro, ad esempio un certo aroma mi ricorda una casa che ho visitato. Il legame tra le due datità, in virtù del quale la coscienza dell’una risveglia la coscienza dell’altra, può essere, ad esempio, una somiglianza, o anche altri “punti di contatto”. Mediante il “qualcosa ricorda qualcosa” nasce un *accoppiamento* di due datità di coscienza. Che l’associazione non sia un meccanismo cieco, lo mostra la riflessione nella quale io posso capire mediante quale punto di contatto un accoppiamento nella coscienza è originariamente nato.

[...]

11. *La fenomenologia genetica e la nascita della scienza moderna*

La dottrina della costituzione consiste, in realtà, in una molteplicità di teorie, ognuna delle quali si riferisce ad uno strato fondativo o ad una regione d’essere. In questo modo, però, l’apparire del mondo, ossia, dell’intero dell’ente, su cui la fenomenologia in quanto filosofia trascendentale si interroga, si scompone nell’apparire di diversi ambiti oggettuali. Per Husserl si tratta propriamente di comprendere come si costituisce la fede naturale nell’essere del *mondo*. L’intero del mondo non è una somma di ambiti oggettuali, è bensì l’*orizzonte universale* di tutti gli orizzonti. Il mondo è, in altri termini, il puro e semplice spazio di gioco complessivo delle mie possibilizzazioni-capacità (*Vermöglichkeiten*), che sono tutte reciprocamente collegate mediante contesti di rimando. Dopo la redazione del primo volume delle *Idee*, Husserl si propose sempre più chiaramente il compito di istituire, tra le diverse teorie della costituzione, una connessione sistematica che doveva spiegare in che modo tutti gli orizzonti della coscienza intenzionale vengano unificati nell’unica coscienza del mondo.

È stato in precedenza menzionato il punto di partenza per l’unificazione di tutte le teorie della costituzione. Husserl non avrebbe potuto estendere l’analisi della costituzione d’oggetto fino a farla diventare analisi della costituzione del mondo, se fosse partito dal

presupposto [come aveva fatto nel primo volume delle *Idee*], secondo cui vi sono dati-di-sensazione immanenti alla coscienza e privi di mondo, ed avesse così continuato ad affidare la produzione del riferimento della coscienza al mondo ad una attività applicata alla passività. Per questo motivo dovette liberarsi da un'idea improntata alla distinzione kantiana tra recettività e spontaneità, secondo cui la coscienza è composta di due piani, passività e attività. Dovette cioè mostrare due cose: a) che le pre-condizioni passive della percezione contengono già attività (di questo abbiamo già parlato); b) che tutte le operazioni attive, appercettive, a loro volta, soggiacciono alla passività.

Nella sua opera tarda, Husserl chiama queste operazioni attive “*istituzioni originarie*” (Urstiftungen). Una istituzione originaria ha luogo quando la coscienza (non una singola coscienza, ma la coscienza di una collettività culturale o linguistica) va oltre l'orizzonte oggettuale fin lì tenuto per valido in direzione di un nuovo tipo di oggettualità. Ciò accade, ad esempio, quando viene inventato un nuovo strumento. Tutti gli oggetti della cultura umana si sono costituiti ad un dato momento mediante l'operazione formatrice d'oggetti che Husserl chiama “*istituzione originaria*”. Con ogni istituzione originaria, la coscienza eredita, da quel momento in poi, la capacità di ritornare sempre di nuovo indietro al nuovo tipo di oggettualità. In altre parole, l'esperienza di quel tipo di oggetti diventa *abitudine*. Questa “*abitualizzazione*” o “*sedimentazione*” è un processo passivo, non è cioè un processo messo in moto da me come esecutore attivo. L'atto creatore della istituzione originaria, di norma, cade in oblio. L'abitudine diventa familiarità non tematica con la capacità di fare esperienza degli oggetti di quel tipo. Ma ciò significa: mediante il passivo rendersi abituale della istituzione originaria si forma un orizzonte in cui la coscienza continua a vivere, senza dover sempre di nuovo attuare l'originaria nascita di questo orizzonte nell'attività di istituzione originaria.

Con questo pensiero, la teoria della costituzione attinge una dimensione completamente nuova. Il suo tema fondamentale diviene la storia interna, la “*genesis*” in occasione della quale si forma e si arricchisce la coscienza d'orizzonte. La teoria della costituzione genetica si suddivide in due ambiti fondamentali. Non ogni orizzonte può riposare sulla abitualizzazione di istituzioni originarie; se così fosse, infatti, ogni istituzione originaria presupporrebbe che l'orizzonte oggettuale, da essa trasceso in direzione di una nuova oggettualità, risalga ad una istituzione originaria, che a sua volta dovrebbe risalire ad un'altra istituzione originaria e così via all'infinito. L'interrogazione a ritroso (*Rückfrage*) sulle istituzioni originarie trascorse andrebbe incontro ad un regresso all'infinito, cosa impossibile. Devono esserci orizzonti, di cui la coscienza dispone già da sempre, senza cioè che essi siano stati istituiti con un'attiva operazione appercettiva. L'attività dell'istituire originario presuppone quindi una *genesis passiva* di orizzonti elementari. Questa genesi non ha, nella storia interna della coscienza, un inizio da cui essa incominci; ha bensì luogo ad ogni momento. In questa genesi sono coinvolti gli accadimenti costitutivi “al di sotto” del piano percettivo, ovvero, anzitutto, la formazione del tempo nel “presente vivente”, l'“associazione” e la coscienza cinestetica. Tutti questi processi passivi continuamente in corso sono però già intrisi di prefigurazioni di attività. Per questa ragione la genesi passiva passa nel secondo ambito: la *genesis attiva* delle istituzioni originarie. Questa attività, da parte sua, rimane circoscritta dalla passività, mediante la “passività secondaria” delle abitualizzazioni.

Soltanto la fenomenologia della genesi attiva e passiva unifica tutti gli accadimenti costitutivi in una connessione unitaria e, di conseguenza, fa valere l'idea secondo cui la coscienza non costituisce oggetti isolati ma orizzonti e, quindi, il mondo. Soltanto così il metodo fenomenologico diventa filosofia trascendentale, vale a dire, interrogazione circa l'intero dell'ente in relazione al suo apparire per la coscienza.

La scoperta della dimensione storico-coscienziale, compiuta grazie alla teoria della costituzione genetica, ha consentito a Husserl, nel suo periodo tardo, di introdurre la fenomenologia in modo nuovo. Nella *Crisi delle scienze europee* egli presenta la fenomenologia trascendentale come l'unica istanza che sia in grado di formulare una diagnosi efficace nella crisi di senso a cui ha condotto la scientificizzazione del nostro mondo e della nostra vita nella modernità. Tale diagnosi suppone una anamnesi altrettanto fondamentale. Husserl concepisce l'intera scienza moderna come risultato di una sequenza di istituzioni originarie storico-filosofiche e storico-scientifiche, che mette capo alla istituzione per noi decisiva, quella della scienza naturale fisico-matematica.

Ogni istituzione originaria, essendo costituzione attiva di una nuova oggettualità, trascende un orizzonte non tematicamente familiare. Sorge così la fede nell'essere caratteristica della coscienza che vive nell'atteggiamento naturale: agli oggetti viene ascritta una consistenza oggettiva. Essi cioè appaiono come se fossero non-relativi ai modi di datità non tematici e, perciò, non relativi alla coscienza d'orizzonte in cui queste attuazioni sono inserite. Con l'istituzione originaria del costrutto culturale denominato "filosofia e scienza", per la prima volta nella storia umana, l'intero del mondo stesso viene reso alcunché di oggettivo e, con ciò stesso, messo a tema della ricerca. Grazie al metodo della scienza naturale moderna nacque allora, in una nuova istituzione originaria, l'ideale moderno della incondizionata oggettività scientifica. Ciò che è scientificamente valido deve esser libero da qualsiasi esser relativo a contingenti datità soggettive. L'esser in sé del mondo scientificamente conoscibile viene appreso come una radicale mancanza di relazione agli orizzonti soggettivi d'esperienza.

Questo ideale di oggettività non è però niente di ovvio, è bensì il prodotto di operazioni che si accompagnano con l'istituzione originaria della scienza moderna. Questo può essere illustrato con l'aiuto di un paragone con l'atteggiamento rispetto al mondo proprio dello scienziato antico e medioevale. La scienza antica comprende se stessa come *theoria*, cioè come un intuire spirituale che consiste nel considerare ciò che è da conoscere semplicemente così come *esso si mostra da sé*, senza intenzioni pratiche, orientate al suo possibile impiego. Il rapporto dello scienziato moderno al suo oggetto di conoscenza – e questo è anzitutto la natura – è stato caratterizzato da Kant nella *Critica della ragion pura* con un celebre paragone: il ricercatore moderno, certo, impara dalla natura, non, però, come uno "scolaro che sta a sentire tutto quel che il maestro vuole, ma come il giudice che costringe i testimoni a rispondere alle domande che egli rivolge loro". Quel che in questa immagine della "costrizione del testimone" viene suggerito, è la posizione metodicamente regolata delle condizioni osservative caratteristica del ricercatore moderno. L'intervento sperimentale nelle condizioni dell'osservazione conferisce alla ricerca un carattere fondamentalmente tecnico. Nella scienza moderna domina sin dall'inizio uno spirito tecnico, prima ancora che essa venga resa esplicitamente impiegata a scopi pratici. È lo spirito del successo, dell'efficacia del metodo. Il successo si determina allorché l'oggetto di conoscenza viene indotto a mostrare di sé più di quanto esso di per se stesso farebbe.

Poiché la moderna teoria metodicamente trasformata costringe gli oggetti a mostrarsi, essa suscita necessariamente la fiducia che non ci sia nulla che possa sottrarsi all'intervento della ricerca. Ciò non significa che tutto sia già stato ricercato, ma che, all'ottimismo della ricerca, tutto appare fondamentalmente *ricercabile*. Il processo di ricerca procede necessariamente all'infinito, ma è supportato dalla convinzione che ogni oggetto *possa* venir indotto a mostrarsi con l'aiuto del metodo adatto. In questo senso, l'unitario spirito del ricercatore di ogni scienza positiva è riferito alla somma di tutti gli oggetti in generale. In questo modo, il tema comune alle scienze moderne diventa il "mondo", inteso,

però, come la somma degli oggetti. Il mondo messo a tema dalla fenomenologia trascendentale, invece, è l'orizzonte universale, vale a dire, lo spazio di gioco, organizzato secondo connessioni di rimando, di tutte le nostre possibilizzazioni-capacità di fare esperienza di oggetti. Secondo Husserl, il mondo appare come somma di oggetti sia nella teoria quale è intesa in epoca pre-moderna, sia in quella moderna; nella teoria pre-moderna, però, il mondo mantiene al contempo il suo carattere di orizzonte.

Che, nella scienza pre-moderna, il mondo venga ancora inteso come orizzonte è attestato dal fatto che, in essa, le condizioni preliminari, sotto le quali ha luogo il mostrarsi degli oggetti, non vengono toccate. Essa, cioè, mantiene gli oggetti nella loro esser inclusi in rispettivi orizzonti di esperienza. Il canone della scienza antica risultava dal fatto che i loro ambiti rispecchiavano volta a volta orizzonti della vita pre-scientifica. Ad esempio, c'era l'algebra perché già nella quotidianità ci sono situazioni di vita, e professioni a queste legate, nelle quali prevalentemente si numera e si calcola. Lo stesso dicasi per quei saperi che ancor oggi denominiamo "geometria", "medicina", "giurisprudenza" ecc. Queste denominazioni antiche danno ancora espressione al riferimento a orizzonti del mondo-della-vita: già prima di ogni filosofia e scienza, occorre misurare la terra, ossia, in greco, *géométrein*; contro la malattia occorre cercare la *medicina*; occorre regolare i rapporti giuridici con gli altri con "prudenza", ovvero, in latino, *prudencia*.

Con il loro legame di dipendenza dagli orizzonti, le scienze antiche si riallacciano a "mestieri pratici" prescientifici, come l'agrimensura o le pratiche terapeutiche ecc. I greci chiamavano il tipo di sapere, o competenza, che sta alla base di tali pratiche, *téchne*. Con il radicale superamento dei vincoli che tenevano legate tali pratiche agli orizzonti del mondo-della-vita, il procedimento del conoscere scientifico deve autonomizzarsi *in quanto* procedimento. Poiché il conoscere scientifico diventa indifferente rispetto agli orizzonti pre-dati, esso può trovare la propria regolazione ormai soltanto da sé stesso. In questo senso, Husserl afferma che il conoscere scientifico diventa una "mera" *téchne*. L'aggettivo "mera" significa che non si tratta più di un sapere vincolato ad orizzonti nel senso del concetto greco di *téchne*. Si tratta bensì di un operare "tecnico" in senso moderno, orientato cioè in modo immanente alla sua propria efficacia.

A causa del suo esser vincolata da orizzonti del mondo-della-vita, la scienza pre-moderna poteva porsi soltanto compiti cognitivi *finiti*. "Orizzonte" significa, letteralmente linea di confine, limite. Un orizzonte, certo, non determina rigidamente quali oggetti di fatto vi appaiano, ma determina, comunque, quel che in generale vi *può* apparire. Per la scienza antica, le delimitazioni degli ambiti di conoscenza scientifici ed i corrispondenti compiti finiti risultavano dai confini predelineati dagli orizzonti del mondo-della-vita. Con l'allentarsi e poi con il definitivo annullamento del vincolo prescritto dagli orizzonti del mondo-della-vita vengono meno quelle linee di demarcazione, risultanti dalla prassi di vita pre-scientifica, necessarie alla suddivisione della scienza in un numero ristretto di discipline. È per questa ragione che, oggi, la specializzazione è praticamente illimitata. Gli ambiti e i corrispondenti compiti delle scienze si affrancano dai limiti che il vincolo dato dagli orizzonti del mondo-della-vita poneva loro. La scienza privata di limiti può mirare allo scopo di ricercare l'intero dell'ente nella sua *infinità* che trascende ogni orizzonte parziale.

Nei paragrafi della *Crisi delle scienze europee* dedicati alla matematizzazione della fisica moderna, Husserl mostra in che modo il metodo, indifferente agli orizzonti, della ricerca moderna emerga dalla scienza pre-moderna vincolata agli orizzonti. Husserl interpreta questa matematizzazione come un radicale superamento dell'intuitività della conoscenza naturale del mondo. Questo superamento è possibile soltanto perché, già nella conoscenza mondana naturale, domina una tensione tra intuitività e non-intuitività (una tensione di cui si è già parlato in precedenza).

L'esperienza mondana ha un duplice volto. Nel compimento (*Vollzug*) attuale di modi di datità non tematici, la coscienza intenzionale si affida al contesto di rimandi, anch'esso non tematico, delle sue possibilizzazioni-capacità (*Vermöglichkeiten*); infatti, non c'è modo di datità che non sia inserito in un contesto di rimandi. Senonché, nel compimento attuale di modi di datità originari, la coscienza vive nell'intuitività. Così il mondo è dato alla coscienza intuitivamente, nella misura in cui essa si muove nel contesto di rimandi non tematico.

Mediante orizzonti e modi di datità, il mondo appare alla coscienza in modo "prospettico" (nel senso ampio dell'espressione a cui si è già accennato [vedi sopra §§ 5 e 9]). La coscienza "de-prospettivizza" costantemente la prospettività (*Perspektivität*) della propria esperienza mondana, mirando alla "cosa", ossia all'oggetto nella completezza dei suoi modi di datità. Ogni coscienza di un oggetto identico, ogni "oggettivazione" è, in questo senso, una "de-prospettivizzazione". L'anticipazione de-prospettivizzante dell'identità della cosa non è una intuizione; infatti "la cosa" non è mai completamente data alla coscienza. In tal modo, il mondo viene esperito in modo non intuitivo come l'intero delle identità anticipate. La costante de-prospettivizzazione compiuta mediante anticipazione delle identità è chiamata da Husserl, nella *Crisi delle scienze europee*, "induttività" della vita. L'uomo si lascia dirigere nella sua conoscenza mondana da identità anticipate e può perciò pressappoco prevedere e pianificare come sarà il corso della sua esperienza. La matematizzazione della scienza naturale moderna – questa è la tesi di Husserl – ha la sua radice ultima in un'intensificazione di questa induttività pre-scientifica.

Nell'atteggiamento naturale, il mondo come orizzonte degli orizzonti è il puro e semplice non tematico. L'orizzonte universale si sottrae ad ogni tematizzazione oggettivante. Di esso, però, la coscienza è consapevole nella sua fede nel mondo. L'ovvia convinzione non tematica del sussistere in sé del mondo si concretizza nella fede nell'essere oggettivo dei singoli oggetti, a cui la coscienza dirige la propria attenzione mediante l'anticipazione de-prospettivizzante dell'identità. Con la nascita della filosofia e della scienza, il mondo stesso diventa il tema, ossia, il puro e semplice non-intuitivo viene oggettivato. L'identità del mondo in sé sussistente, in cui la coscienza naturale, conoscendo gli oggetti, ripone la propria fiducia in modo soltanto non tematico, senza però raggiungere tale identità mediante oggettivazione, diventa ora oggetto di una anticipazione che trascende ogni induttività naturale. Nella misura in cui l'identità anticipata di oggetto e mondo non può mai esser data realmente in modo intuitivo, essa è qualcosa di ideale. In questo senso, Husserl può chiamare tanto l'oggetto, quanto il mondo, *idee*. Ogni *techné* nel senso del sapere pratico pre-scientifico mondana si riferisce a determinati oggetti, si fa quindi dirigere da anticipazioni della loro identità. In tal senso, la previsione induttiva naturale caratteristica dei "mestieri" si nutre di anticipazioni di idee.

Fin quando la scienza non rinunciò al vincolo rappresentato dagli orizzonti del mondo-della-vita della *techné* pre-scientifica, la tematizzazione scientifico-filosofica del mondo come idea non poté ancora dispiegare pienamente la propria forza esplosiva. Con il dissolvimento dei confini (*Entgrenzung*) compiuto dalla scienza, il suo oggetto, il mondo, appare nella sua infinità. In tal modo, il mondo diventa per la scienza moderna "*idea infinita*". L'oggettivazione del mondo come idea infinita si trasmette d'ora in poi al procedimento della conoscenza scientifica. Il procedimento viene "idealizzato". La previsione naturale diventa induzione scientifica. Nella scienza moderna, l'anticipazione induttiva ideale dell'identità degli oggetti viola tutti i confini imposti dai legami ad orizzonti pre-dati. Tutte le possibilità di anticipazione vengono "pensate come già compiute". Nella prassi concreta della scienza, l'"idealizzazione", intesa in questo senso, consiste nella matematizzazione della conoscenza naturale, che caratterizza la fisica

moderna.

Il lavoro di ricerca reso metodico e posto conseguentemente su basi matematiche diventa un interminabile avvicinamento al mondo come “idea infinita”, acquisisce, cioè, il carattere di un progresso all’infinito. Ciò presuppone che “il mondo”, a cui la scienza si avvicina con il suo progredire, sussista prima di questo progredire e indipendentemente da esso. In questo modo, il mondo inteso come “idea infinita” della scienza appare come un oggetto svincolato da ogni riferimento ad orizzonti pre-dati. La fede naturale nell’essere, nella scienza moderna, arriva all’estremo. Nell’esser-in-sé del mondo viene cancellata ogni traccia di riferimento al soggetto, così come viene cancellata la prospettività dell’esperienza mondana. Il radicale affrancamento della conoscenza scientifica dalla limitazione imposta dai modi di datità soggettivo-relativi, l’oggettività incondizionata diventa la norma suprema.

12. *Critica dell’oggettivismo e Lebenswelt*

Sin qui abbiamo visto i tratti fondamentali della istituzione originaria della scienza moderna: il mondo viene appreso come idea infinita. Poiché, ora, questa istituzione originaria, così come ogni altra istituzione originaria, diventa abitudine a causa della sedimentazione passiva di tutte le appercezioni, la provenienza storico-coscienziale dell’ideale di oggettività cade in oblio. La norma dell’oggettività incondizionata diventa un’ovvietà. Nasce così l’atteggiamento cognitivo denominato da Husserl “*oggettivismo*”. Tale atteggiamento conduce ad una crisi della scienza moderna e, con essa, della vita nel mondo scientificizzato.

Il mondo radicalmente neutralizzato rispetto alla sua inerenza ad orizzonti è qualcosa di non-umano. Quel che è propriamente umano è, per Husserl, la libertà, intesa come responsabilità che io posseggo in quanto io-originario (*Ur-Ich*) trascendentale, che non si lascia includere da nessuna oggettivazione. Io sono responsabile del mio agire, e agire significa cogliere possibilità. Queste possibilità sono possibilità-nel-mondo; esse, cioè, sono disponibili in quanto possibilizzazioni-capacità (*Vermöglichkeiten*) della coscienza d’orizzonte. Gli orizzonti sono quindi spazi di gioco dell’esperienza che si aprono per il fatto stesso che qualcuno agisce. Essi sono indissociabili dall’uomo quale soggetto agente responsabilmente. Il tentativo della scienza moderna di scindere radicalmente l’essere del mondo dal suo apparire a mo’ di orizzonte (*horizonthaft*) e prospettico, conduce la ricerca scientifica a smarrire il vincolo di responsabilità dell’agire. La ricerca, intesa come un processo infinito di precauzioni tecnico-metodiche volte a costringere il mondo, inteso come idea infinita, ad una illimitata manifestazione, si trasforma in un astratto darsi da fare privo di responsabilità. Per questo motivo la moderna attività di ricerca dà luogo ad una paurosa autoreferenzialità. La “crisi” delle scienze europee, di cui parla il titolo dell’opera tarda di Husserl, è la perdita di senso che nasce a motivo del fatto, che, se effettivamente si desse l’unico mondo non relativo al soggetto, la responsabilità dell’uomo scomparirebbe.

Il disagio in un mondo totalmente scientificizzato è certamente cresciuto da quando Husserl pubblicò la sua opera. Al contempo, però, non si vede via d’uscita dalla crisi di senso della scienza moderna, perché è stata dimenticata la provenienza dell’oggettivismo da una istituzione originaria storico-coscienziale. Non si riesce più a comprendere che anche l’idea infinita del mondo che si presume totalmente non relativo al soggetto è soltanto il correlato di uno specifico atteggiamento cognitivo, nato storicamente. Nella *Crisi delle scienze europee*, Husserl scopre questo oblio, e ci ricorda che la convinzione di un mondo completamente de-prospettivizzato, che sussiste assolutamente in sé, poté venir istituita originariamente grazie al trascendimento di un orizzonte complessivo, benché non

tematico, di relatività soggettiva.

Husserl designa con l'espressione *Lebenswelt* (mondo-della-vita) questo orizzonte complessivo, per distinguerlo dal mondo inteso come oggetto della ricerca scientifica in generale e, in particolare, dal mondo scientificizzato propriamente moderno. Il moderno mondo scientifico, per il fatto stesso di avere ricevuto, nella sua istituzione originaria, il senso di un mondo assolutamente non relativo al soggetto, rinvia al mondo-della-vita. Se non stesse in contrasto con questo mondo relativo al soggetto, il mondo scientifico si ritroverebbe in uno stato di sospensione, come in un limbo. Il nuovo tipo di trascendenza di ciò che è scientificamente oggettivo rimane, in questo senso, riferito ad attuazioni soggettive. Anch'esso non si sottrae alla correlazione universale tra oggettualità ed apparire soggettivo-relativo in modi di datità. Il mondo scientifico, pur travalicando la relatività soggettiva dell'orizzonte del mondo-della-vita, rimane comunque circoscritto da quest'ultimo. Gli oggetti della scienza sono formazioni di senso che devono la loro esistenza alle operazioni soggettive di una peculiare prassi teorico-logica, e questa prassi stessa appartiene alla vita nella *Lebenswelt*.

Che la prassi di ricerca scientifica rimanga comunque inserita nella *Lebenswelt*, è mostrato da Husserl, nella *Crisi delle scienze europee*, con due osservazioni che potrebbero apparire a prima vista banali. Esse assumono un significato non banale se le si intende sullo sfondo della ricostruzione dell'emergere della prassi cognitiva matematizzata dall'induttività naturale e dalla sua idealizzazione.

La prima osservazione è questa. Per esercitare la propria attività cognitiva scientifica, il ricercatore moderno ha bisogno di diversi strumenti, che gli sono dati nel modo dell'intuizione. Egli, ad esempio, usa apparecchi di misurazione, ad esempio termometri provvisti di lineette che egli legge affidandosi alle sue immediate impressioni visive. Oppure, egli parla con altri ricercatori, legge i loro saggi. Egli è sempre convinto che ciò che immediatamente vede o legge sussista come qualcosa di essente. Questa fede nell'essere, al pari di ogni altra fede nell'essere, si fonda nell'ovvietà, data per indiscutibile, in base alla quale il ricercatore sa: io potrei convincermi dell'essere di ciò che ho davanti mediante attualizzazione di appropriati modi di datità originari. Ma la possibilità di attualizzare queste possibilità disponibili a mp' di orizzonte rimane non tematica. Tematico è soltanto ciò che è conosciuto in modo non intuitivo. Il poter disporre di possibilità di intuizione è qualcosa di talmente ovvio che l'osservazione stessa poc'anzi fatta, che richiama alla mente questa ovvietà, suona banale. Ma questa banalità è solo il riflesso del fatto che il mondo intuitivo in cui si muove il ricercatore moderno, e che questi dà per scontato, ha il carattere della non tematicità.

Nella *Crisi delle scienze europee*, Husserl introduce il concetto di *Lebenswelt* anzitutto per designare questo mondo intuitivo non tematico. Nella misura in cui il ricercatore moderno, con la sua prassi cognitiva non intuitiva, si trova insuperabilmente nella condizione di doversi affidare a datità intuitive, l'orizzonte consaputo in questi modi di datità forma il terreno sul quale egli poggia nel corso delle sue ricerche. In questo senso, la *Lebenswelt* è – come Husserl dice – il “*terreno intuitivo*”. Benché lo scienziato moderno abbia a che fare con un mondo che, nella sua infinità, trascende ogni orizzonte intuitivo della prassi cognitiva naturale, la sua conoscenza legata a siffatta infinità rimane vincolata ad un mondo che appare in orizzonti intuitivi della prassi extra-scientifica. Questo mondo è la *Lebenswelt*.

Il secondo indizio del radicamento della prassi di ricerca moderna nella *Lebenswelt* è il seguente. Benché noi, nella prassi prescientifica disponiamo dei nostri oggetti soltanto in virtù di anticipazioni di identità che trascendono l'intuizione, la coscienza d'orizzonte ci consente di servirci di questi oggetti come se fossero immediatamente dati in modo

intuitivo. In altri termini, tali oggetti appartengono alla riserva non tematica, disponibile al modo di un orizzonte, di nostre possibilità di esperienza. Ciò vale persino – ecco l'osservazione al riguardo di Husserl, che può dapprima suonare banale – per gli oggetti che stanno a nostra disposizione soltanto perché la conoscenza non intuitiva della natura matematizzata è stata messa al servizio della produzione industriale di oggetti tecnici. Noi usiamo l'interruttore della luce o il telecomando del televisore, e afferriamo queste possibilità di comportamento senza dover mettere a tema che cosa questi oggetti propriamente, ossia dal punto di vista tecnico-scientifico, siano. Questo è in linea di principio possibile perché tutti i risultati di anticipazioni di identità de-prospettivizzanti e trascendenti l'intuizione, e perciò anche tutti gli oggetti ottenuti grazie a idealizzazioni scientifiche, sprofondano nella riserva di possibilità pratiche data in anticipo a mo' di orizzonte. Qui torna ad emergere il pensiero della "sedimentazione" proprio della teoria della costituzione genetica. Il risultato di ogni attività di idealizzazione, ottenuto mediante de-prospettivizzazione, si "ri-prospettivizza" divenendo così parte costitutiva del mondo che appare negli orizzonti intuitivi della nostra prassi extra-scientifica. Nella *Crisi delle scienze europee* Husserl chiama questo processo il "rifluire" (Einströmen) nella *Lebenswelt*. Il rifluire mostra che la prassi cognitiva resa metodica rimane inserita nella prassi extra-scientifica. Se così non fosse, i risultati di tale prassi non potrebbero rientrare, nella forma di una familiarità non tematica con essi, nell'orizzonte di questa stessa prassi ed essere così resi utilizzabili in essa.

Con la teoria del "rifluire" si rivela un nuovo aspetto della *Lebenswelt*. Presa nel suo significato fondamentale di "mondo intuitivo", il concetto di *Lebenswelt* può essere usato come il contraltare del concetto di mondo non intuitivo della scienza. Stando, però, alla teoria della sedimentazione genetica, i risultati oggettivati di qualsiasi prassi che trascende l'intuizione, e quindi anche i risultati della moderna prassi tecnica basata su idealizzazioni, rientrano nell'orizzonte intuitivo della prassi extrascientifica. Ma il mondo che appare non tematicamente in questi orizzonti è la *Lebenswelt*. Osservato sotto questo profilo, il concetto di *Lebenswelt* non risulta più esser il contraltare del concetto di mondo non intuitivo della scienza. La *Lebenswelt* è l'orizzonte universale, tanto della prassi pre-scientifica orizzontalmente legata all'intuizione, quanto della prassi cognitiva della ricerca moderna che trascende radicalmente l'intuizione. Ma ciò significa: la *Lebenswelt* presa in questo senso, o – come Husserl dice – nella sua "concrezione universale" – non è altro che l'unico mondo onnicomprensivo, l'orizzonte universale a cui si riferisce la fede nell'essere dell'atteggiamento naturale. Sicuramente, il concetto di mondo è andato incontro ad un essenziale arricchimento rispetto al precedente modo di concepirlo [nel primo volume delle *Idee*]. Il mondo dell'atteggiamento naturale è ora l'unico mondo che si incrementa storicamente mediante la prassi che in esso ha luogo, mediante le sedimentazioni di quest'ultima, mediante il "rifluire". È il concreto mondo storico.

Poiché la scienza moderna ha messo a tema, in singole ricerche metodiche, il mondo come idea infinita, ossia l'intero dell'ente, potrebbe sorgere l'impressione che la filosofia sia divenuta superflua. La filosofia è infatti, in base alla sua auto-comprensione tradizionale, la domanda sull'intero come tale. Le scienze positive specializzate sembrano averle sottratto tale questione e avervi dato risposta in modo più efficace di quanto non abbia fatto la tradizione filosofica. Per introdurre di nuovo alla fenomenologia, Husserl imbecca, nella *Crisi*, la via che passa per una critica all'atteggiamento della scienza moderna. La critica mostra che il tema della filosofia è il mondo in quanto orizzonte universale soggettivo-relativo che si incrementa storicamente, ossia in quanto *Lebenswelt*. Il mondo così inteso è obliato nella moderna prassi di ricerca. La filosofia trascendentale si fonda sulla riflessione. Essa è meditazione sul soggetto responsabile a cui il mondo appare.

L'atteggiamento scientificizzato rispetto al mondo dimentica, assieme alla relatività soggettiva della coscienza d'orizzonte, anche il soggetto. La filosofia è ancor oggi necessaria perché la responsabilità del soggetto agente deve esser tenuta desta. E tale responsabilità è possibile perché è possibile mostrare, sulla base della teoria della costituzione genetica degli orizzonti, il riferimento della scienza oggettivistica all'esperienza propria della *Lebenswelt*.

Il superamento dell'oblio della *Lebenswelt*, proprio della scienza moderna, non significa, per Husserl, rifiutare gli sforzi della conoscenza scientifica. Con la "scienza della *Lebenswelt*" fenomenologica, al contrario, la pretesa alla conoscenza del mondo priva di pregiudizi, con cui venne originariamente istituita la filosofia e la scienza [in Grecia], deve finalmente giungere a realizzarsi. Quel che viene storicamente relativizzato è la deformazione di questa pretesa compiuta dall'oggettivismo della scienza moderna. L'oggettivismo, con il dimenticare la genesi soggettiva di tutti gli orizzonti, con il concepire, cioè, la verità in modo unilaterale, favorendo lato oggettivo della conoscenza, finisce con il venir meno all'originario ideale scientifico della mancanza di pregiudizi. Con l'istituzione originaria dell'intenzione scientifica di giungere ad una conoscenza del mondo priva di pregiudizi, secondo Husserl, venne posta una norma di conoscenza valida per l'intera umanità. I filosofi che pensano in modo trascendental-fenomenologico, in quanto "funzionari dell'umanità" [è, questa, una caratteristica espressione usata da Husserl nella *Crisi*], danno conto di quanto il pensiero filosofico-scientifico è stato sino ad ora all'altezza del compito posto nella sua stessa istituzione originaria. In questo paragone storico-fenomenologico tra l'originaria intenzione della scienza e quel che, di questa intenzione, è stato sinora soddisfatto, diventa effettiva la responsabilità razionale dell'uomo.

esso intende realizzare una conoscenza effettivamente psicologica, non possono fondarsi da sé, e che il suo procedere differisce radicalmente da quello della fisica, in quanto questa di principio esclude il fenomenale per ricercare la natura che in esso si presenta, mentre la psicologia voleva proprio essere scienza dei fenomeni stessi?⁸

Ora tutto ciò poteva e doveva sfuggirle per il suo atteggiamento naturalistico, nonché per il suo zelo nel volere emulare le scienze della natura e nel considerare il procedimento sperimentale come la cosa più importante. Nelle sue laboriose e sovente acute considerazioni sulle possibilità dell'esperimento psicofisico, nei tentativi di definire ordinamenti sperimentali, nella costruzione dei più sofisticati apparecchi, nel rintracciare possibili fonti di errore ecc. essa ha tuttavia trascurato di approfondire la questione di come e per mezzo di quali metodi quei concetti, che appartengono in maniera essenziale ai giudizi psicologici, possano essere portati dallo stadio della confusione a quello della chiarezza e della validità oggettiva. Essa ha trascurato di considerare in che misura lo psichico, anziché essere rappresentazione di una natura, possessa piuttosto un'«essenza» propria, che deve essere indagata rigorosamente e in maniera perfettamente adeguata prima di ogni analisi psico-

⁸ [Annotazione a margine: non corretto. Aggiunta dopo «voleva»: e non di ciò che si presenta nei fenomeni].

Brani tratti da E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft (1911); tr. it. di C. Sinigaglia, Filosofia come scienza rigorosa, Roma-Bari 2000. pp. 43-70

44. Ciò che ha costantemente confuso la psicologia empirica fin dai suoi inizi nel XVIII secolo, è dunque l'illusione di un metodo scientifico-naturale sul modello del metodo della fisica e della chimica. Vi è la sicura convinzione che il metodo di tutte le scienze empiriche sia, considerato nella sua universalità di principio, uno solo ed identico, lo stesso pertanto nella psicologia come nelle scienze della natura fisica. Se la metafisica ha per lungo tempo sofferto della falsa imitazione ora del metodo della geometria ora di quello della fisica, la stessa situazione si ripete ora per la psicologia. È significativo il fatto che i padri della psicologia sperimentale esatta siano stati fisiologi e fisici. Il vero metodo segue dalla natura delle cose da studiare, non dai nostri pregiudizi e modelli precostituiti. Dalla vaga soggettività propria delle cose nella loro ingenua manifestazione sensibile, la scienza naturale ricava le cose oggettive dotate di proprietà oggettive esatte. Così, si dice, la psicologia deve portare ad una determinazione oggettivamente valida ciò che è psicologicamente vago nell'ingenua

43.1 ⁹ [Annotazione a margine: non del tutto corretto].

apprensione, e ciò è opera del metodo oggettivo, che ovviamente è lo stesso del metodo sperimentale confermato brillantemente nella scienza naturale da innumerevoli successi.

Tuttavia il modo in cui le datità dell'esperienza giungono ad una determinazione oggettiva, il senso che di volta in volta hanno «oggettività» e «determinazione dell'oggettività» e la funzione che può poi assumere il metodo sperimentale, tutto ciò dipende dal senso proprio delle datità e, più precisamente, da quel senso che conferisce loro, in base alla propria essenza, la relativa coscienza d'esperienza (considerata come un'intenzione volta precisamente a quell'essente è a nessun altro)¹⁰. Seguire il modello delle scienze naturali significa quasi inevitabilmente reificare la coscienza, col che cadiamo nell'assurdità da cui scaturisce continuamente la tendenza ad assurde formulazioni di problemi e a false direzioni di ricerca. Esaminiamo la questione più da vicino.

Natura in senso pregnante è unicamente ed esclusivamente il mondo dei corpi spazio-temporale. Ogni altro essere individuale, vale a dire lo psichico, è natura in un secondo senso, e ciò determina differenze fondamentali tra il metodo delle scienze naturali e il metodo della psicologia. Di principio l'essere corporeo è esperibile soltanto in una molteplicità di esperienze dirette, quindi di

¹⁰ [Annotazione a margine: principio del metodo].

percezioni) come un che di individualmente identico. Pertanto, se pensiamo le percezioni ripartite in diversi¹¹ «soggetti», esso può essere esperito da molti soggetti come un che di individualmente identico ed essere descritto come ciò che è intersoggettivamente lo stesso. Noi tutti abbiamo davanti agli occhi le stesse cose (cose, processi ecc.) e possiamo determinarle nella loro «natura». Ma la loro «natura» significa che esse, presentandosi¹² nell'esperienza in «apparizioni soggettive» molteplicemente mutevoli, sono qui tuttavia come unità temporali di proprietà perduranti o mutevoli, e sono qui in quanto intrecciate nel nesso, che tutte le connette, dell'unico mondo corporeo dotato di un unico spazio e di un unico tempo. Esse sono ciò che sono solo in questa unità; solo nella relazione causale o nella connessione reciproca esse ottengono la propria identità individuale (sostanza) e la ottengono in quanto sostrati di «proprietà reali». Tutte le proprietà reali delle cose sono causali. Ogni essere corporeo sottostà a leggi di possibili mutamenti, e queste leggi riguardano l'identico, la cosa, non per sé, bensì la cosa presa nel nesso unitario, effettivo e possibile dell'unica natura. Ogni cosa ha la sua natura (come l'insieme di ciò che essa è: l'identico) in virtù del fatto

¹¹ [Aggiunta dopo «diversi»: stanti in connessione empatica].

¹² [Aggiunta dopo «presentandosi»: in aspetti].

che è il punto d'unità di nessi causali all'interno dell'unica natura totale. Le proprietà reali (delle cose reali, corporee) designano le possibilità di trasformazione di un identico ^{pre-determinate} predeterminate da leggi causali; un identico che dunque è determinabile, in riferimento a ciò che esso è, solo grazie al ricorso a queste leggi. Le cosalità sono però date¹³ come unità dell'esperienza immediata, come unità di molteplici apparizioni sensibili. Le invarianze, le trasformazioni e le relazioni di dipendenza ad esse connesse, che sono coglibili sensibilmente, costituiscono il filo conduttore della conoscenza e fungono per essa, per così dire, quale «vago» medio, in cui si rappresenta la natura vera, oggettiva, fisicamente-esatta e attraverso cui il pensiero (in quanto pensiero delle scienze d'esperienza) giunge a determinare e costruire il vero¹⁴.

Tutto ciò non è qualcosa che si possa attribuire alle cose dell'esperienza e all'esperienza delle cose, ma appartiene inseparabilmente alla loro essenza¹⁵, in modo tale che ogni ricerca intuitiva e

¹³ [Annotazione a margine: date = originariamente date].

¹⁴ Va qui osservato che questo medio della fenomenalità, in cui costantemente si muove l'intuizione ed il pensiero scientifico-naturale, non viene da quest'ultimo reso tema scientifico. Di esso si occupano scienze nuove, la psicologia (a cui appartiene una buona parte della fisiologia) e la fenomenologia.

¹⁵ [Aggiunta dopo «essenza»: in quanto senso essenziale della percezione della cosa].

46-1
coerente di ciò che la cosa in verità è — la cosa, che nell'esperienza appare sempre come un qualcosa, come un essente, come un che di determinato e determinabile, appare però, nel mutare delle sue apparizioni e delle loro circostanze, costantemente come un che di diverso — porta necessariamente a nessi causali, giungendo alla determinazione delle corrispondenti proprietà oggettive in quanto conformi a legge. La scienza naturale si limita a seguire coerentemente il senso di ciò che la cosa stessa in quanto esperita pretende per così dire di essere, ed è ciò che essa chiama, in modo alquanto oscuro, «esclusione delle qualità secondarie», «esclusione dell'aspetto meramente soggettivo dei fenomeni» nel «mantenimento delle restanti qualità primarie». Ma ciò è qualcosa di più di un'espressione oscura: è una cattiva teoria riferita ad una buona procedura.

48
Passiamo ora al «mondo» dello «psichico» e limitiamoci ai «fenomeni psichici» che costituiscono l'ambito oggettuale della nuova psicologia — lasciamo cioè da parte anzitutto i problemi relativi all'anima e all'io. Ci chiediamo dunque se sia racchiusa anche in ogni percezione dello psichico, così come nel senso di ogni esperienza fisica e di ogni percezione cosale¹⁶, un'oggettività-«natura».

¹⁶ [Annotazione sul margine inferiore della pagina: Nonostante le molte lacune, si deve fare attenzione all'andamento del ragionamento. Ciò che è immanentemente psichico viene certo appreso in maniera psicologico-natura-

Vediamo subito che le relazioni nella sfera dello psichico sono totalmente diverse rispetto alla sfera fisica. Lo psichico¹⁷ si divide (in senso metaforico e non metafisico) in monadi che non hanno finestre e che sono *in commercium* fra loro solo per empatia. L'essere psichico, l'essere in quanto «fenomeno», non è per principio un'unità che sarebbe esperibile come individualmente identica in più percezioni distinte, nemmeno nelle percezioni dello stesso soggetto¹⁸. In altri termini, non vi è nella sfera psichica alcuna distinzione tra apparire [*Erscheinung*] ed essere, e se la natura è un essere che si manifesta in apparizioni, queste stesse (che lo psicologo considera appartenenti allo psichico) non sono a loro volta un essere che si manifesta attraverso apparizioni retrostanti — come rende evidente ogni riflessione sulla percezione di qualsiasi apparizione. È allora chiaro che vi è, propriamente parlando, solo una natura che si manifesta nelle apparizioni delle cose. Tutto ciò che noi chiamiamo fenomeno psichico nel senso più ampio della psicologia, è, considerato in sé e per sé, propriamente fenomeno e non natura.

le: esso non ottiene però così alcuna modificazione della sua essenza, ma viene soltanto coordinato e inserito nella natura].

¹⁷ [Annotazione a margine: Lo psichico (il fenomenale) in quanto tale non appare].

¹⁸ [Aggiunta a margine: non dello stesso, dunque anche non di soggetti diversi].

Un fenomeno non è dunque un'unità «sostanziale», non ha «proprietà reali», non conosce parti reali, mutamenti reali e causalità, intendendo questi termini nel senso della scienza naturale. Attribuire ai fenomeni una natura, ricercarne le componenti determinanti reali e i nessi causali — tutto ciò è una pura assurdità, così come lo sarebbe volersi interrogare sulle proprietà, sui nessi causali ecc. dei numeri. Questa è l'assurdità della naturalizzazione di ciò la cui essenza esclude l'essere come natura. Una cosa è ciò che è e rimane per sempre nella sua identità: la natura è eterna. Quali proprietà o modificazioni di proprietà reali spettino in verità ad una cosa — alla cosa della natura, non alla cosa sensibile della vita pratica, alla cosa «così come si manifesta sensibilmente» — può essere determinato in modo oggettivamente valido e confermato o corretto mediante esperienze sempre nuove. D'altra parte, un che di psichico, un fenomeno, va e viene, non mantiene alcun essere permanente, identico, che in quanto tale sarebbe determinabile oggettivamente nel senso della scienza naturale, ad esempio come suddivisibile oggettivamente in componenti e «analizzabile» in senso proprio.

L'esperienza non può dirci che cosa «è»¹⁹ l'essere psichico in quello stesso senso che vale per

¹⁹ [Annotazione a margine: in se stesso].

50.11
e nelle anlessow
Erlebnis Verh. 74

l'essere fisico. Lo psichico non è certo esperito come qualcosa che appare; è un Erlebnis, intuito nella riflessione, che si manifesta come sé mediante se stesso, in un flusso assoluto, come ora e già «svanente» [abklingend], sprofondando costantemente, in modo visibile, in un passato. Lo psichico può anche essere un che di ricordato e di conseguenza un che di esperito in una certa maniera modificata, e in ciò che è «ricordato» giace un «essere-stato-percepito»; inoltre può essere un che di «ripetutamente» ricordato, in ricordi che sono uniti in una coscienza, che è a sua volta coscienza di questi ricordi come di un che di ricordato²⁰ o di ancora trattenuto [Festgehaltenes]. In questa connessione e solamente in essa, in quanto l'identico di tali «ripetizioni», ciò che è a priori psichico può essere «esperito» ed identificato come essente. Tutto ciò che è psichico, ed è così esperito, si ordina poi, come possiamo dire con evidenza, in una connessione comprensiva, in un'unità «monadica» della coscienza, un'unità che in sé non ha nulla a che fare con la natura, lo spazio, il tempo, la causalità e la sostanzialità, ma che al contrario possiede «forme» proprie del tutto uniche. È un flusso di fenomeni da entrambi i lati illimitato, attraversato da una linea intenzionale che costituisce in qualche misura l'indice dell'unità onni-

²⁰ [Annotazione a margine: costituzione del tempo].

pervasiva, dalla linea cioè del «tempo» immanente senza inizio e fine, di un tempo che nessun cronometro può misurare. 50.3

Seguendo nella visione immanente il flusso dei fenomeni, noi passiamo da fenomeno a fenomeno (ognuno un'unità colta nel flusso nonché nel fluire), e mai ad altro che fenomeni. Solo se la visione immanente e l'esperienza cosale giungono a sintesi, il fenomeno intuito e la cosa esperita entrano in relazione tra loro²¹. Grazie alla mediazione dell'esperienza della cosa e di una tale esperienza di relazione, si ha al tempo stesso l'empatia come una specie di visione indiretta dello psichico, caratterizzata in sé come visione che penetra in una seconda connessione monadica. 50.2

In che misura è ora possibile in questa sfera qualcosa come una ricerca razionale, qualcosa come degli enunciati validi? In che misura sono possibili anche solo enunciati simili a quelli che costituivano le nostre precedenti descrizioni assai approssimative (che passavano sotto silenzio intere dimensioni)? Ora è chiaro che la ricerca avrà qui pieno significato solo se si attiene puramente al senso delle «esperienze» che si danno come esperienze dello «psichico», e se assume e cerca di determinare lo «psichico» proprio così come esso, questo così intuito, richiede di essere assunto e de-

²¹ [Annotazione a margine: appercezione psicologica]. 51.3

terminato — se dunque si evitano anzitutto ^{assur-}de naturalizzazioni. Si devono prendere i fenomeni così come essi si danno, vale a dire come quel fluente avere coscienza, intendere e manifestarsi, che essi sono, come questo avere coscienza in primo piano o nello sfondo, come questo aver coscienza di un che di presente o pre-presente [Vorgegenwärtiges], di fantasticato, di signitivo o di raffigurato, di intuito o di vuotamente rappresentato ecc. Pertanto si devono prendere i fenomeni come un qualcosa che si forma e si modifica in questo o in quel modo, nel mutare di questo o quell'atteggiamento, di questo o quel modo attenzionale. Tutto ciò porta il titolo di «coscienza di», «ha» un «significato» ed «intende» un «che di oggettuale», il quale — si chiami da un certo punto di vista «finzione» o «realtà» — può essere descritto come un che di «immanentemente oggettuale», «inteso in quanto tale», ed inteso in questo o quel modo dell'intendere.

È assolutamente evidente che qui si possono compiere delle ricerche, formulare degli enunciati e degli enunciati evidenti, adeguandosi al senso di questa sfera d'«esperienza». A dire il vero, la difficoltà sta nell'attenersi all'esigenza designata. Dalla consequenzialità e dalla purezza dell'atteggiamento «fenomenologico» dipende interamente la coerenza o l'assurdità delle ricerche da condurre. Non è facile per noi superare l'innata abitudine di vivere e di pensare nell'atteggiamento natura-

listico, e di falsificare così naturalisticamente lo psichico. Molto dipende inoltre dalla comprensione evidente del fatto che è effettivamente possibile una ricerca «puramente immanente» dello psichico (nel senso più ampio qui adottato del fenomenale in quanto tale), un tipo di ricerca che è stata ora caratterizzata in generale e che si oppone alla ricerca psicofisica, che noi finora non abbiamo ancora preso in considerazione e che naturalmente ha anche la sua legittimità.

Ora se lo psichico immanente non è in sé natura, ma l'opposto della natura, che cosa vi ricerchiamo come suo «essere»? Se non è possibile definirlo in un'identità «oggettiva» come unità sostanziale di proprietà reali che devono costantemente essere apprese, determinate e confermate nel modo delle scienze empiriche; se non può essere estratto dal flusso perenne e se non è in grado di diventare oggetto di una validità intersoggettiva, che cosa vi possiamo cogliere, determinare e fissare come unità oggettiva? Ciò sia però inteso in modo da restare nella pura sfera fenomenologica, senza tenere conto delle relazioni al corpo, esperito come cosa, e alla natura. La risposta sarà allora: se i fenomeni in quanto tali non sono natura, essi hanno allora un'essenza che può essere colta in maniera adeguata in un'intuizione immediata. Tutti gli enunciati che descrivono i fenome-

che è offeribile in un immediato guardare
e offeribile adeguatamente

2) sich einbilden
convettire
3) Wortbedeutungen
esperazioni concettuali

ni mediante concetti diretti, lo fanno, nella misura in cui sono validi, mediante concetti d'essenza, dunque mediante significati concettuali che devono potersi riscattare in una visione d'essenza [Wesenschauung].

Si tratta di comprendere correttamente questo fondamento ultimo di ogni metodo psicologico. L'incanto che esercita l'atteggiamento naturalistico e che soggioga noi tutti fin dall'inizio, rendendoci incapaci di astrarre dalla natura e di rendere così anche lo psichico oggetto di una ricerca intuitiva nell'atteggiamento puro, anziché psicofisico, ha qui sbarrato il cammino verso una grande scienza, inimitabilmente ricca di conseguenze, la quale è da un lato la condizione fondamentale per una *psicologia pienamente scientifica* e dall'altro il campo di un'autentica *critica della ragione*. L'incanto dell'originario naturalismo consiste anche nel fatto che esso rende a noi tutti così difficile vedere «essenze», «idee», o piuttosto, poiché noi già per così dire le vediamo costantemente, riconoscerle nel loro carattere specifico invece di naturalizzarle in maniera assurda. La visione d'essenza non offre difficoltà o segreti «mistici» maggiori della percezione. Se portiamo intuitivamente a piena chiarezza, a piena datità, il «colore», ciò che è dato è allora un'«essenza», e se ora allo stesso modo in una pura intuizione, volgendo lo sguardo da percezione a percezione²², portiamo a datità

²² [Annotazione a margine: perc<ezione> = percepire].

ciò che è «percezione», la percezione in sé — vale a dire quest'identico di ogni qualsiasi singolarità percettiva fluente — abbiamo allora colto intuitivamente l'essenza percezione. Fin dove arriva l'intuizione, l'aver coscienza intuitivo, giunge anche la possibilità della corrispondente «ideazione» (come ero solito dire nelle *Ricerche logiche*) o della «visione d'essenza». Nella misura in cui l'intuizione è un'intuizione pura, che non include alcuna co-intenzione transiente, l'essenza intuita è un che di adeguatamente intuito, un che di assolutamente dato. Il dominio della pura intuizione abbraccia dunque anche l'intera sfera che lo psicologo fa propria quale sfera dei «fenomeni psichici», nella misura in cui egli li prende puramente per se stessi, nella pura immanenza. Va da sé, per chiunque non abbia pregiudizi, che le «essenze» colte nella visione d'essenza possano essere fissate in concetti stabili, per lo meno in misura considerevole, rendendo così possibili enunciati stabili e nel loro genere oggettivamente e assolutamente validi. Le più piccole differenze di colore, le sfumature ultime, possono sfuggire alla fissazione, ma la differenza tra «colore» e «suono» è così sicura, che non vi è al mondo nulla di ancor più sicuro. Queste essenze, che possono essere distinte e fissate in maniera assoluta, non sono soltanto quelle dei «contenuti» sensibili e delle apparizioni («cose visive», fantasmi ecc.), ma anche quelle di tutto ciò che è psichico in senso pregnante, di tutti gli «atti» e gli stati del-

l'io, che corrispondono a ciò che è noto, ad esempio, con il nome di percezione, fantasia, ricordo, giudizio, sentimento, volontà, con tutte le loro innumerevoli forme particolari. Restano qui escluse le «sfumature» ultime, che appartengono a quanto di indeterminabile vi è nel «flusso», mentre al tempo stesso la tipica descrivibile del fluire ha a sua volta le sue «idee» che, colte e determinate intuitivamente, rendono possibile l'assoluta conoscenza. Ogni termine della psicologia, come percezione o volontà, designa un dominio estremamente vasto di «analisi di coscienza», vale a dire di ricerche d'essenza. Si tratta qui di un ambito di un'ampiezza tale da potersi paragonare, sotto quest'aspetto, solo alla scienza della natura, per quanto strano ciò possa suonare.

56
Ha però ora un significato decisivo sapere che la visione d'essenza non è affatto «esperienza» nel senso della percezione, del ricordo o di atti simili, e nemmeno una generalizzazione empirica, che includa nel proprio senso la posizione esistenziale dell'esserci individuale delle singolarità dell'esperienza. L'intuizione coglie l'essenza come essere d'essenza [Wesenssein] e non pone in alcun modo un'esistenza [Dasein]. Pertanto la conoscenza d'essenza non è conoscenza *matter-of-fact*, in quanto non implica il minimo contenuto affermativo in riferimento ad una esistenza individuale (ad esempio, naturale). L'atto su cui si fonda o, meglio, su cui poggia una visione d'essenza,

Ausgangspunkt

56-2
ad esempio dell'essenza della percezione, del ricordo, del giudizio ecc., può essere una percezione di una percezione, di un ricordo, di un giudizio, ma può anche essere una mera, purché «chiara», fantasia, che certamente in quanto tale non è un'esperienza, non coglie cioè alcuna esistenza. L'apprensione d'essenza [Wesenserfassung] non è toccata da ciò, in quanto l'apprensione d'essenza [Wesensfassung] essa è un'intuire, ma un'intuire di genere diverso rispetto all'esperienza. Naturalmente le essenze possono essere rappresentate anche in maniera vaga (ad esempio signitiva) e possono essere poste in modo erroneo — si tratta allora di essenze meramente presunte, piene di contraddizioni, come mostra il passaggio all'intuizione della loro non unificabilità; la posizione vaga può però anche essere confermata come valida mediante il ricorso all'intuizione della datità dell'essenza.

57
Ogni giudizio che porta ad espressione adeguata in concetti fissi adeguatamente formati ciò che risiede nell'essenza, il modo in cui essenze di un certo genere o di una certa specie particolare si connettono con certe altre, il modo in cui, ad esempio, si uniscono tra loro «intuizione» e «vuota intenzione» [leere Meinung], «fantasia» e «percezione», «concetto» e «intuizione» ecc., e sulla base di questa o quella componente essenziale sono necessariamente «unificabili», accordandosi per così dire tra loro come «intenzione» [Intention] e «riem-

pimento» [*Erfüllung*], oppure al contrario sono non unificabili, fondando così una «coscienza di elusione» [*Bewußtsein der Enttäuschung*] ecc.: ogni giudizio di questo tipo è una conoscenza assoluta, valida in generale e, in quanto giudizio d'essenza, di un genere tale che sarebbe un controsenso volerlo giustificare, confermare o contraddire mediante l'esperienza. Esso fissa una «*relation of ideas*», un *a priori* in quel senso autentico che Hume aveva certo davanti agli occhi, ma che doveva sfuggirgli a causa della sua confusione positivista tra essenza e «idea» — quest'ultima intesa in opposizione a «*impression*». Tuttavia nemmeno il suo scetticismo osa essere qui coerente fin in fondo, arrivando a scuotere una tale conoscenza — per quanto egli la vede. Se il suo sensismo non l'avesse reso cieco di fronte all'intera sfera dell'intenzionalità della «coscienza di», se egli l'avesse resa oggetto di una ricerca d'essenza, non sarebbe allora divenuto il grande scettico, bensì il fondatore di una teoria della ragione autenticamente «positiva». Tutti i problemi che egli tratta con così tanta passione nel *Treatise* e che lo spingono da una confusione all'altra — problemi che nel suo atteggiamento non può formulare in modo puro e adeguato — appartengono interamente al dominio della fenomenologia²³. Essi debbono es-

²³ [Annotazione a margine: dunque anche i problemi della genesi].

sere completamente risolti indagando le connessioni essenziali delle formazioni di coscienza, così come di ciò che in esse è inteso e appartiene loro correlativamente ed essenzialmente²⁴, in una comprensione generalmente intuitiva che non lascia più aperta alcuna questione *sensata*. Così vengono risolti gli enormi problemi posti dall'identità dell'oggetto di contro alla molteplicità delle impressioni o delle percezioni. Infatti, la questione del modo in cui molteplici percezioni o apparizioni giungono a «portare a manifestazione» uno e lo stesso oggetto, così che esso possa essere «lo stesso» per le stesse apparizioni e per la coscienza di unità o di identità che le connette, è tale da potere essere chiarita e risolta solo mediante la ricerca fenomenologica d'essenza (che è già stata, a dire il vero, accennata dal nostro modo di presentare la questione). Voler risolvere tale questione empiricamente, al modo della scienza naturale, significa non comprenderla e fraintenderla rendendola assurda. Che una percezione sia, come in generale un'esperienza, percezione proprio di quest'oggetto, con questo determinato orientamento, colore, forma ecc., è cosa che riguarda la sua essenza, quale che possa essere l'«esistenza» dell'oggetto. Che questa percezione si inserisca in una continuità percettiva, non però in una a caso, nella quale costantemente «lo stesso oggetto si presen-

²⁴ [Aggiunta a margine: noemata].

ta secondo un'orientazione di volta in volta diversa ecc.», tutto ciò riguarda di nuovo puramente l'essenza. In breve, si trovano qui i vasti campi, letterariamente ancora del tutto incolti, dell'«analisi di coscienza», laddove il termine coscienza, come in precedenza il termine psichico, sia esso più o meno appropriato, dovrebbe essere inteso in un senso così ampio da potere designare tutto ciò che è immanente, dunque anche tutto ciò che è inteso dalla coscienza in quanto tale ed in ogni senso. I problemi d'origine, così a lungo discussi nel corso dei secoli, sono, una volta liberati dal loro falso naturalismo che li trasforma assurdamente, problemi fenomenologici. Così i problemi dell'origine²⁵ della «rappresentazione dello spazio», della rappresentazione del tempo, della cosa, del numero, delle rappresentazioni della causa e dell'effetto ecc. Solo se questi puri problemi sono definiti, formulati e risolti in maniera sensata, i problemi empirici, legati al sorgere di tali rappresentazioni quali eventi della coscienza umana, ottengono un senso scientificamente comprensibile e di aiuto per la loro soluzione.

Ma tutto ciò dipende dal fatto che si veda e ci si renda pienamente conto che, proprio con la stessa immediatezza²⁶ con cui si ascolta un suono,

²⁵ [Aggiunta a margine: dunque genesi].

²⁶ [Annotazione a margine: questa «immediatezza» richiede un'interpretazione].

si può intuire un'«essenza», l'essenza «suono», l'essenza «apparizione della cosa», l'essenza «cosa viviva», l'essenza «rappresentazione immaginativa», l'essenza «giudizio» o «volontà» ecc., e che in questa intuizione si possono pronunciare giudizi d'essenza. D'altra parte però ciò dipende anche dall'evitare la confusione humana e pertanto dal non confondere l'intuizione fenomenologica con l'«introspezione», con l'esperienza interna, in breve con quegli atti che invece dell'essenza pongono piuttosto queste singolarità individuali corrispondenti²⁷.

La pura fenomenologia in quanto scienza, nella misura in cui è pura e non fa alcun uso della posizione esistenziale della natura, può essere soltan-

61.1

²⁷ Le Ricerche logiche, che nei loro frammenti di una fenomenologia sistematica svolgono per la prima volta analisi d'essenza in quel senso qui caratterizzato, sono state continuamente fraintese come tentativi di una riabilitazione del metodo dell'introspezione. A dire il vero di ciò è anche responsabile l'insufficiente definizione del metodo presente nell'«Introduzione» alla *Prima ricerca* del secondo volume, la designazione cioè della fenomenologia come psicologia descrittiva. I necessari chiarimenti sono già presenti nel mio terzo *Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-1899* nel vol. IX dello «Archiv für systematische Philosophie», 1903, pp. 397-400 [ora anche in E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)* (Husserliana XXII), a cura di B. Rang, Nijhoff, Den Haag 1979, pp. 201 sgg.].

to ricerca d'essenza e²⁸ non ricerca d'esistenza. Ogni «introspezione» ed ogni giudizio compiuto sulla base di una tale «esperienza» cade al di fuori di questo ambito²⁹. Il singolo nella sua immanenza può essere posto soltanto come un «questo qui» — questa percezione fluente, questo ricordo ecc. — e in ogni caso può essere sussunto sotto i rigorosi concetti d'essenza dovuti all'analisi d'essenza. Infatti, l'individuo non è essenza, ma «ha» un'essenza, che si può enunciare di esso in modo evidente e valido. Una tale mera sussunzione non può però chiaramente determinarlo come individuo³⁰, attribuendogli una posizione in un «mondo» d'esistenze individuali. Per essa il singolare è eternamente l'*ἄπειρον*. Essa può conoscere in modo oggettivamente valido solo essenze e relazioni di essenze e così compiere in maniera definitiva tutto ciò che è necessario alla comprensione chiarificante di ogni conoscenza empirica e di ogni conoscenza in genere: la chiarificazione dell'«origine» di tutti i «principi» logico-formali e logico-naturali e di ogni altro «principio» guida, nonché di tutti i problemi, a ciò strettamente connessi, inerenti alla

²⁸ [Aggiunta dopo «e»: specialmente. Annotazione a margine: non chiaro].

²⁹ [Annotazione a margine: l'opposto di fenomenologicamente — puro l'opposto di essenza].

³⁰ [Aggiunta dopo «individuo»: oggettivamente = intersoggettivamente].

correlazione dell'«essere» (essere di natura, essere di valore ecc.) e della «coscienza»³¹.

Passiamo ora all'atteggiamento psicofisico. Qui lo «psichico», con l'intera essenza che gli è propria, risulta coordinato ad un corpo e all'unità della natura fisica: ciò che è colto nella percezione immanente ed è appreso nella sua determinazione essenziale entra in relazione con ciò che è percepito sensibilmente e, pertanto, con la natura. Solo grazie a questa coordinazione esso ottiene un'oggettività naturale indiretta e, in maniera mediata, una posizione nello spazio e nel tempo della na-

³¹ La decisione con cui mi esprimo, in un'epoca che considera la fenomenologia tutt'al più come un titolo per discipline specialistiche, per un minuzioso lavoro di grande utilità nella sfera dell'introspezione, piuttosto che come una scienza fondamentale sistematica della filosofia, via d'accesso all'autentica metafisica della natura, dello spirito, delle idee, si comprende alla luce di quelle ricerche condotte ininterrottamente per molti anni, sui cui progressivi risultati sono state costruite le mie lezioni di filosofia tenute a Gottinga fin dal 1901. Dato l'intimo intreccio funzionale di tutti gli strati fenomenologici e di conseguenza anche delle ricerche ad essi relative, e data la straordinaria difficoltà legata alla formazione di una pura metodica, non ho ritenuto utile pubblicare risultati isolati e ancora incerti. Spero di poter presentare in un tempo non troppo lontano ad un pubblico più ampio quelle ricerche sulla fenomenologia e sulla critica fenomenologica della ragione, che nel frattempo si sono consolidate in ogni parte e che hanno raggiunto un'unità sistematica comprensiva.

tura, in quel tempo che noi misuriamo con gli orologi. Entro un certo ambito non ulteriormente determinato, la «dipendenza» esperibile dal fisico offre un mezzo per determinare intersoggettivamente lo psichico come essere individuale ed anche per indagare in misura crescente le relazioni psicofisiche. Questo è il dominio della «psicologia come scienza naturale», che è, nel senso letterale del termine, psicologia psicofisica e pertanto naturalmente, in contrapposizione alla fenomenologia, scienza empirica.

Non è in realtà privo di difficoltà considerare la psicologia, la scienza dello «psichico», unicamente come scienza dei «fenomeni psichici» e delle loro connessioni con il corpo. *De facto* essa è pur sempre guidata da quelle originarie e inevitabili oggettivazioni, i cui correlati sono le unità empiriche uomo e animale da un lato, e anima, personalità, carattere, disposizione della personalità dall'altro. Tuttavia non è necessario per i nostri scopi dedicarsi all'analisi d'essenza di queste formazioni unitarie e al problema del modo in cui esse da sé determinano i compiti della psicologia. Appare in effetti immediatamente chiaro che queste unità sono di genere di principio diverso rispetto alle cosalità della natura, le quali proprio per la loro essenza giungono a datità per mezzo di apparizioni adombranti, mentre ciò non vale in alcun modo per le unità qui in questione. Solo il sostrato fondante «corpo umano» è un'unità di apparizio-

ne cosale, non però l'uomo stesso, e più che mai la personalità, il carattere ecc. Chiaramente con tutte queste unità siamo rinviiati all'immanente unità di vita del rispettivo flusso di coscienza e alle peculiarità morfologiche che distinguono le diverse unità immanenti di questo tipo. Ne segue che ogni conoscenza psicologica, anche quando è riferita primariamente ad individualità, caratteri e disposizioni umane, si vede rinviiata a quelle unità della coscienza e con ciò allo studio *dei fenomeni stessi* e dei loro intrecci.

Non c'è più bisogno ora, specie dopo tutte le considerazioni svolte, di aggiungere altro per comprendere in modo chiaro e nelle sue ragioni più profonde quanto è già stato prima esposto: ogni conoscenza psicologica³², nel senso corrente del termine, presuppone la *conoscenza d'essenza* dello psichico e sarebbe il colmo dell'assurdità sperare di poter studiare, mediante esperimenti psicofisici e mediante quelle involontarie percezioni o esperienze interne, l'essenza del ricordo, del giudizio, della volontà e simili, per ottenere *in questo modo* i concetti rigorosi in grado di conferire alla designazione dello psichico compiuta negli enunciati psicofisici, e a questi stessi, il solo valore scientifico possibile.

³² [Annotazione a margine: (si veda pag. 53). La conoscenza psicologica in senso abituale presuppone la conoscenza d'essenza dello psichico nel senso dell'immanente «fenomenale»].

L'errore fondamentale della psicologia moderna, che le impedisce di essere psicologia in senso vero e pienamente scientifico, è di non avere ancora conosciuto né elaborato questo metodo fenomenologico. Pregiudizi storici l'hanno trattata dall'utilizzare gli indizi di un tale metodo che sono presenti in ogni analisi chiarificante dei concetti. A ciò è connesso il fatto che i maggiori psicologi non hanno compreso gli inizi già presenti della fenomenologia, ed anzi hanno spesso considerato la ricerca d'essenza, compiuta nell'atteggiamento puramente intuitivo, come una substrazione metafisico-scolastica. Ma ciò che è colto e descritto nell'atteggiamento intuitivo, può essere compreso e confermato soltanto in questo atteggiamento.

Dalle considerazioni svolte appare chiaro e, come ho motivo sufficiente di sperare, sarà generalmente riconosciuto, che una scienza empirica realmente adeguata dello psichico nelle sue relazioni alla natura può essere posta in opera solo se la psicologia si edifica sulla base di una fenomenologia *sistematica*; se dunque studia e ricerca in maniera puramente intuitiva e nella loro connessione sistematica le formazioni d'essenza della coscienza e dei suoi correlati immanenti, che offrono le norme per il senso e il contenuto scientifico dei concetti di qualsiasi fenomeno, concetti dunque, con i quali lo psicologo empirico esprime nei suoi giudizi psicofisici lo psichico stesso. Solo una

fenomenologia realmente radicale e sistematica, esercitata non accidentalmente e in riflessioni isolate, ma dedita esclusivamente ai problemi estremamente complessi ed intricati della coscienza, e praticata con uno spirito del tutto libero, non accecato da alcun pregiudizio naturalistico, può offrirci *la comprensione* dello «psichico»³³ — tanto nella sfera della coscienza individuale quanto in quella della coscienza collettiva. Solo allora l'imponente lavoro spirituale del nostro tempo, la ricchezza dei fatti empirici raccolti e delle regolarità sotto certi aspetti molto interessanti, potrà dare i suoi giusti frutti grazie ad una valutazione critica e ad un'interpretazione psicologica. Solo allora si potrà di nuovo ammettere ciò che per la psicologia attuale in nessun modo può essere ammesso: cioè che la psicologia stia in una relazione stretta, anzi strettissima con la filosofia. Anche il paradosso dell'antipsicologismo, cioè che una teoria della conoscenza non sia una teoria psicologica, cesserà di scandalizzare, in quanto ogni vera teoria della conoscenza dovrà poggiare necessariamente sulla fenomenologia, che costituisce così il fondamento comune di ogni filosofia e psicologia. Ed infine non sarà più possibile nemmeno quel genere di opere apparentemente filosofiche, che al giorno d'oggi fiorisce in modo così rigoglioso e

³³ [Annotazione a margine: dunque anche della coscienza collettiva].

che ci offre, con la pretesa della più seria scientificità, le sue teorie della conoscenza, le sue teorie di logica, di etica, di filosofia della natura, di pedagogia, su di un fondamento scientifico-naturale ed anzitutto «psicologico-sperimentale»³⁴. In effetti, di fronte a queste opere ci si può soltanto stupire di quanto sia decaduto il senso dei più profondi problemi e delle difficoltà, cui i più grandi spiriti dell'umanità hanno consacrato il lavoro di tutta la loro vita, e purtroppo anche di quanto sia decaduto il senso dell'autentica serietà, che pur all'interno della stessa psicologia sperimentale — nonostante i difetti di principio che secondo la nostra concezione la riguardano — suscita in noi una così grande considerazione. Io sono fermamente convinto che il giudizio storico su questa letteratura risulterà un giorno molto più severo di quello riservato alla tanto biasimata filosofia popolare del XVIII secolo³⁵.

³⁴ La diffusione di questo genere di opere è stata favorita in maniera non irrilevante dal fatto che l'idea secondo la quale la psicologia — ed ovviamente la psicologia «esatta» — costituirebbe il fondamento della filosofia scientifica, è divenuta un fermo assioma, per lo meno nei gruppi che si occupano di scienze della natura all'interno delle facoltà di filosofia; e queste, cedendo alla pressione degli scienziati della natura, si danno un gran da fare per assegnare una cattedra di filosofia dopo l'altra a studiosi che forse nel loro campo sono molto eminenti, ma che per la filosofia non hanno una sensibilità maggiore di quanta ne abbiano ad esempio i chimici o i fisici.

³⁵ Per caso, durante la stesura di questo saggio, mi ca-

Abbandoniamo ora il campo della controversia con il naturalismo psicologistico. Forse potremmo dire che lo psicologismo, sviluppatosi fin dai tempi di Locke, era propriamente soltanto una forma

pita sotto mano l'eccellente relazione del Dr. M. Geiger (Monaco) *Über das Wesen und die Bedeutung der Empfindung*, in *Bericht über den IV Kongress für experimentelle Psychologie in Innsbruck*, Lipsia 1911. In maniera molto istruttiva, l'Autore si sforza di distinguere gli autentici problemi della psicologia che, nei tentativi finora compiuti di una descrizione e di una teoria dell'empatia, sono in parte divenuti chiari e in parte sono mescolati confusamente tra loro, e discute ciò che si è cercato e ottenuto ai fini della loro soluzione. Ma, come risulta dalla relazione sulla discussione (*op. cit.*, p. 66), questo non venne apprezzato dall'auditorio. Tra forti applausi la Sig.na Martin dice: «Quando sono venuta qui, mi aspettavo di ascoltare qualcosa sugli esperimenti nel campo dell'empatia. Ma ciò che ho ascoltato sono solo teorie vecchie, molto vecchie. Non vi è traccia di esperimenti in questo campo. Questa non è una società filosofica. Mi sembra che sia giunto il momento in cui chi intende proporre tali teorie, deve mostrare se esse sono confermate da esperimenti. Nel campo dell'estetica questi esperimenti sono stati fatti, ad esempio gli esperimenti di Stratton sul significato estetico dei movimenti degli occhi, oppure le mie ricerche su questa teoria della percezione interna». Marbe poi «vede il significato della dottrina dell'empatia nell'impulso dato alle ricerche sperimentali, che del resto in questo campo sono già state intraprese. Il metodo dei rappresentanti della teoria dell'empatia sta a quello psicologico-sperimentale più o meno come il metodo dei presocratici sta a quello della moderna scienza della natura». Di fronte a questi fatti non ho nulla da aggiungere.

intorbidita in cui doveva farsi strada la sola tendenza filosofica legittima ad una fondazione fenomenologica della filosofia. Inoltre, in quanto la ricerca fenomenologica è ricerca d'essenza, dunque in senso autentico *a priori*, essa tiene al contempo pienamente conto di tutti i legittimi motivi dell'apriorismo. In ogni caso la nostra critica dovrebbe avere chiarito che riconoscere il naturalismo quale filosofia di principio erronea non significa ancora abbandonare l'idea di una filosofia rigorosamente scientifica, «di una filosofia dal basso» [*Philosophie von unten*]. La distinzione critica di metodo psicologico e metodo fenomenologico mostra in quest'ultimo la vera via per una teoria scientifica della ragione e al tempo stesso per un'adeguata psicologia.

Seguendo il nostro piano passiamo ora alla critica dello storicismo e alla discussione della filosofia della *Weltanschauung*.

STORICISMO E FILOSOFIA DELLA «WELTANSCHAUUNG»

66 Lo storicismo prende posizione nella sfera dei fatti concernenti la vita empirica dello spirito e, nella misura in cui pone quest'ultima in maniera assoluta, senza però naturalizzarla (il senso specifico di natura rimane in particolare estraneo al pensiero storico ed in ogni caso non lo influenza in generale in maniera determinante), sorge un relativismo che rivela la sua stretta parentela con lo psicologismo naturalistico e che ricade in analoghe difficoltà scettiche. Qui ci interessa soltanto il carattere peculiare della scepsti storicistica, con cui vogliamo familiarizzare più da vicino.

67 Ogni formazione spirituale — l'espressione va intesa nel senso più ampio possibile, tale da poter comprendere ogni genere di unità sociale, sino a quella dello stesso individuo, e dunque anche qualsiasi formazione culturale — possiede la sua struttura interna, la sua tipica [*Typik*], la sua straordinaria ricchezza di forme esterne ed interne, che nel corso della vita stessa dello spirito crescono e si trasformano, rivelando nel genere stesso

* Kulturspezifität

Capitolo primo

La tesi dell'atteggiamento naturale e la sua messa fuori circuito

27. *Il mondo dell'atteggiamento naturale: io e il mondo che mi circonda.*

Cominceremo le nostre considerazioni come uomini che vivono naturalmente, che formano rappresentazioni, giudicano, sentono, vogliono «*nell'atteggiamento naturale*». Chiariremo il senso di quest'ultima espressione attraverso semplici meditazioni che condurremo preferibilmente in prima persona.

Io ho coscienza di un mondo, che si estende infinitamente nello spazio e che è ed è stato soggetto a un infinito divenire nel tempo. Averne coscienza significa anzitutto che io trovo il mondo immediatamente e intuitivamente dinanzi a me¹, che ne ho esperienza². Grazie alle diverse modalità della percezione sensibile, al vedere, al toccare, all'udire, ecc., le cose corporee sono in una certa ripartizione spaziale *qui per me*, mi sono *alla mano* [*vorhanden*], in senso letterale e figurato, sia che io presti o non presti loro un'attenzione particolare, sia che io mi occupi o no di esse prendendole in considerazione, pensando, avvertendole affettivamente, rendendole oggetto della volontà. Sono qui per me immediatamente anche esseri animati come gli uomini; io li guardo, li vedo, li sento avvicinare, stringo loro la mano e, parlando con loro, comprendo immediatamente quali siano le loro rappresentazioni e i loro pensieri, quali sentimenti si agitano in loro, che cosa essi desiderino e vogliano. Che io presti o non presti loro attenzione, anch'essi mi sono alla mano, come realtà nel mio campo intuitivo. Ma non è indispensabile che essi, e gli altri oggetti, si trovino precisamente nel mio *campo percettivo*³. Infatti, insieme con gli *obiecta* attualmente percepiti, sono qui per me anche *obiecta* reali in quanto determi-

¹ *Prosecuzione nella copia C*: come esistente.

² *Nota a margine nella copia A*: ora non siamo in un atteggiamento eidetico, semplicemente occorre che, ciascuno per sé, dica io ed enunci con me ciò che egli esperisce individualmente.

³ *Nota a margine nella copia D*: percezione in un senso più ampio, in un senso tale per cui la percezione osservante, afferrante è un modo particolare di attuazione.

[49] nati, piú o meno noti, senza essere essi stessi né percepiti, né intuitivamente presenti. Io posso spostare la mia attenzione | dalla scrivania, che ho appena visto e osservato, alle parti della mia camera che stanno alle mie spalle, sino alla veranda, al giardino, ai bambini che si trovano sotto la pergola, ecc., ossia verso tutti quegli *obiecta* che «so» essere qua e là nell'ambito immediatamente com-presente alla mia coscienza – un sapere che però non ha nulla del pensare concettuale e che¹ soltanto grazie al dirigersi dell'attenzione su quegli *obiecta* si converte, e anche allora solo parzialmente e incompiutamente, in un intuire chiaro².

Ma il mondo che in ogni momento di veglia mi è coscienzialmente «alla mano» non si esaurisce neanche nell'ambito di questa *compresenza*, intuitivamente chiara od oscura, distinta o indistinta, che costituisce l'alone costante del mio attuale campo percettivo. Al contrario, esso si estende senza limiti, esistendo conformemente a un ordinamento fisso. Ciò che è attualmente percepito, ciò che è piú o meno chiaramente compresente e determinato³ (o almeno determinato in una certa misura) è in parte attraversato, in parte circondato da un *orizzonte di realtà indeterminata offerta alla coscienza in maniera oscura*. In questo orizzonte io posso affondare, con risultati variabili, i raggi dello sguardo chiarificatore dell'attenzione. Presentificazioni che si determinano sempre meglio, dapprima oscure e poi sempre piú vive, fanno emergere per me qualcosa, una catena di ricordi si salda, il cerchio della determinatezza si allarga sempre di piú, eventualmente sino al punto da produrre una connessione con il campo percettivo attuale in quanto ambito *centrale*. Ma generalmente il risultato è un altro: la vuota nebbia dell'oscura indeterminatezza si popola soltanto di possibilità o di congetture intuitive, cosicché solamente la «forma» del mondo come «mondo» è predelineata. Ciò che mi sta attorno in maniera indeterminata è del resto infinito. L'orizzonte nebuloso, che non può mai essere completamente determinato è necessariamente presente.

Se questo vale per il mondo in quanto esistente conformemente all'ordine della presenza spaziale, come l'ho fin qui descritto, non diversamente stanno le cose per il mondo in quanto esistente conformemente *all'ordine della successione temporale*. Questo mon-

¹ *Prosecuzione nella copia D: d'altra parte.*

² *Prosecuzione nella copia D: un percepire in senso afferrante quale un esperire attivo.*

³ *Prosecuzione nella copia D: sebbene sempre determinato in maniera incompleta.*

⁴ *Nella copia D L è sostituito con Infinito, cioè l'.*

do, che adesso, in ogni adesso di veglia, mi è alla mano, ha il suo orizzonte temporale bilateralmente infinito, il suo passato e il suo futuro, noto o ignoto, immediatamente vivo o privo di vita. Nella libera attività dell'esperire, che mi rende intuitivo ciò che mi è alla mano, posso seguire queste connessioni della realtà che immediatamente mi circonda. Posso variare il mio punto di vista nello spazio e nel tempo, dirigere lo sguardo in qua e | in là, avanti e indietro nel tempo, posso procurarmi percezioni e presentificazioni sempre nuove, piú o meno chiare e ricche di contenuto, o immagini piú o meno chiare, in modo da produrre per me un'illustrazione intuitiva di ciò che, all'interno delle forme fisse del mondo spaziale e temporale, è possibile e presumibile. [50]

Cosí, nella coscienza desta, mi trovo sempre, e senza poter mai modificare tale situazione, in rapporto con un solo e medesimo mondo, per quanto mutevole nel suo contenuto. Esso mi è costantemente «alla mano», e io stesso sono un suo membro. E mi è dinanzi non soltanto come un *mondo di cose*, ma, con la medesima immediatezza, anche come *mondo di valori, mondo di beni, mondo pratico*. Davanti a me trovo le cose fisiche fornite non solo di proprietà materiali, ma anche di caratteri di valore: cose che sono belle e brutte, piacevoli e spiacevoli, gradite e sgradite, ecc. Le cose si presentano immediatamente come oggetti d'uso, la «tavola» con i suoi «libri», il «bicchiere», il «vaso», il «pianoforte», ecc. Anche questi caratteri di valore e pratici appartengono *costitutamente agli oggetti «alla mano» come tali*, che io presti o non presti attenzione a essi e agli altri oggetti. E, come per le mere cose, ciò vale naturalmente anche per gli uomini e gli animali che mi circondano¹. Essi sono miei «amici» o «nemici», miei «inferiori» o «superiori», «estranei» o «parenti», ecc.

28. *Il «cogito». Il mio mondo circostante naturale e i mondi circostanti ideali.*

A questo mondo, *al mondo nel quale mi trovo e che è insieme il mio mondo circostante*, si riferisce il complesso delle mie varie e mutevoli *spontanee attività* di coscienza: l'indagine scientifica, l'esplicazione e l'elaborazione concettuale nella descrizione, il con-

¹ *Prosecuzione nella copia A: riguardo al loro carattere sociale. Nota a margine nella copia D: io e gli altri uomini siamo quindi alla mano come elementi del mondo.*

frontare e il distinguere, il collegare e il contare, il presupporre e il dedurre, in breve, la coscienza teoretizzante nelle sue diverse forme e gradi. Ma vi si riferiscono anche i multiformi atti e stati del sentimento e della volontà: il gradire e il non gradire, il rallegrarsi e il rattristarsi, il desiderio e l'avversione, lo sperare e il temere, il decidersi e l'agire. Tutto ciò¹, con l'aggiunta dei genuini atti dell'io, nei quali il mondo, nello spontaneo prestare a esso attenzione e nell'afferrarlo, è dato alla coscienza come immediatamente alla mano, è racchiuso nell'espressione cartesiana *cogito*. Finché vivo naturalmente, io vivo ininterrottamente entro questa

[51] *forma fondamentale di ogni vivere «attuale»* |, sia che io affermi o no il *cogito*, sia che mi diriga «riflessivamente» sull'io e sul cogitare o no. Se mi comporto in questo modo, vivo un nuovo *cogito* che da parte sua non è riflesso, e quindi non è per me oggettuale².

³[Io mi ritrovo sempre come uno che percepisce, rappresenta, pensa, sente, desidera, ecc., e in ciò mi trovo *per lo piú* in rapporto attuale con la realtà che ininterrottamente mi circonda. Non sempre, infatti, mi rapporto a essa, non ogni *cogito*, nel quale io vivo, ha per *cogitatum* cose, uomini, oggetti o stati di cose del mio mondo circostante. Io mi occupo anche di puri numeri e delle loro leggi: del che nulla è dato come presente nel mio mondo circostante, in questo mondo di «realtà naturale». Anche il mondo dei numeri è certo qui per me, come il campo degli oggetti della mia attività aritmetica nel corso della quale si presentano al mio sguardo numeri e formazioni numeriche circondate da un orizzonte aritmetico in parte determinato, in parte no; ma è chiaro che questo essere-qui-per-me, così come ciò che è là, sono di natura diversa. [Il mondo aritmetico è presente per me soltanto se e fin tanto che io sono aritmeticamente atteggiato]⁴, mentre il mondo naturale, cioè il

¹ Nota a margine nella copia A: bisognerebbe menzionare anche gli atti sociali.

² Nota a margine nella copia A: l'atteggiamento naturale è qui riferito al mondo reale alla mano. Il mondo è un universo dell'«esistente in sé». In maniera ampliata esso deve tuttavia essere riferito a tutto ciò che «ci» sta di fronte di «esistente in sé» in quanto «ideale». E questo ideale deriva senza dubbio da attività spontanee, esiste qui per noi in quanto formazione, e tuttavia è poi per noi «spiritualmente alla mano».

³ Nella copia A il passo segnalato dalle parentesi graffe è posto tra parentesi e segnato per la cancellazione. Inoltre nota a margine: forse meglio dopo il paragrafo successivo. È relativo all'intersoggettività.

⁴ Nota a margine della copia D: io non ho sempre esperienza e co-esperienza di esso, come ce l'ho del mondo reale. Nella copia A il passo segnalato tra parentesi quadre è sostituito con: il mondo aritmetico è presente per me solo se e dopo che ho «studiato aritmetica», ho sistematicamente sviluppato in me stesso idee aritmetiche, le ho viste e me ne sono quindi permanentemente appropriato con un orizzonte universale.

mondo nel senso usuale della parola, è *per me ininterrottamente alla mano*, finché io vivo naturalmente. Finché così accade, io sono «atteggiato naturalmente», anzi, questa espressione equivale alla precedente. Ciò non si modifica minimamente se io, compiendo i corrispondenti atteggiamenti¹, mi approprio del mondo aritmetico e di altri «mondi» simili; il mondo naturale *rimane alla mano*, io rimango come prima all'interno dell'atteggiamento naturale, *senza essere in ciò disturbato dai nuovi atteggiamenti*². Se poi il mio *co-gito* si muove *esclusivamente* nei mondi relativi a questi nuovi atteggiamenti, in tal caso il mondo naturale non viene preso in considerazione, e pur costituendo lo sfondo dei miei atti di coscienza *non è per nulla l'orizzonte in cui si inserisce il mondo aritmetico*. Pur essendo simultaneamente alla mano, i due mondi, se si prescinde dal loro riferimento all'io, grazie al quale mi è possibile dirigere liberamente il mio sguardo e i miei atti sull'uno o sull'altro³, *non hanno tra loro alcuna connessione*⁴.

29. *Gli «altri» soggetti egologici e il mondo circostante naturale intersoggettivo.*

Tutto ciò che vale per me, vale anche, a quanto ne so, per tutti gli altri uomini, che mi sono alla mano nel mio mondo circostante. | Esperendoli come uomini, li comprendo e li accolgo come soggetti egologici, quale io stesso sono, in quanto soggetti che

[52]

¹ Nella copia A atteggiamenti è sostituito da atti.

² Nella copia A atteggiamenti è posto tra parentesi e e alla proposizione successiva è collegata la seguente nota a margine: ogni mondo ha i suoi orizzonti aperti.

³ Proseccuzione nella copia D: e dal fatto che il mondo aritmetico è il mondo della ricerca aritmetica, ecc.

⁴ Nota a margine nella copia D: modificare! Appendice (= Appendice VII). In un'altra Appendice, scritta intorno al 1924 e pubblicata da Schuhmann come ultima parte dell'Appendice 34, Husserl scrive: i due mondi sono «fuori di ogni connessione», il mondo aritmetico non trova posto nell'orizzonte della mia realtà dell'esperienza. Ciò va formulato con maggiore precisione: io, come detto sopra, mi sono una volta impadronito del mondo aritmetico, e perciò esso ha per me una relazione col tempo – una relazione con la spazio-temporalità in cui mi trovavo imparando. Esso ha inoltre per me la sua figura sensibile, in quanto è scritto, stampato in quanto sistema di enunciati proposizionali obiettivi, e quindi volta per volta localizzati nel mondo reale, in quanto scritti, ecc.

Ma l'aritmetico «stesso», le formazioni ideali stesse, non sono nello spazio e nello spazio-tempo, non si ordinano a loro volta, come ciò che per essenza è soltanto spazio-temporale, nel contesto spazio-temporale, non sono a loro volta qua o là, non sono realmente collegati col reale in cui eventualmente «abitano». La loro esistenza temporale è impropria; esse possono esistere, restando impregiudicata la loro identità, in qualunque punto del tempo e in qualunque luogo dello spazio contemporaneamente.

si riferiscono al mondo circostante naturale. Ciò però in maniera tale che concepisco appunto il loro e il mio mondo circostante come un solo e medesimo mondo oggettivo, che si differenzia soltanto nel modo con in giunge alla coscienza di ciascuno di noi. Ciascuno ha il suo luogo da cui vede le cose alla mano e conformemente al quale ciascuno ha manifestazioni diverse delle cose. Allo stesso modo, diversi sono per ciascuno gli attuali campi percettivi, memorativi, ecc., prescindendo poi dal fatto che anche ciò di cui si ha intersoggettivamente una coscienza comune è dato alla coscienza secondo modalità diverse, secondo diversi modi di apprensione, secondo gradi diversi di chiarezza, ecc. Ciononostante, noi ci intendiamo con i nostri simili e poniamo insieme una realtà oggettiva spazio-temporale, *quale mondo circostante¹ che esiste per tutti e a cui noi stessi apparteniamo.*

30. *La tesi generale dell'atteggiamento naturale.*

Ciò che abbiamo esposto nell'intento di caratterizzare la datità dell'atteggiamento naturale e quindi la intrinseca caratteristica di esso era un frammento di descrizione pura, *anteriore a ogni «teoria»*. In queste ricerche, infatti, noi teniamo rigorosamente lontane le teorie, intendendo qui con questo termine le opinioni pregiudiziali² di ogni specie. Le teorie rientrano nella nostra sfera solo come fatti del nostro mondo circostante, e non quali reali o presunte unità di valore. Non ci prefiggiamo tuttavia ora il compito di continuare questa descrizione sino a giungere a una caratterizzazione che abbracci sistematicamente ed esaurisca in ampiezza e profondità quanto è reperibile nell'atteggiamento naturale (nonché in quelli che con esso concordemente si intrecciano). Un simile compito può e deve essere fissato scientificamente e, quantunque finora appena intravisto, è di straordinaria importanza³. Ma qui non è questo il nostro compito. In quanto miriamo a trovare la porta d'ingresso della fenomenologia, abbiamo già fatto in questa direzione quanto era necessario; per il momento infatti ci occorrono soltanto alcuni caratteri del tutto generali dell'at-

¹ *Nota a margine riferita a mondo circostante nella copia A:* secondo concetto di «mondo circostante soggettivo», ciascuno di noi ha un *proprio* mondo circostante che vale per lui, lo stesso mondo comune che vale per me nella mia esperienza.

² *Prosecuzione nella copia A:* teoretiche.

³ *Commento a margine nella copia D a fronte di questa frase:* Heidegger dice il contrario.

teggimento naturale, che sono già emersi, e con sufficiente *piena chiarezza*, nel corso delle nostre descrizioni. E per noi importa appunto questa piena chiarezza.

Sottolineeremo ancora una volta nelle proposizioni seguenti un punto importante: io trovo costantemente alla mano, di fronte a me, l'unica realtà spazio-temporale, a cui appartengo io stesso e appartengono tutti gli altri uomini, che si trovano in essa e a essa si riferiscono nel mio medesimo modo. Io trovo la «realtà»¹, e la parola stessa lo dice, | come *esistente e la assumo come* [53] *esistente, così come essa mi si offre*². Qualunque nostro dubbio o ripudio di dati del mondo naturale non modifica affatto *la tesi generale dell'atteggiamento naturale*. Il mondo è sempre presente come realtà; può rivelarsi qua o là «diverso» da come lo intendevo, questo o quell'elemento va per così dire cancellato da esso a titolo di «parvenza», «allucinazione» e simili; ma, nel senso della tesi generale, esso è sempre mondo esistente. Conoscerlo più comprensivamente, fedelmente e in ogni riguardo più compiutamente di quanto sappia fare l'ingenua' sapienza empirica, portare a termine tutti i compiti della conoscenza scientifica che si presentano sul suo terreno, tale è lo *scopo delle scienze dell'atteggiamento naturale*⁴.

31. *Mutamento radicale della tesi naturale. «Messa fuori circuito», «messa tra parentesi».*

Invece di permanere in questo atteggiamento, noi vogliamo mutarlo radicalmente. Si tratta ora di persuadersi della possibilità di principio di questo mutamento.

La tesi generale, in virtù della quale il mondo circostante reale è non solo costantemente appreso coscienzialmente, ma anche dato alla coscienza come «realtà» *esistente*, non consiste evidentemente di un *atto specifico*, quale sarebbe un giudizio⁵ articolato so-

¹ *Prosecuzione nella copia A:* in quanto io desto all'interno di un'esperienza concordante e mai divergente.

² *Nota a margine nella copia A:* anzi, le modalizzazioni vanno dettagliatamente introdotte in precedenza. Il mondo è costantemente qui nella mia esperienza, ma ciò, nonostante le mie esperienze diventino caratterizzate dal dubbio, ecc.

³ *Nella copia A ingenua è sostituito con mera.*

⁴ *Prosecuzione nella copia A:* sono le scienze solitamente chiamate «positive», le scienze della positività naturale.

⁵ *Prosecuzione nella copia A:* predicativo.

pra la esistenza. Anzi, la tesi è qualcosa che dura stabilmente per tutta la durata dell'atteggiamento, ossia per tutta la nostra vita naturale allo stato di veglia¹. Quanto viene di volta in volta percepito, ciò che viene chiaramente od oscuramente presentificato, in breve tutto ciò che del mondo naturale è dato alla coscienza conformemente all'esperienza e prima di ogni pensare, presenta nella sua unità complessiva, e in tutto ciò che emerge in maniera articolata, il carattere di essere «qui», «alla mano»: un carattere su cui è per essenza possibile fondare un esplicito (predicativo) giudizio d'esistenza tutt'uno con esso. Esprimendo questo giudizio, siamo però consapevoli di aver così reso tematico e afferrato predicativamente quello che si trovava già, non tematicamente, senza essere oggetto del pensiero [*ungedacht*], senza essere oggetto di un'attività predicativa, nell'esperire originario o correlativamente nell'esprito appunto come carattere di «alla mano».

Ora, noi possiamo procedere verso questa tesi potenziale e non esplicita esattamente come verso quella giudicativamente esplicita. Un simile *sempre possibile procedimento* è, per esempio, il tentativo di dubbio universale che Descartes intraprese per uno scopo del tutto diverso dal nostro, cioè al fine di portare alla luce una sfera dell'essere assolutamente esente da dubbio. Ci riallacciamo a questo, ma [54] dichiariamo | subito che il tentativo di dubbio universale ci deve servire *soltanto come espediente metodico* utile a fare emergere certi punti che devono essere portati alla luce in maniera evidente grazie a esso, in quanto impliciti nella sua essenza stessa.

Il tentativo di dubbio universale rientra nel campo della nostra *completa libertà*: noi possiamo *tentare di dubitare* di tutto e di ogni cosa, anche se ne siamo fermamente certi in base a una evidenza pienamente adeguata.

Riflettiamo su quello che troviamo nell'essenza di un simile atto. Chi tenta di dubitare, cerca di mettere in dubbio ogni «essere», esplicitato dalle espressioni predicative del tipo «questo è!», «così stanno le cose» e simili. La modalità di essere non ha qui importanza. Per esempio, chi dubita che un oggetto, del cui essere non dubita, abbia certe determinazioni caratteristiche, costui pone in dubbio *soltanto il possesso di queste determinazioni caratteristiche*. Ciò si trasmette evidentemente dal dubitare al tentativo di dubitare. È chiaro inoltre che non possiamo dubitare di un essere e nello stesso tempo, nello stesso atto di coscienza (nella forma di

¹ Nota a margine nella copia A: qui viene sottolineato l'essere-desto.

unità della simultaneità), attribuire la tesi esistenziale al substrato di questo essere, cioè esserne coscienti col carattere di «alla mano». In altri termini: non possiamo nello stesso tempo mettere in dubbio e tenere per certa la medesima materia di essere. È anche evidente che *il tentativo* di mettere in dubbio qualcosa dato alla coscienza come «alla mano» *comporta un certo annullamento e superamento [Aufhebung] della tesi*; e questo appunto ci interessa. Non si tratta di una conversione della tesi nell'antitesi, della posizione nella negazione; e nemmeno si tratta di trasformare la tesi in supposizione, in propensione, in indecisione, in dubbio (preso in qualunque senso): simili cose non dipendono dal nostro libero arbitrio. *Si tratta di qualcosa di assolutamente caratteristico. Noi non rinunciamo alla tesi che abbiamo posta, non modifichiamo la nostra convinzione*, che rimane quella che è fin tanto che non introduciamo nuovi elementi di giudizio: che appunto non introduciamo. E tuttavia essa subisce una modificazione, in quanto, mentre la tesi permane in sé quella che è, *noi per così dire la mettiamo «fuori gioco», la «mettiamo fuori circuito», «tra parentesi»*. Essa sussiste sempre, come ciò che è stato messo tra parentesi sussiste ancora dentro le parentesi, o come ciò che è stato messo fuori circuito sussiste ancora fuori del circuito. Possiamo anche dire: la tesi è un vissuto, ma noi *non ne facciamo «alcun uso»*; e questo non è da intendere come privazione (come quando diciamo di un incosciente che non sa fare alcun uso | di una tesi); questa espressione e altre [55] parallele rappresentano invece indicazioni che alludono a una determinata *peculiare modalità della coscienza*, che si aggiunge alla semplice tesi originaria¹ (indipendentemente dal fatto che si tratti di una posizione d'esistenza attuale e addirittura predicativa o meno) e, sempre in maniera peculiare, le fa subire una conversione di valore. *Questa conversione di valore è cosa di nostra piena libertà, e si contrappone a tutte le prese di posizione concettuali* che vanno coordinate *alle tesi* e sono con questa incompatibili² nell'unità del «nello stesso tempo», come in genere a tutte le prese di posizione nel genuino significato della parola.

Nel *tentativo di dubbio*, che è connesso con una tesi e, come noi presupponiamo, con una tesi certa e duratura, la «messa fuori circuito» si realizza in e con una modificazione dell'antitesi, e preci-

¹ Nota a margine a questa proposizione nella copia A: che si riferisce alla posizione originaria.

² Nella copia A incompatibili è sostituito con compatibili.

samente nell'«ipotetica posizione» [*Ansetzung*] del non-essere, che forma quindi la base complementare del tentativo di dubbio. In Descartes ciò prevale al punto che il suo tentativo di dubbio universale può dirsi propriamente un tentativo di negazione universale. Noi prescindiamo da ciò; non ci interessa ogni analitica componente di quel tentativo di dubbio, e quindi nemmeno la sua analisi esatta ed esauriente. Noi ne ricaviamo soltanto il fenomeno della «messa tra parentesi» o «messa fuori circuito», che non è evidentemente legato al fenomeno del tentativo di dubbio, sebbene ne possa essere facilmente ricavato, ma che piuttosto si può presentare anche in altri contesti, oltre che da solo. Riguardo a ogni tesi noi possiamo esercitare in piena libertà questa peculiare *epoché*, una certa sospensione del giudizio¹, che è compatibile con l'indiscussa, o magari indiscutibile, perché evidente, convinzione della verità. La tesi viene «posta fuori gioco», messa tra parentesi, si tramuta così nella modificazione «tesi tra parentesi», come il giudizio si tramuta in «giudizio tra parentesi».

Naturalmente non si può senz'altro identificare questa coscienza con quella del mero «immaginare», come quando per esempio immaginiamo che delle naiadi conducano una danza; in questo caso non ha luogo nessuna *messa fuori circuito* di una convinzione viva e che permane viva², sebbene sia d'altra parte evidente la stretta affinità tra l'una e l'altra coscienza. A maggior ragione non si tratta, in questo caso, dell'immaginare nel senso di «assumere» o *presupporre*, come accade ambigualmente nel discorso comune, per esempio nell'espressione «mi sembra (assumo) che la cosa stia così e così»³.

[56] | Bisogna inoltre notare che *correlativamente* nulla impedisce di parlare di *messa tra parentesi* anche riguardo a una *oggettualità che può essere posta*⁴, a qualunque regione o categoria essa appartenga. In questo caso si vuole dire che *ogni tesi*⁵ *relativa a tale oggettualità deve essere posta fuori circuito* e trasformata nella corrispondente modificazione «tra parentesi». Del resto, a voler essere precisi,

¹ Nota a margine nella copia D: meglio, sospensione della credenza.

² Nella copia D di una convinzione viva e che permane viva è sostituito con di una convinzione che accettiamo.

³ Nota a margine nella copia A: se, in quanto scettici, dubitassimo seriamente dell'esistenza o dell'inesistenza del mondo, potremmo provare con l'ipotesi che «esista» oppure con l'ipotesi che «non esista» (non abbiamo bisogno di mettere fuori circuito l'essere, poiché) *il resto è distrutto*.

⁴ Nelle copie A e D che può essere posta è sostituito con in qualche modo posta.

⁵ Nella copia A ogni tesi è sostituito con tesi d'essere.

l'immagine delle parentesi si adatta sulle prime meglio alla sfera degli oggetti, mentre l'espressione del mettere fuori gioco conviene alla sfera degli atti o della coscienza.

32. L'«epoché» fenomenologica¹.

Al tentativo cartesiano di un dubbio universale potremmo ora sostituire l'universale «epoché» nel nostro nuovo e ben determinato senso. Ma a ragion veduta noi *limitiamo* l'universalità di questa epoché. Poiché, se le concediamo tutta l'ampiezza che può avere, non rimarrebbe più alcun campo per giudizi non modificati e tanto meno per una scienza: infatti ogni tesi e ogni giudizio potrebbero venire modificati in piena libertà e ogni oggettualità suscettibile di essere giudicata potrebbe venire messa tra parentesi. Ma noi miriamo alla scoperta di un nuovo territorio scientifico, e vogliamo conquistarlo proprio *col metodo della messa tra parentesi*, limitato però in un certo modo.

Questa limitazione può essere indicata in una parola.

Noi mettiamo fuori gioco la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo tra parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico²: dunque *l'intero mondo naturale*, che è costantemente «qui per noi», «alla mano», e che continuerà a permanere come «realtà» per la coscienza, anche se noi decidiamo di metterlo tra parentesi.

Facendo questo, come è in mia piena libertà di farlo, *io non nego* questo «mondo», quasi fossi un sofista, *non metto in dubbio la sua esistenza*, quasi fossi uno scettico; ma esercito l'epoché «fenomenologica»³ [che mi vieta assolutamente ogni giudizio sull'esistenza spazio-temporale]⁴.

¹ Prosecuzione nella copia D: trascendentale.

² Prosecuzione nella copia A: in un colpo solo mettiamo tra parentesi il regno dell'insé e di qualunque cosa in sé.

³ Prosecuzione nella copia D: in senso proprio.

⁴ Nella copia D la frase tra parentesi quadre è cancellata. Al suo posto viene aggiunto quanto segue (scritto nell'autunno 1929; pubblicata da Schuhmann come Appendice 35): cioè: io non assumo il mondo che mi è costantemente già dato in quanto essente, come faccio, direttamente, nella vita pratico-naturale ma anche nelle scienze positive, come un mondo preliminarmente essente e, in definitiva, non lo assumo come il terreno universale d'essere per una conoscenza che procede attraverso l'esperienza e il pensiero. Io non attuo più alcuna esperienza del reale in un senso ingenuo e diretto. Io non assumo ciò che essa mi propone in quanto esistente *simpliciter*, in quanto presuntivamente o probabilmente esistente, in quanto dubitabile, in quanto inconsistente (in quanto parvenza). I modi di vali-

[57] *Io metto quindi fuori circuito tutte le scienze che si riferiscono al mondo naturale e, per quanto mi sembrano solide, per quanto le ammiri, per quanto poco io pensi a obiettare alcunché, non faccio assolutamente nessun uso di ciò che esse considerano come valido |. Non mi approprio di nemmeno una delle loro proposizioni, anche se sono perfettamente evidenti, non ne assumo nessuna e da nessuna di esse ricavo alcun fondamento – beninteso, fin tanto che esse vengono concepite, come avviene appunto in queste scienze, quali verità concernenti le realtà di questo mondo. Le posso assumere soltanto dopo aver loro applicato le parentesi¹, ossia soltanto nella modificazione di coscienza della messa fuori circuito del giudizio², dunque non come quelle proposizioni che sono nella scienza, dove reclamano una validità che del resto io stesso riconosco e utilizzo.*

Non si deve confondere l'*epoché* ora in questione con quella richiesta dal positivismo³, contro la quale, come dobbiamo esserci persuasi, urta il positivismo stesso⁴. Per noi non si tratta della messa fuori circuito di tutti i pregiudizi che turbano la pura oggettività dell'indagine, né della costituzione di una scienza «libera da teorie», «libera dalla metafisica», facendo retrocedere ogni fondazione a ciò che⁵ è immediatamente reperibile e nemmeno del mezzo per raggiungere tali fini, del cui valore non si fa questione.

dità operanti nell'esperire ingenuo, il cui compimento ingenuo è costituito dallo «stare sul terreno dell'esperienza» (senza peraltro che ci si ponga mai, attraverso una particolare iniziativa e attraverso una particolare decisione, su quel terreno), nell'ambito di questa esperienza, io li pongo fuori validità, mi vieto questo terreno. Ciò non investe le esperienze del mondano nella loro singolarità soltanto. Già ogni singola esperienza ha, per essenza, «il proprio» orizzonte universale di esperienza, il quale, benché non esplicito, comporta la costante convalidità della totalità aperta e infinita del mondo essente. Io mi inibisco proprio questo valere preliminarmente, che mi accompagna attualmente e abitualmente nella vita naturale e che fonda la mia intera vita pratica e teoretica, proprio questo preliminare essere-per-me «del» mondo; gli tolgo quella forza che finora mi proponeva il terreno del mondo dell'esperienza, e tuttavia il vecchio corso dell'esperienza continua come prima, salvo il fatto che questa esperienza, modificata attraverso questo nuovo atteggiamento, non mi fornisce più il «terreno» sul quale io fino a questo momento stavo. Così attuo l'*epoché* fenomenologica, la quale, dunque, *co ipso*, mi vieta anche l'attuazione di qualsiasi giudizio, di qualsiasi presa di posizione predicativa nei confronti dell'essere e dell'essere-così e di tutte le modalità d'essere dell'esistenza spazio-temporale del «reale».

¹ *Prosecuzione nella copia D*: in conseguenza del fatto che io ho già sottoposto alla modificazione della messa tra parentesi qualunque esperienza naturale, alla quale in definitiva rimanda ogni fondazione scientifica, come a un'esperienza che manifesta l'esistenza.

² *Nella copia D* messa fuori circuito del giudizio è sostituito con messa tra parentesi del giudizio.

³ *Nota a margine nella copia A*: di Comte.

⁴ *Nella copia A* da contro la quale fino a positivismo stesso è posto tra parentesi.

⁵ *Prosecuzione nella copia A*: dell'esperienza oggettiva.

Quello che noi cerchiamo sta in tutt'altra direzione. Per noi il mondo intero, quale viene posto nell'atteggiamento naturale, quale viene in effetti reperito nell'esperienza, del tutto «libero da teorie, come è in effetti esperito» e chiaramente si annuncia nella connessione delle esperienze¹, è ora per noi privo di validità²: non provato, ma anche non contestato, esso va messo tra parentesi. Egualmente tutte le teorie e le scienze, per buone che siano, fondate positivamente o altrimenti, che si riferiscono a questo mondo, soggiacciono al medesimo destino.

¹ *Prosecuzione nella copia D: previa eliminazione delle parvenze.*

² *Nella copia D è ora per noi privo di validità è sostituito con deve ora essere posta fuori validità.*

Capitolo secondo

Coscienza e realtà naturale

33. Osservazioni preliminari intorno alla «coscienza pura» o «trascendentale» quale residuo fenomenologico.

Abbiamo appreso il senso della *epoché* fenomenologica, ma non sappiamo ancora nulla riguardo a ciò che essa può attuare. [Non è chiaro anzitutto in che modo la delimitazione ora tracciata della sfera complessiva dell'*epoché* possa veramente fornirci una limitazione della sua universalità]¹. [Se il mondo intero, inclusi noi stessi con tutto il nostro cogitare, viene posto fuori circuito, che cosa può ancora rimanere?]².

[58] | Sapendo che queste meditazioni mirano principalmente a fondare una nuova eidetica, il lettore si attenderà anzitutto che il mondo come dato di fatto soggiaccia sí alla messa fuori circuito, ma non il *mondo come eidos*, e allo stesso modo ogni altra sfera eidetica. In effetti, la messa fuori circuito del mondo non significa certo la messa fuori circuito, per esempio, della serie numerica e della connessa aritmetica.

Noi non seguiamo tuttavia questa via, né è in questa direzione che si trova il nostro scopo, che possiamo anche indicare come *la conquista di una nuova regione dell'essere finora non delimitata³ nella sua peculiarità*, la quale, come ogni genuina regione, concerne

¹ Nella copia D questa frase è sostituita con: in particolare non è chiaro in che misura la delimitazione, fornita in ciò che precede, della portata dell'*epoché*, comporti anche una limitazione della sfera universale dell'essere esperibile e dei giudizi possibili. *Inoltre la seguente prosecuzione*: Dopo la messa fuori circuito del terreno universale dell'esperienza naturale, dell'esperienza nel senso usuale, può in generale rimanere una possibile esperienza e un terreno di esperienza, e quindi un terreno d'essere per una possibile scienza? Che cosa può rimanere se il mondo intero è «messo fuori circuito»?

² Nella copia A questa frase è sostituita con: che cosa può rimanere se l'intero mondo, in quanto può essere oggetto di una posizione, in quanto essente in senso ampio, noi uomini inclusi, è messo fuori circuito? *Nota a margine*: l'universo non è forse la totalità di ciò che è in generale? Ha senso interrogarsi intorno a ciò che «rimane» quale residuo? Effettivamente questa espressione è discutibile poiché, tolta com'è dal mondo reale quale ci viene offerto dai sensi, comporta l'idea del togliere una parte da un tutto, da un contesto reale. La domanda può tuttavia conservare il suo giusto senso nella forma: che cosa si può ancora porre come essere, se l'universo, la totalità della realtà viene posta tra parentesi?

³ Nella copia A delimitata è sostituito con rilevata.

un essere *individuale*¹. Che cosa ciò significhi esattamente, lo diranno le analisi successive.

Noi procediamo innanzitutto esibendo direttamente, e poiché l'essere da mostrare non è altro se non ciò che per motivi essenziali² può venire indicato come «puri vissuti», «pura coscienza» con i suoi «puri correlati» e dall'altra parte il suo «puro io», cominciamo con il considerare l'io, la coscienza, i vissuti, quali ci sono dati nell'atteggiamento naturale³.

Io⁴, uomo reale, sono un *obiectum* reale, come gli altri del mondo naturale. Attuo delle *cogitationes*, degli «atti di coscienza» in senso stretto e lato, e questi atti, in quanto appartengono a questo soggetto umano, sono accadimenti che si situano in questa medesima realtà naturale. Lo stesso si dica di tutti gli altri miei vissuti⁵ che scorrono in una corrente che muta continuamente e all'interno della quale risaltano in maniera caratteristica gli atti specifici dell'io. Questi vissuti passano l'uno nell'altro, si collegano in sintesi, si modificano ininterrottamente. In un *sensu amplissimo*, l'espressione *coscienza* (ma vi è poco adatta) abbraccia *tutti* i vissuti⁶. «Atteggiati naturalmente», come siamo [anche nel pensiero scientifico]⁷ conformemente ad abitudini mentali che la mancanza di contestazioni ha reso tenaci, noi assumiamo tutto ciò che è reperibile [nella riflessione psicologica]⁸ come reali accadimenti del mondo, come vissuti di esseri animati. Ci risulta così naturale considerarli soltanto in questo modo che, pur essendo già a conoscenza della possibilità di un nuovo atteggiamento e andando in cerca di un nuovo campo di *obiecta*, non ci accorgiamo che è proprio da queste sfere del vissuto che, grazie al nuovo atteggiamento, sca-

¹ *Prosecuzione nella copia D*: originariamente accessibile attraverso un genere di esperienza che le si coordina. *Nota a margine nella copia A*: l'essere individuale è dato attualmente attraverso l'esperienza. Con ciò si dice anche, correlativamente, che si tratta della scoperta di un'esperienza del tutto diversa rispetto a quella obbiettiva o, in termini più chiari, di quella mondana, di un'esperienza universale, infinita, nel cui corso concordante si costituisce questa sfera d'essere.

² *Nella copia D* per motivi essenziali è *sostituito con* in un senso particolare.

³ *Prosecuzione nella copia D*: e quali a essa vanno attinti nello loro purezza.

⁴ *Prosecuzione nella copia A*: (l'ego psicologico).

⁵ *Prosecuzione nella copia D*: puramente psichici.

⁶ *Nella copia D* tutti i vissuti è *sostituito con* tutti questi vissuti.

⁷ *Nella copia A* anche nel pensiero scientifico è *sostituito con* e come lo erano finora tutti gli esseri umani come noi e tutti gli altri esseri umani siamo, anche nel pensiero scientifico, e come sempre furono in tutte le scienze «positive» che si sono storicamente sviluppate.

⁸ *Nella copia D* nella riflessione psicologica è *sostituito con* (che così viene caratterizzato nella riflessione psicologica).

turisce il nuovo territorio¹. Per questo motivo, invece di continuare a rivolgere il nostro sguardo verso queste sfere², noi lo distoglievamo e cercavamo i nuovi *obiecta* nei domini ontologici dell'aritmetica, della geometria e simili, dove non c'era sicuramente nulla di veramente nuovo da conquistare.

[59] | Noi manteniamo dunque lo sguardo fermamente rivolto alla sfera della coscienza³ e cerchiamo di vedere che cosa *vi si* trovi di immanente. Innanzitutto, ancora prima di compiere la fenomenologica messa fuori circuito del giudizio, sottoponiamo questa sfera a una sistematica, anche se per nulla esauriente, *analisi eidetica*. Quello che assolutamente ci occorre è una certa evidenza generale⁴ della essenza della *coscienza in generale*, e particolarmente della coscienza in quanto per sua essenza in essa la realtà «naturale» viene a coscienza. '[E procediamo in questi studi fino a raggiungere l'evidenza a cui miravamo, cioè che *la coscienza in se stes-*

¹ *Prosecuzione nella copia A*: oppure: non ci accorgiamo che, attraverso il metodo dell'*epoché* assolutamente (universale), l'esperienza psicologica, che la coscienza psicologica presenta, si trasforma in un'esperienza di un nuovo genere [*l'integrazione tra virgolette uncinata è di Schuhmann*].

² *Prosecuzione nella copia A*: psicologico-naturali.

³ *Prosecuzione nella copia A*: con il suo «Ego», che non può esserne separato.

⁴ *Prosecuzione nella copia D*: da attingere attraverso la pura «esperienza interna», attraverso la pura intuizione interna.

⁵ *Husserl ha più volte tentato di riscrivere il brano qui posto tra parentesi quadre. Il seguente testo della copia D servirà a illustrare uno dei suoi diversi tentativi. Questo testo è pubblicato come Appendice 37 da Schuhmann (autunno 1929): e procediamo in questi studi tanto, quanto occorre per giungere all'evidenza a cui miravamo, cioè che la coscienza può essere afferrata attraverso una conseguente esperienza interna, come una sfera in sé connessa conformemente a leggi eidetiche, aperta-infinita e tuttavia per sé conclusa, provvista di forme proprie di «immanente» temporalità. E bisognerà mostrare, anche, come questa sfera dell'essere non cada sotto la fenomenologica messa fuori circuito descritta sopra.*

In termini più precisi: attraverso l'attuazione della fenomenologica messa fuori gioco della validità del mondo obiettivo, questa sfera «immanente» dell'essere perde bensì il senso di uno strato reale di quella realtà uomo (oppure animale) che inerisce al mondo e che presuppone già il mondo. Perde il senso di vita coscienziale umana, di quella vita che chiunque può progressivamente afferrare mediante la pura «esperienza interna». Ma non va semplicemente perduta: attraverso il mutato atteggiamento dell'*epoché*, ottiene il senso di una sfera assoluta dell'essere, di una sfera assolutamente autonoma che è, in sé, quella che è, senza che si ponga alcuna domanda intorno all'essere o al non-essere del mondo e degli uomini che vivono in esso, essendo sospesa ogni presa di posizione in questo senso, una sfera, dunque, che già preliminarmente è in sé e per sé, comunque si possa rispondere alla domanda ontologica intorno al mondo e a prescindere dalla possibilità di rispondere, per buone o cattive ragioni, a questa domanda che soltanto nell'ambito dell'*epoché* va posta. Così, la sfera pura della coscienza rimane, con tutto ciò che da essa non può venire separato (e, tra l'altro, l'«io puro»), quale «residuo fenomenologico», come una regione per principio peculiare dell'essere che, come tale, può diventare campo di una scienza della coscienza in un senso corrispondentemente per principio nuovo, il campo della fenomenologia. (Cfr. anche le Appendici VIII e IX che presentano altri due tentativi di riscrivere il testo).

sa ha un suo essere proprio che non viene toccato nella sua propria assoluta essenza dalla fenomenologica messa fuori circuito. Essa quindi rimane come «residuo fenomenologico», come una regione dell'essere per principio peculiare, che può di fatto diventare il campo di una nuova scienza – della fenomenologia¹].

²Soltanto grazie a questa evidenza l'*epoché* «fenomenologica» meriterà veramente il suo nome, e il suo consapevole compimento risulterà come l'operazione necessaria che *ci rende accessibile la coscienza «pura» e quindi l'intera regione fenomenologica*³. E così si spiega perché questa regione e la⁴ corrispondente nuova scienza dovevano finora restare sconosciute. Infatti, nell'atteggiamento naturale non si può vedere niente altro che il mondo naturale. Fin tanto che non si fosse riconosciuta la possibilità dell'atteggiamento fenomenologico e non fosse stato elaborato il metodo per cogliere nell'originale le oggettualità che esso stesso fa emergere, il mondo fenomenologico⁵ doveva rimanere sconosciuto o appena sospettato⁶.

Dobbiamo ora fare alcune aggiunte alla nostra terminologia. Motivi importanti, che scaturiscono dalla problematica gnoseologica⁷, ci autorizzano a designare la coscienza «pura», di cui dovremo tanto parlare, anche *come coscienza trascendentale*, come pure a designare l'operazione⁸, che ci consente di raggiungerla, quale *epoché trascendentale*. Dal punto di vista metodologico questa operazione⁹ si scompone nei diversi momenti della «messa fuori circuito», della «messa tra parentesi», e così il nostro metodo assumerà il carattere di una riduzione graduale. Ecco perché noi in più occasioni parleremo di *riduzioni fenomenologiche* (benché, in considerazione della loro unità complessiva, si possa parlare | del- [60]

¹ *Prosecuzione nella copia D*: naturalmente noi afferriamo la coscienza nella sua propria essenza in completa originalità solo (ognuno per sé) in quanto nostra propria coscienza, e dapprima questa (la coscienza propria, la mia coscienza) non viene colpita dall'*epoché* fenomenologica. Solo molto più tardi riconosciamo che «ciò» vale anche per la totalità universale della vita soggettiva di coscienza.

² *Nella copia D il testo che va da Soltanto fino a regione fenomenologica è posto tra parentesi e cancellato.* (Per i tentativi di riscrittura cfr. le Appendici VIII e IX).

³ *Nella copia D fenomenologica è sostituito con trascendentale.*

⁴ *Prosecuzione nella copia D*: essenzialmente.

⁵ *Nella copia D mondo fenomenologico è sostituito con sfera trascendentale dell'essere.*

⁶ *Nella copia D appena sospettato è sostituito con e al massimo sospettato. Nota a margine nella copia A*: integrazioni.

⁷ *Prosecuzione nella copia D*: dell'epoca moderna.

⁸ *Nella copia D operazione è sostituito con metodo.*

⁹ *Prosecuzione nella copia D*: di contro al suo parallelo psicologico, puramente psicologico.

la riduzione fenomenologica) e quindi, dal punto di vista gnoseologico, di riduzioni trascendentali. Del resto, questo e *tutti* gli altri nostri termini¹ vanno intesi esclusivamente secondo il senso chiarito dalla *nostra* esposizione, e non già in qualunque altro senso dato dalla tradizione storica o dalle abitudini terminologiche del lettore.

34. *L'essenza della coscienza come tema*².

Cominciamo³ con una serie di considerazioni, nel corso delle quali non dovremo affaticarci con nessuna *epoché* fenomenologica⁴. Naturalmente rivolti, come siamo, al «mondo esterno», compiamo una riflessione psicologica⁵ sull'io e sul suo esperire, senza abbandonare l'atteggiamento naturale. Sprofondiamoci, come lo faremmo se non avessimo udito nulla del nuovo tipo di atteggiamento⁷, nell'essenza della⁸ «coscienza di qualcosa», per esempio dell'esistenza di cose materiali, di corpi, di uomini, di opere tecniche e letterarie, ecc.¹⁰. Seguiamo¹¹ il nostro principio generale, secondo cui ogni accadimento individuale ha la sua

¹ Nota a margine nella copia D: chiarire. Migliorata in b [pubblicata da Schubmann come ultimo paragrafo dell'Appendice 38]. Questo inizio di frase è sostituito con il testo seguente: pertanto noi parleremo di riduzioni trascendentali o fenomenologiche. La parola «fenomenologia» e i suoi derivati hanno molti significati. Ciò che qui si ha di mira, come risulta dalle indicazioni date sinora, è una fenomenologia di una specie del tutto peculiare, la cui designazione specifica è fenomenologia trascendentale. Desidero sottolineare in modo particolare e con riferimento diretto a questi termini (specie per il termine «trascendentale») che essi (come tutti i termini che saranno introdotti più avanti) (segue il testo originale. L'Appendice venne scritta nell'autunno 1929).

² Prosecuzione nella copia D: psicologico-fenomenologico. Nota a margine nella copia D: cfr. anche funzione, p. 176. Nota a margine nella copia A: p. 168.

³ Prosecuzione nella copia D: l'esposizione più dettagliata.

⁴ Nella copia D fenomenologica è sostituito con trascendentale.

⁵ Nella copia D «mondo esterno» è sostituito con «mondo reale».

⁶ Nella copia D psicologica è sostituito con puramente psicologica. Nota a margine nella copia D: riflessione fenomenologica. Occorre sottolineare esplicitamente che qui deve essere effettuata un'indagine psicologica di genere adeguato - puramente intenzionale -, che suggerisca una riforma fondamentale per un'autentica psicologia.

⁷ Prosecuzione nella copia D: trascendentale.

⁸ Prosecuzione nella copia D: pura. Nota a margine nella copia A: di conseguenza nella psicologia eidetico-fenomenologica.

⁹ Prosecuzione nella copia D: comunità umane.

¹⁰ Nota a margine nella copia D: siamo nell'atteggiamento della già descritta riduzione fenomenologico-psicologica. In questo atteggiamento, tutto ciò che trascende la pura coscienza della soggettività di coscienza rimane fuori circuito, sia dal lato di ciò che è di volta in volta dato alla coscienza sia secondo i lati dell'io.

¹¹ Prosecuzione nella copia D: nello stesso tempo.

essenza, che è afferrabile nella sua purezza eidetica e che in questa purezza deve appartenere a un campo di possibile indagine eidetica. Di conseguenza, anche il generale fatto naturale dell'«io sono», dell'«io penso», dell'«io ho un mondo davanti a me»¹, ecc., deve avere il suo statuto eidetico, e proprio di quest'ultimo noi ci vogliamo esclusivamente occupare. Effettuiamo dunque, esemplarmente, dei singoli vissuti di coscienza assunti come reali fatti umani, quali si danno nell'atteggiamento naturale, oppure presentifichiamoceli nel ricordo o nella libera finzione immaginaria. Sulla base di questi esempi, che supponiamo perfettamente chiari², afferriamo e fissiamo³ in una adeguata ideazione⁴ le essenze pure che ci interessano. I fatti singoli, la fatticità del mondo naturale in generale scompaiono dal nostro sguardo teorico, come sempre, quando compiamo una ricerca puramente eidetica⁵.

Definiamo meglio il nostro tema. Il suo titolo suonava: coscienza, o meglio, *vissuto di coscienza in generale*, in un senso⁶ straordinariamente ampio, la cui esatta delimitazione per fortuna non ha importanza⁷. Questo tema non si trova all'inizio di analisi simili a quella che stiamo effettuando, ma è un risultato tardivo di grandi fatiche. Prendiamo, come punto di partenza, la | coscienza [61] in senso pregnante quale inizialmente si offre, coscienza che possiamo designare per mezzo del cartesiano *cogito*, ossia dell'«io penso». Notoriamente esso viene inteso da Descartes così ampiamente da abbracciare anche l'«io percepisco, io ricordo, io fantastico, io giudico, sento, desidero, voglio» e qualunque altro simile vissuto egologico nelle sue innumerevoli e fluide formazioni particolari. Lasciamo⁸ fuori questione l'io, a cui tutti i vissuti si riferiscono e che «vive» «in» essi secondo modalità diversissime, che è attivo, spontaneo, passivo, che si «comporta» recettivamente o in altri modi ancora, in una parola, l'io in ogni senso⁹. Più

¹ Prosecuzione nella copia D: già colto nella sua purezza.

² Prosecuzione nella copia D: e puri.

³ Prosecuzione nella copia D: (variando liberamente, e afferrando intuitivamente nel puro in generale, ciò che rimane invariato).

⁴ Nota a margine nella copia C: se l'ideazione è adeguata risulta che non abbiamo più propriamente nulla di psichico.

⁵ Prosecuzione nella copia A: senza tuttavia abbandonare l'atteggiamento naturale.

⁶ Nella copia D senso è sostituito con àmbito.

⁷ Nella copia D per fortuna non ha importanza è sostituito con manca necessariamente ancora.

⁸ Prosecuzione nella copia D: interamente.

⁹ Prosecuzione nella copia D: nel senso per cui rimane nella sfera puramente psicologica.

tardi¹ ce ne occuperemo a fondo². Per ora, quello che rimane ci basta per analizzare³ e cogliere l'essenza in questione. Ma subito ci vediamo rinviiati a connessioni di vissuti così vaste che ci costringono ad allargare il concetto di vissuto di coscienza oltre il cerchio delle specifiche *cogitationes*.

Noi consideriamo i⁴ vissuti di coscienza *in tutta la pienezza della concretezza* con cui si presentano nel loro⁵ concreto contesto – *il flusso dei vissuti* – e alla quale si aggiungono⁶ in virtù della loro propria essenza. È quindi evidente che ogni vissuto del flusso⁷ che lo sguardo riflessivo riesce a cogliere ha *una essenza propria*⁸, *da afferrare intuitivamente*, un «contenuto» che può essere *separatamente* considerato nella sua *peculiarità*⁹. A noi appunto importa di afferrare e caratterizzare in generale questo¹⁰ particolare statuto della *cogitatio* nella sua *pura peculiarità*, escludendo quindi tutto ciò che non si trova nella *cogitatio* secondo ciò che essa è in se stessa. È inoltre necessario caratterizzare *l'unità di coscienza*, che è *puramente* richiesta da *ciò che è proprio delle cogitationes*, ed è richiesta con tale necessità che senza di questa unità le *cogitationes* non potrebbero esistere¹¹.

35. Il «cogito» come «atto»¹². La modificazione di inattualità.

Serviamoci di qualche esempio. Davanti a me sta, nella penombra, questo bianco foglio di carta. Io lo vedo, lo tocco. Questa percezione visiva e tattile della carta, come pieno e concreto

¹ Prosecuzione nella copia C: (nelle successive parti di questo lavoro).

² Nella copia D questa frase è posta tra parentesi, con la seguente nota a margine: N.B.

³ Prosecuzione nella copia D: in maniera puramente psicologica.

⁴ Prosecuzione nella copia D: puri.

⁵ Nella copia D: nel loro è sostituito con per ogni ego, entro la totalità di un.

⁶ Prosecuzione nella copia D: continuamente.

⁷ Nella copia D del flusso è cancellato.

⁸ Prosecuzione nella copia A: individuale.

⁹ Prosecuzione nella copia A: e può essere considerato nell'ambito di una considerazione eideticamente generale delle essenze, che ci fornisce un'essenza generale, la pura articolazione eidetica.

¹⁰ Prosecuzione nella copia A: singolo.

¹¹ Prosecuzione nella copia D: ci importa inoltre di rendere così evidente come sia possibile una pura esperienza della coscienza e in modo siffatto che essa, procedendo da un vissuto puro a un altro vissuto puro, non tocchi mai né mai accolga altro che la coscienza – quella coscienza in cui rientrano tutte le sintesi coscienziali. E dunque, in altre parole, il campo universale della pura coscienza, in primo luogo la mia coscienza pura in senso psicologico, vi rilevato quale un campo autonomo e infinito dell'esperienza possibile e di esibizioni relative alla legittimità dell'esperienza: come tale, un campo rispetto a cui bisogna attuare un'ideazione pura.

¹² Prosecuzione nella copia A: in senso pregnante.

vissuto *di* questo foglio, che mi è dato proprio con queste qualità, che mi si manifesta in questa relativa oscurità, in questa imperfetta determinatezza, secondo questa orientazione, è una *cogitatio*, un vissuto di coscienza. Il foglio stesso con le sue determinazioni oggettive, la sua estensione nello spazio, la sua posizione oggettiva rispetto a quella cosa spaziale che dico il mio | corpo vi- [62] vo¹, non è *cogitatio*, ma *cogitatum*, non è vissuto percettivo, ma ciò che viene percepito². Ora, un percepito può benissimo a sua volta essere un vissuto di coscienza; ma è evidente che una cosa materiale come questo foglio dato nel vissuto percettivo non è per principio un vissuto, bensì un essere³ di una specie totalmente diversa⁴.

Prima di approfondire, moltiplichiamo gli esempi. Nel genuino percepire inteso come un percepire attento, io presto attenzione all'oggetto, per esempio a questo foglio, lo afferro come cosa che esiste qui e ora. Poiché ogni percepito ha uno sfondo d'esperienza, l'afferrare può dirsi un estrarre. Infatti, tutt'intorno al foglio stanno libri, matite, il calamaio, ecc.; anch'essi sono in un certo modo «percepiti», percettivamente presenti nel nostro «campo intuitivo»; ma, mentre noi prestiamo attenzione al foglio, a essi non prestiamo alcuna attenzione né li afferriamo, neanche in maniera secondaria. Si manifestano, ma non sono estratti e posti per sé. Ogni percezione di cosa ha quindi un *alone di «intuizioni» di sfondo* (o visioni di sfondo, nel caso in cui nell'intuire sia già presente un prestare attenzione), e anche questo alone è un «*vissuto di coscienza*», o in breve «*coscienza*», e precisamente «*di*» tutto ciò che di fatto viene visto nello «sfondo» oggettuale insieme a ciò che viene attentamente percepito⁵.

¹ *Prosecuzione nella copia D*: quello che, come sono certo, è realmente esistente.

² *Nota a margine nella copia A*: questo non è chiaro. Il foglio di carta stesso, il foglio di carta che dal punto di vista della verità oggettiva esiste o forse non esiste, come ciò che esso è nella sua verità, con le determinazioni caratteristiche che eventualmente gli spettano secondo la verità oggettiva, non è il vissuto, sebbene appartenga inseparabilmente al vissuto, poiché «questo foglio di carta» appartiene a esso (come) «essente (nel) mondo spaziale». Il vissuto è il percepire). [*Le integrazioni tra virgolette uncinato sono di Schubmann*].

³ *Nella copia A* essere è sostituito con esistente.

⁴ *Prosecuzione nella copia D*: dato alla coscienza in quanto realmente esistente nel vissuto, ma non contenuto in esso come una componente effettiva. Esso subisce di conseguenza, insieme a tutto ciò che gli è proprio, l'*epoché* fenomenologica. *Aggiunta nella copia A*: e tuttavia è chiaro che la *cogitatio* è in sé *cogitatio del suo cogitatum*, e che quest'ultimo è come tale, e così com'è, inseparabile dalla *cogitatio*.

⁵ *Prosecuzione nella copia A*: nel continuo passaggio da una modalità intuitiva all'altra rimane l'evidenza «dello stesso» foglio, nonostante il cambiamento del vissuto.

Naturalmente, in tutto questo non si fa questione di quanto¹ può «oggettivamente»² trovarsi nello spazio oggettivo³ che può appartenere allo sfondo veduto [né di tutte le cose e di tutti gli accadimenti cosali che una valida e progressiva esperienza⁴ vi può rilevare]⁵.

Il nostro discorso verte esclusivamente sull'alone di coscienza, che inerisce all'essenza⁶ di una percezione compiuta nella modalità del «prestare attenzione all'*obiectum*»⁷ e su ciò che si trova nell'essenza propria di questo alone. In ciò è implicita la possibilità⁸ di certe modificazioni del vissuto originario, che indichiamo come libero dirigersi dello «sguardo» – non dello *sguardo* puramente e semplicemente fisico, ma di quello «*spirituale*» – dal foglio di carta inizialmente guardato a oggetti precedentemente manifestatisi e quindi «implicitamente» dati alla coscienza; oggetti che *dopo* che lo sguardo si è diretto verso di essi diventano esplicitamente dati alla coscienza, «attentamente» percepiti o «incidentalmente notati».

[63] [Oltre che nella percezione, le cose possono essere date alla coscienza anche]⁹ nel ricordo e nelle presentificazioni affini al ricordo, nonché nelle libere fantasie¹⁰. Esse possono essere date attraverso una «intuizione chiara», oppure prive di una avvertibile intuitività, sotto forma di rappresentazioni «oscurate»¹¹, che fluttuano davanti a noi secondo «caratterizzazioni» | diverse¹², come reali, possibili immaginarie, ecc. Per questi vissuti essenzialmente diversi vale quanto si è detto dei vissuti di percezione. Ci guar-

¹ *Prosecuzione nella copia A*: secondo la verità oggettiva.

² *Nella copia D* «oggettivamente» è sostituito con in generale realmente.

³ *Prosecuzione nella copia A*: esistente.

⁴ *Prosecuzione nella copia A*: – ossia, come auto-verificantesi –.

⁵ *Nella copia A* il passo posto tra parentesi quadre è sostituito con: né di tutte le cose e degli accadimenti e delle proprietà che una valida, concordante e quindi auto-verificantesi progressiva esperienza vi può rilevare.

⁶ *Prosecuzione nella copia D*: pura.

⁷ *Prosecuzione nella copia D*: o al percepito come percepito.

⁸ *Prosecuzione nella copia D*: per me, come da me liberamente producibili (nello «io posso»).

⁹ *Nella copia A*, questo inizio di frase è sostituito con: Le stesse cose che sono date nella percezione sono presenti, allo stesso modo [segue il resto della frase].

¹⁰ *Prosecuzione nella copia A*: nel ritorno indietro, che è un vissuto di coscienza unitario, vediamo evidentemente «lo stesso» che prima abbiamo ricordato e poi percepito. Allo stesso modo, nella fantasia siamo coscienti di cose immaginarie, e forse l'uguaglianza è maggiore che non nella percezione, per cui riconosciamo «sinteticamente» l'uguaglianza.

¹¹ *Prosecuzione nella copia D*: (più vuote, meno intuitive).

¹² *Nella copia A* «caratterizzazioni» diverse è sostituito con modalità diverse di credenza d'essere, e in esse si danno.

deremo bene dal confondere gli *oggetti dati alla coscienza* in questi modi di coscienza¹ (per esempio, le naiadi immaginarie²) con gli stessi vissuti di coscienza che sono coscienza *di essi*³. Appartiene alla essenza di tutti questi vissuti (presi sempre nella loro piena concretezza) anche quella importante modificazione che trasforma la coscienza dal *modo del prestare attenzione attuale al modo dell'inattualità*, e viceversa. Nel primo caso il vissuto è per così dire coscienza «*esplicita*» del suo elemento oggettuale; nell'altro caso è coscienza implicita, soltanto *potenziale*. L'elemento oggettuale può sí manifestarsi⁴ nella percezione, nel ricordo o nella fantasia, ma noi *non siamo ancora «rivolti» a esso con lo sguardo spirituale* nemmeno secondariamente, tanto meno «ce ne occupiamo» in modo particolare⁵.

Una cosa analoga possiamo constatare in qualsiasi *cogitatio* nel senso della sfera degli esempi cartesiani, in tutti i vissuti del pensare, del sentimento e del volere, solo che (come si chiarirà nel prossimo paragrafo) l'«essere rivolti a», il «prestare attenzione a», caratteristico dell'attualità, non coincide qui, come invece accade negli esempi, preferiti perché piú semplici, delle rappresentazioni sensibili, con l'attenzione che estrae, *afferrandoli*, gli oggetti di coscienza su cui si dirige. Ma anche per tali vissuti è manifestamente vero che quelli attuali sono circondati da un alone di inattuali: *il flusso di coscienza non può mai consistere di pure attualità*⁶. Proprio queste ultime determinano, nella massima generalizzazione che deve essere estesa al di là della sfera dei nostri esempi, e in pieno contrasto con le inattualità, il significato *pregnante* delle espressioni «*cogito*», «io ho *coscienza di qualcosa*», «io compio un *atto di coscienza*». Per mantenere nettamente distinto nella sua stabilità questo concetto di atto, riserveremo esclusivamente a esso i termini cartesiani *cogito* e *cogitationes*, a meno di non indicarne

¹ *Prosecuzione nella copia D*: (e) accettate come cose reali o come finzioni.

² *Nota a margine nella copia A*: nel loro essere veramente e realmente obiettivamente fantasticate.

³ *Prosecuzione nella copia D*: dove di nuovo il valere in quanto realtà o nullità soggiace alla riduzione, mentre ovunque ciascuna è a suo modo coscienza *di*, «intenzionando» secondo la propria modalità, portando con sé ciò che è preso di mira come tale, in quanto inseparabilmente inerente alla sua essenza peculiare.

⁴ *Prosecuzione nella copia D*: intuitivamente, oppure essere non intuitivamente rappresentato.

⁵ *Nella copia D* in modo particolare è *sostituito con* in un qualche modo particolare, per esempio considerandolo, giudicandolo, valutandolo sul piano del sentimento, agendo.

⁶ *Nota a margine nella copia A*: non ho ancora mostrato in che modo arrivo alla corrente dei vissuti.

espressamente la modificazione mediante un aggettivo quale «inattuale» e simili¹.

[64] Possiamo definire un io «desto» come quello che, nell'ambito del suo flusso di vissuti, attua costantemente la coscienza nella forma specifica del *cogito*²; il che, naturalmente, non significa che esso esprima, o possa esprimere, costantemente questi vissuti in forma predicativa. Infatti, ci sono anche dei soggetti egologici animali. | L'essenza della corrente dei vissuti di un io dosto implica poi che, come dicemmo sopra, la catena delle *cogitationes* che fluisce in maniera continua sia costantemente circondata da un *medium* di inattualità sempre pronte a convertirsi nel modo dell'attualità, come viceversa le prime in quello dell'inattualità.

36. *Vissuto intenzionale. Vissuto in generale.*

Per quanto profonda sia la modificazione che i vissuti di una coscienza attuale subiscono passando all'inattualità, tuttavia i vissuti così modificati conservano una significativa affinità d'essenza con quelli originari. In generale, appartiene all'essenza di ogni *cogito* attuale di essere coscienza di qualche cosa. Alla sua maniera, come risulta dalle analisi precedenti, anche *la cogitatio modificata* è quindi coscienza, e' coscienza della medesima cosa di cui è coscienza la corrispondente *cogitatio* non modificata. La proprietà essenziale generale della coscienza viene pertanto conservata anche nella modificazione. Tutti i vissuti che presentano questa proprietà essenziale si dicono anche «vissuti intenzionali» (atti nel senso *amplissimo* delle *Ricerche logiche*); in quanto sono coscienza di qualcosa, si dicono «intenzionalmente riferiti» a questo qualcosa.

Va tenuto ben presente che *qui non è in questione una relazione tra un' accadimento psichico – detto vissuto – e un altro esistente*

¹ *Prosecuzione nella copia D*: in questo senso specifico abbiamo atti dell'esperienza, atti del sentimento, della volontà, esplicitamente o non esplicitamente.

² *Nella copia A* del *cogito* è *sostituito con* dell'atto del *cogito*. *Nota a margine nella copia D*: si distingue allora l'io dosto nel senso ristretto della posizionalità dall'io dosto-fluente.

³ *Prosecuzione nella copia A*: com'è reso evidente da ogni coscienza unificante, nel trapasso e nel ritorno indietro (dalla non-attualità e dall'attualità). *Nota a margine nella copia A a fronte delle prime righe di questo paragrafo*: indicare esplicitamente queste sintesi dell'unificazione, ove noi possiamo anche convertirle nella forma del badare al particolare «caso» e dell'identificare ciò che è dato in una maniera e nell'altra portando alla luce predicativamente l'identità, eventualmente sul piano dell'espressione.

⁴ *Prosecuzione nella copia A*: reale.

reale della natura – detto oggetto –, o di un intreccio psicologico¹ che avrebbe luogo nella realtà oggettiva tra l'uno e l'altro. Ciò che è invece in questione sono dei vissuti considerati dal punto di vista della loro pura essenza, ossia di essenze pure² e di ciò che in esse è «a priori» incluso in maniera incondizionatamente necessaria.

Che un vissuto sia coscienza di qualcosa³, per esempio che una finzione sia finzione di quel determinato centauro, o che una percezione sia percezione di quel suo oggetto «reale»⁴, o che un giudizio sia giudizio di quel dato stato di cose, ecc. (tutto ciò non [riguarda il vissuto in quanto fatto nel mondo, e in particolare inserito in un contesto psicologico di fatto, ma la sua pura essenza, afferrabile nell'ideazione come idea pura]⁵). Ed è proprio nell'essenza del vissuto che noi troviamo non soltanto che esso è coscienza, ma anche di che cosa esso è coscienza, e in quale senso determinato o indeterminato' lo è. Così pure è inclusa nell'essenza della coscienza inattuale in quali tipi di *cogitationes* attuali essa può

¹ Nella copia D intreccio psicologico è sostituito con un intreccio che è psicofisico o reale in altre maniere.

² Nella copia D la frase è sostituita con: ciò che è in questione sono invece dei vissuti puramente fenomenologici.

³ Prosecuzione nella copia A: e del suo particolare qualcosa.

⁴ Nella copia D «reale» è sostituito con «esistente».

⁵ Nella copia A il passo tra parentesi quadre è sostituito con: riguarda il vissuto in quanto fatto, nella misura in cui è intrecciato nel mondo ed è intrecciato con questo o quell'elemento mondano esterno, ma riguarda piuttosto il vissuto stesso nel suo peculiare statuto intrinseco, qual è in questo momento di vita e quale può venire afferrato attraverso la pura intuizione. Precisamente per questa ragione, esso, quanto alla sua forma, viene a far parte dell'ideazione: ogni vissuto in se stesso e in quanto intenzionale è, in generale, coscienza del suo singolo che cosa [il resto della frase è distrutto].

⁶ Nella copia D il passo tra parentesi graffe è sostituito con: ciò riguarda il puro vissuto nella sua propria essenza, e dunque per essenza, cioè nell'ideazione: la percezione in generale, la fantasia in generale; nella generalità più formale: l'intenzionale in generale – si trova «come» una compagine invariante dell'essenza generale intuita. Lo stesso vale fino ai gradi inferiori della concrezione.

⁷ Nella copia D determinato o indeterminato sono cancellati e sostituiti con ove occorre naturalmente considerare in che modo in ogni particolare momento il relativo orizzonte di senso concorra alla determinazione. Nella copia D è in questo punto inserito il passo seguente (pubblicato da Schumann come Appendice 39, 1929): ma anche in quale modo di dati la cosa è data alla coscienza; così, per esempio, in quale modo di dati temporale – come presente ora e in persona, come appena stato e «ancora» dato alla coscienza, come «prossimo a-venire» (immediatamente atteso), ecc. Oppure anche in quale modo di presentazione esso si dà dapprima nel presente vivente conformemente alla percezione, per esempio come qualcosa che si adombra prospetticamente, come vicino o lontano oppure come in avvicinamento o in allontanamento, come sopra o sotto, e simili. Inoltre, in quale modo di validità: come «esistente» in semplice certezza, o come possibilità, come esistente presumibilmente o probabilmente, come illusione inconsistente, come finzione libera, ecc. Per essenza vi sono anche possibilità egologiche: il libero percorrimento produttivo (nello «io posso» e nell'«io faccio») di modi che si coappartengono per essenza.

[65] trasformarsi attraverso | quella modificazione prima discussa che indicammo come «volgersi dello sguardo dell'attenzione a qualcosa di precedentemente inosservato».

¹Per *vissuto in senso amplissimo* intendiamo [tutto quanto è reperibile nel flusso del vissuto: dunque]², non solo i vissuti intenzionali, le *cogitationes* attuali e potenziali, prese nella loro piena concretezza, ma anche qualunque momento effettivo [*reell*] sia reperibile in questo flusso e nelle sue parti concrete.

È facile infatti vedere che *non tutti i momenti effettivi* della concreta unità di un vissuto intenzionale posseggono *il carattere fondamentale dell'intenzionalità*, cioè la proprietà di essere «coscienza di qualcosa». È il caso per esempio di tutti i *dati di sensazione*, che hanno una funzione così importante nell'intuizione percettiva delle cose. Nel vissuto della percezione di questo foglio bianco, o meglio, nelle sue componenti relative alla qualità di bianchezza del foglio, noi troviamo, grazie a un conveniente orientamento dello sguardo³, il dato di sensazione bianco. Questo bianco⁴ è qualcosa che appartiene inseparabilmente all'essenza della percezione concreta, e che le appartiene come parte concreta ed *effettiva*. Come contenuto che presenta il bianco del foglio che si manifesta esso è *latore* di una intenzionalità, ma non è esso stesso una coscienza di qualcosa. La stessa cosa vale per altri dati-vissuto, per esempio per i cosiddetti *sentimenti sensibili*. Ne parleremo più diffusamente in seguito.

37. L'«esser-diretti-su» dell'io puro nel «cogito» e l'osservare afferrante.

Poiché non possiamo qui addentrarci in una analisi⁵ descrittiva ed eidetica dei vissuti intenzionali, rileviamone alcuni momenti importanti per le trattazioni successive. Se un vissuto intenzionale è compiuto attualmente, cioè nella modalità del *cogito*, in es-

¹ Nota a margine nella copia A a fronte delle prime righe di questo paragrafo: qui manca la distinzione tra momenti «effettivi» e momenti «ideali» del vissuto. Nella copia A questo paragrafo e il successivo sono posti tra parentesi.

² Nella copia D le parole tutto quanto è reperibile nel flusso del vissuto: dunque sono cancellate.

³ Prosecuzione nella copia D: e alla riduzione fenomenologica al puramente psichico.

⁴ Prosecuzione nella copia A: (non il bianco che troviamo, senza riflessione, nella cosa).

⁵ Prosecuzione nella copia D: psicologico.

so il soggetto¹ si «dirige» sull'*obiectum* intenzionale. È infatti caratteristico del *cogito* un immanente «sguardo-verso» l'*obiectum*, sguardo che sgorga dell'«io», il quale ultimo dunque non può mai mancare. Questo sguardo dell'io in direzione di qualcosa varia con gli atti: percepisce nella percezione, finge nella finzione, gode nel piacere, vuole nel volere, ecc. Il che significa che questo avere nello sguardo, negli occhi della mente, appartenente *all'essenza del cogito*, dell'atto² come tale, non è esso stesso un atto distinto e in particolare non può venire scambiato con un percepire (per quanto in senso lato) né con le altre | modalità di atti affini alla percezione. Si badi che³ l'*obiectum intenzionale* di una coscienza (preso come pieno correlato di questa) non è affatto uguale all'*obiectum afferrato*. Noi siamo soliti includere senz'altro l'essere-afferrato nel concetto di *obiectum* (dell'oggetto [*Gegenstand*] in generale)⁴, in quanto, pensando e parlandone, ne facciamo un oggetto nel senso dell'afferrato. È pur vero che, in senso amplissimo, l'afferrare coincide con il badare a qualcosa, con l'osservarlo, sia nell'essere specificamente attenti a esso, sia nell'attenzione incidentale: per lo meno nel modo in cui tali espressioni vengono abitualmente intese. Questo badare a o afferrare non costituisce però la modalità del cogito in generale, ossia dell'attualità, ma piuttosto una particolare modalità di atto che ogni coscienza, od ogni atto, che ancora non la possieda, può assumere. E qualora la assuma, il suo *obiectum intenzionale* è non solo dato alla coscienza, offerto allo sguardo dello spirituale essere-diretto, ma è anche *obiectum afferrato*, osservato. Certo non possiamo prestare attenzione a una cosa fisica se non afferrandola; e lo stesso dicasi di tutte le oggettualità «semplicemente rappresentabili»: prestare attenzione (sia pure nella finzione) è qui *eo ipso* «afferrare», «osservare». Nell'atto del valutare, in quello del gioire, nell'amare, nell'agire, prestiamo però attenzione, rispettivamente, al valore, all'oggetto che ci rende felici, all'oggetto amato, all'azione, *senza* afferrare nulla di ciò. L'*obiectum intenzionale*, ossia ciò che vale, ciò che ci rende felici, l'amato, lo sperato come tale, l'azione come azione, diventano oggetti afferrati soltanto in seguito a un caratteristico *rivolgimento* «oggettualizzante». È certo vero che il prestare valutativamente at-

[66]

¹ Proseguimento nella copia A: egologico. Proseguimento nella copia D: (l'«ego»).

² Proseguimento nella copia D: specifico.

³ Proseguimento nella copia D: (come è già stato sopra accennato, p. 64).

⁴ Nella copia D (dell'oggetto in generale) è sostituito con (dell'oggetto intenzionale).

tenzione a una cosa implica l'afferrare la cosa stessa; ma *il pieno correlato intenzionale dell'atto valutativo non è la mera cosa, ma la cosa valevole o il valore²* (e di questo parleremo diffusamente). Dunque, «prestare valutativamente attenzione a una cosa» non significa avere i. 'valore' «come oggetto», nel senso specifico dell'oggetto afferrato, come dobbiamo averlo per potervi applicare dei predicati e così in tutti gli atti logici che a esso si riferiscono.

[67] Negli atti del tipo di quelli valutativi abbiamo dunque un *obiectum intenzionale in doppio senso*, in quanto dobbiamo distinguere la *mera «cosa»* e il *pieno obiectum intenzionale*, e quindi una *doppia intentio*, un duplice prestare attenzione⁴. Se, | in un atto valutativo, siamo diretti sulla cosa, allora la direzione alla cosa è un badare a essa⁵, un afferrarla; senonché in tale atto siamo «diretti» - sebbene non in maniera afferrante - anche al valore. Non soltanto il *rappresentare la cosa*, ma anche il *valutare la cosa*, che implica in sé quel rappresentare⁶, ha il modo dell'*attualità*⁷.

Dobbiamo tuttavia immediatamente aggiungere che la situazione si presenta così semplice soltanto negli atti semplici del valutare. In generale, gli atti del sentimento e della volontà si fondano su un grado più elevato, e corrispondentemente si complicano anche l'oggettività intenzionale, come si complicano i modi in cui si presta attenzione agli *obiecta* inclusi nell'unitaria complessiva oggettività. In ogni caso, vale il seguente principio:

Ogni atto⁸ ha una sua modalità di badare a qualcosa, ma ogni qual volta l'atto non è una coscienza semplice di una cosa, ogni qual volta che su tale coscienza si fonda una ulteriore coscienza che «prende posizione» riguardo alla cosa, allora si produce una separazione tra la cosa e l'obiectum pienamente intenzionale (per esempio tra la «cosa» e il «valore»), così come tra il badare a e l'aver-nello-sguardo-spirituale. Rientra tuttavia nello stesso tempo nell'essenza di

¹ Nella copia D pieno è cancellato.

² Prosecuzione nella copia A: preso di mira.

³ Prosecuzione nella copia D: e ciò che a esso appartiene.

⁴ Prosecuzione nella copia D: un doppio cogito che si intreccia intenzionalmente nell'unità di un cogito.

⁵ Prosecuzione nella copia A: oggettualmente.

⁶ Prosecuzione nella copia D: e che è compreso nel fungere del primo.

⁷ Prosecuzione nella copia D: evidentemente il rappresentarsi una cosa, badando a essa, quando fonda un prestare valutativamente attenzione, rappresenta un modo diverso del badare (del rappresentarsi, afferrandolo, l'oggetto) rispetto a quel rappresentarsi che non ha una simile funzione subordinata.

⁸ Prosecuzione nella copia D: in senso pregnante.

questi atti fondati la possibilità di una modificazione, attraverso cui i loro pieni *obiecta* intenzionali diventano oggetti osservati e in questo senso «*rappresentati*», e quindi idonei a servire come substrati di esplicazioni, relazioni, concettualizzazioni e predicazioni. Siamo debitori a questa oggettivazione se, nell'atteggiamento naturale, quali *membri del mondo naturale*, abbiamo di fronte non soltanto cose naturali, ma anche valori e *obiecta* pratici di ogni specie, città, strade con impianti di illuminazione, abitazioni, mobili, opere d'arte, libri, utensili, ecc.¹.

38. *Riflessioni sugli atti. Percezioni immanenti e percezioni trascendenti.*

Aggiungeremo inoltre²: vivendo nel *cogito*, la *cogitatio* stessa non è data alla coscienza come *obiectum* intenzionale; ma essa lo può diventare in qualunque momento, poiché appartiene alla sua essenza la possibilità di principio di un orientamento «*riflessivo*» dello sguardo nella forma di una nuova *cogitatio*, che si dirige, afferrandola, sulla prima³. In altre parole, ogni *cogitatio* può diventare oggetto di una cosiddetta «percezione interna», e successivamente *obiectum* di una valutazione *riflessiva*, di approvazione o disapprovazione, ecc. E, come per gli atti reali⁴ nel senso

¹ *Prosecuzione nella copia D (pubblicata da Schuhmann come Appendice 40, datata autunno 1929)*: così, non soltanto per gli oggetti reali e concreti, ma anche per gli eventi, le relazioni, le connessioni, l'intero e la parte, ecc. Per esempio: noi non abbiamo soltanto eventi naturali, ma anche azioni, modificazioni delle opere dello spirito, di *obiecta* culturali di ogni genere e come tali (per esempio la svalutazione di opere d'arte attraverso il «guastarsi», oppure il diventare inservibili proprio delle macchine), connessioni di opere letterarie, non in quanto mere cose della natura, bensì quali capitoli di un libro, oppure in quanto serie di opere di una letteratura nazionale, riferita ad autori, lettori, nazioni, ecc. Riguardo ai modi di *datità* troviamo poi non soltanto «orizzonti» cosali quali orizzonti di una possibile esperienza naturale, ma anche orizzonti di ordine valutativo e pratico; per esempio l'orizzonte pratico che colui che agisce trova sempre nel suo operare rivolto a un fine, in rapporto con l'unità di uno scopo, il quale, a sua volta, sta sempre in più ampi contesti. A ciò si aggiungono poi anche, però, e per essenza, possibili differenze di atteggiamento (sempre nell'ambito complessivo dell'atteggiamento naturale), e ciò nella misura in cui tutte le oggettività, per quanto altamente fondate, per esempio quelle dell'atteggiamento originariamente valutativo o pratico, vengano ricondotte a quelle dell'afferramento teoretico e così possono diventare temi di un «rappresentare» transitorio o conseguente, in particolare di un esperire, di un esplicitare, di un predicare, ecc.

² *Nella copia A queste parole sono cassate.*

³ *Prosecuzione nella copia D: attualmente.*

⁴ *Prosecuzione nella copia A: e, più in particolare, un esperire con attenzione.*

⁵ *Nella copia D reali è sostituito con che decorrono in maniera vivente e presente.*

[68] di atti relativi a impressioni [*Aktimpressionen*] |, ciò vale, in una corrispondente modificazione, anche per quelli dati alla coscienza «nella» fantasia, «nel» ricordo, nonché «nella» entropatia che comprende o rivive gli atti altrui. Possiamo¹ infatti riflettere «nel ricordo², «nella» entropatia, e trasformare gli atti «in» essi dati alla coscienza in *obiecta* di atti afferranti e di atti, su di questi fondati, che prendono posizione, nelle diverse modificazioni possibili³.

Ci rifacciamo qui alla distinzione tra percezioni (o atti in generale) *trascendenti* e *immanenti*, evitando i termini di percezione esterna e interna, al cui uso sono di ostacolo gravi incertezze. E diamo i seguenti chiarimenti.

‘Per *atti diretti immanentemente*, piú in generale, per *vissuti intenzionali con riferimento immanente*, intendiamo quelli alla cui essenza inerisce che i loro oggetti intenzionali, qualora in generale esistano, appartengono alla medesima corrente di vissuti a cui appartengono gli atti stessi. Ciò accade per esempio dovunque un atto si riferisce a un altro atto (una *cogitatio* a una *cogitatio*) del medesimo io, oppure quando un atto si riferisce a un dato di sentimento sensibile del medesimo io, ecc. La coscienza e il suo *obiectum* formano allora un’unità individuale prodotta puramente dai vissuti.

Dove ciò *non* ha luogo, abbiamo invece i vissuti intenzionali *diretti in maniera trascendente*; come per esempio tutti gli atti diretti su essenze o su vissuti intenzionali di altri soggetti con altre correnti di vissuti; così come tutti quelli diretti su cose, su realtà in generale, come vedremo.

Nel caso di una percezione⁴ diretta immanentemente, o, detto in breve, di una *percezione immanente* (quella cosiddetta «interna»), *la percezione e il percepito⁵ formano per essenza una unità immediata, quella di un’unica concreta cogitatio*. In questo caso il per-

¹ Prosecuzione nella copia A: e questa è una notevole e peculiare proprietà dell’intenzionalità.

² Prosecuzione nella copia D: nella fantasia.

³ Prosecuzione nella copia D: una trattazione piú precisa richiederebbe analisi approfondite.

⁴ Nota a margine relativa a queste righe nella copia D: 1. Atti diretti in modo puramente psichico, il puramente psichico diretto nella sua intenzionalità verso il puramente psichico. 2. Atti che trascendono il puramente psichico (della sfera puramente fenomenologica). I primi si suddividono in atti egologici e in atti che chiamiamo puramente intersoggettivi.

⁵ Nella copia D di una percezione è sostituito con di un’esperienza.

⁶ Nella copia D la percezione e il percepito sono sostituiti con l’esperienza e l’esperito.

cepire racchiude talmente in sé il suo *obiectum*, che questo ne può essere separato soltanto in via di astrazione¹ e soltanto come *qualcosa di essenzialmente non-indipendente*. Qualora il percepito sia un vissuto intenzionale, come quando riflettiamo su di una nostra vivente convinzione (affermando: io sono convinto che), in tal caso abbiamo un intrecciarsi di due vissuti intenzionali, di cui almeno quello superiore è non-indipendente, e non soltanto fondato sul più profondo, ma presta nello stesso tempo intenzionalmente attenzione a esso.

| Questa specie di «*inclusione*» *effettiva* (che propriamente è [69] soltanto una metafora) è un *carattere distintivo della percezione immanente e delle prese di posizione fondate sopra di essa*; nella maggior parte degli altri casi² di relazione immanente tra vissuti intenzionali³ essa non si verifica. Il che si può constatare per esempio nei ricordi di ricordi. Al ricordo odierno il ricordo di ieri, ora ricordato, non appartiene come compagine effettiva della sua concreta unità. Secondo la sua *propria* piena essenza il ricordo di oggi potrebbe esserci anche se quello di ieri in verità non ci fosse stato, mentre quest'ultimo, *qualora* ci sia realmente stato, appartiene con il primo a una medesima e ininterrotta corrente di vissuti, che media continuativamente i due ricordi attraverso una molteplicità di vissuti concreti. È chiaro che la situazione è a questo proposito del tutto diversa nel caso delle percezioni trascendenti e degli altri vissuti diretti in senso trascendente. La percezione della cosa fisica non solo non contiene in sé nella sua compagine effettiva la cosa stessa, ma *non ha inoltre con essa [alcuna⁴ essenziale unità, presupposta naturalmente l'esistenza di questa cosa. La sola unità determinata puramente dalla essenza propria dei vissuti⁵ stessi è esclusivamente l'unità della corrente dei vissuti; ossia, il che è lo stesso: un vissuto può essere connesso soltanto con altri vissuti, costituendo un intero la cui essenza complessiva abbraccia le essenze proprie dei singoli vissuti e si fonda su di esse. Questa proposizione acquisterà⁶ in seguito maggiore chiarezza e con ciò manifesterà l'importanza che le è propria]*⁷.

¹ Nella copia A può essere separato soltanto in via di astrazione è messo tra parentesi.

² Prosecuzione nella copia D: di esperienza immanente e.

³ Prosecuzione nella copia D: in generale.

⁴ Prosecuzione nella copia A: e peculiare.

⁵ Prosecuzione nella copia D: singolari.

⁶ Nella copia A acquisterà è sostituito con manifesterà.

⁷ Nella copia A il testo indicato è posto tra parentesi. Inoltre la seguente nota a margine: deve essere possibile esprimere ciò in termini diversi. Appendice (= Appendice X).

39. *Coscienza e realtà naturale. La concezione dell'uomo «ingenuo».*

Tutte le caratteristiche essenziali del¹ vissuto e della coscienza ora stabilite costituiscono per noi dei [gradini indispensabili]² per raggiungere lo scopo che costantemente ci guida, cioè per ottenere [l'essenza di quella coscienza «pura»]³ che deve determinare il campo fenomenologico. Le nostre considerazioni sono state di carattere eidetico; ma le singolari particolarità delle essenze «vissuto», «corrente dei vissuti», «coscienza» in ogni senso, appartenevano⁴ al mondo naturale come accadimenti reali. Non abbiamo mai rinunciato al terreno dell'atteggiamento naturale. La coscienza individuale si intreccia col *mondo naturale in duplice* maniera: da un lato, essa è coscienza di un qualche uomo o di un qualche animale, d'altro lato essa è, almeno in un grande numero | di casi, coscienza di questo mondo. [Dato questo intreccio col mondo reale, che cosa significa dire che la coscienza ha una sua «propria» essenza, che essa forma con un'altra coscienza una concatenazione chiusa in se stessa, determinata puramente da queste essenze, costituente appunto la corrente di coscienza? Poiché qui possiamo intendere la «coscienza» in un senso così ampio che da ultimo coincide con il concetto di vissuto, la questione riguarda l'essenza della corrente dei vissuti e di tutte le sue componenti]⁵. E innanzitutto, in che senso il *mondo materiale* deve essere per principio qualcosa di eterogeneo e di estraneo rispetto all'essenza⁶ dei vissuti? E se effettiva-

¹ Prosecuzione nella copia D: puro.

² Nella copia D gradini indispensabili è sostituito con gradini preliminari per la delimitazione della sfera dell'esperienza «puramente psichica» - e possiamo dire: quale inizio di una «psicologia pura» -.

³ Nella copia D essenza di quella coscienza «pura» è sostituito con senso di quella coscienza «trascendentale».

⁴ Prosecuzione nella copia D: pur sempre.

⁵ Nella copia D il testo da Dato questo fino a componenti è messo tra parentesi e cancellato; è inoltre suggerito il cambiamento seguente (pubblicato da Schuhmann come primo paragrafo dell'Appendice 42, datato autunno 1929): ma come va inteso questo intreccio? Il mondo reale non esiste forse come quel mondo che è e che è così esclusivamente in quanto quel mondo che nella nostra coscienza è rappresentato, esperito, in qualche modo dato alla coscienza? Non è la coscienza stessa, con i suoi molteplici diversi modi e le sue sintesi, nella sua propria connessione essenziale, quella che ci dà il mondo come il mondo che vale per noi, che in noi eventualmente esibisce la propria legittimità, a conferirgli un senso e, in questo conferimento di senso, insieme con tutte le evidenze, esibizioni di legittimità, fondazioni - connessione che scorre nel flusso della coscienza stessa, nella relativa vita di coscienza dell'ego (che comprende tutto il suo puro operare)?

⁶ Prosecuzione nella copia D: peculiare e immanente.

mente esso lo è, se rispetto a ogni coscienza e alla sua propria natura eidetica, è l'«*estraneo*», l'«*essere-altro*», come può la coscienza *intrecciarsi* con esso, e quindi con l'intero mondo estraneo alla coscienza? È facile persuadersi, infatti, che il mondo materiale non è un frammento qualsiasi, ma lo strato fondamentale¹ del mondo naturale, a cui si riferisce *per essenza* ogni altro essere reale. [Ciò che ancora gli manca sono le anime dell'uomo e degli animali]², e l'elemento nuovo, che queste ultime introducono, è costituito anzitutto dalla loro «vita coscienziale» con il relativo riferimento coscienziale al corrispondente mondo circostante. *In questo contesto coscienza e cosalità fisica costituiscono un intero connesso*³, connesso nelle singole unità psicofisiche che diciamo «*esseri animati*» e, al livello più alto, *nell'unità reale del mondo intero*. Ora, può l'unità di un intero sussistere altrimenti che in virtù dell'essenza propria delle sue parti, le quali devono dunque possedere, al posto della eterogeneità di principio, una certa *comunità di essenza*?

[Per rispondere a queste domande ricerchiamo la sorgente ultima, a cui attinge il suo nutrimento la tesi generale del mondo che adotto nell'atteggiamento naturale, e che rende possibile il fatto che io mi trovi coscienzialmente dinanzi a un mondo di cose esistenti, che nell'ambito di questo mondo mi attribuisca un corpo vivo e infine che nel medesimo mondo io includa me stesso. Palesemente, questa sorgente ultima è l'*esperienza sensibile*. Ma per il nostro scopo è sufficiente considerare⁴ la *percezione sensibile*]⁵, che tra gli atti d'esperienza ha in un certo giustificato senso la funzione

¹ Nella copia B vi è un punto interrogativo nel margine a fronte di strato fondamentale.

² Nella copia D sostituito con il testo seguente (secondo paragrafo dell'Appendice 42): ciò che ad esso (al mondo) ancora manca sono le anime degli uomini e degli animali e ciò che su questa base è determinato mondanamente, per esempio l'intera cultura in quanto mondo spirituale che si è sviluppato sul piano delle relazioni tra persone - poiché infatti le persone stesse non possono essere altro che qualcosa di proprio alla natura, ciò che è nuovo è la vita di coscienza, in quanto essere-in-riferimento dell'io, nelle sue *cogitationis* attive o passive, al suo mondo circostante. *Prosecuzione nella copia A*: «dopo degli uomini e degli animali»: e la spiritualità della cultura.

³ Nella copia D connesso è sostituito con fisico, e soltanto così concreto.

⁴ Nella copia D questo inizio di frase è sostituito con: a questo proposito, dobbiamo considerare.

⁵ Nella copia D il periodo tra parentesi quadre è sostituito con: qualunque possa essere il genere di coscienza in cui è dato alla mia coscienza qualcosa del mondo, se questo genere di coscienza intende l'essere di questo elemento del mondo come reale, allora si può porre la domanda riguardo alla correttezza di questa intenzione; e qualunque legittimazione riconduce ultimamente all'esperienza. E, poiché lo strato fondamentale che sostiene tutta la realtà è la corporeità, arriviamo all'esperienza sensibile. Consideriamo la (percezione sensibile).

[71] di una esperienza originaria¹, e da cui gli altri atti d'esperienza traggono la maggior parte della loro forza fondatrice. Ogni coscienza percettiva ha la proprietà di essere coscienza *della presenza*² *in carne e ossa di un obiectum individuale*, | che sul piano puramente logico è un individuo o una variazione logico-categoriale dell'individuo³. Nel caso, quale è appunto il nostro, della percezione sensibile, o meglio, della percezione delle cose, l'individuo logico è la cosa; e questo basta per trattare la percezione di cosa come rappresentante di tutte le altre percezioni (di proprietà, di accadimenti, ecc.).

La vita naturale del nostro io, durante la veglia, è⁴ un costante percepire, attuale o inattuale. Il mondo delle cose e in esso il nostro corpo vivo sono sempre percettivamente presenti. Ora, come si separa, e può separarsi⁵, la *coscienza stessa*, quale *un essere in sé concreto*⁶, dall'essere che è percepito e che dovrebbe contrapporsi, in quanto «*in sé e per sé*», alla coscienza stessa che lo percepisce?

Io medito dapprima come uomo «ingenuo». Vedo e afferro la cosa nella sua presenza in carne e ossa. Certo, posso ingannarmi, e non soltanto riguardo alle determinazioni percepite, ma anche riguardo all'esistenza stessa della cosa. Posso essere vittima di un'illusione o di un'allucinazione. In tal caso la percezione non è percezione «autentica». Ma quando lo è, ossia quando viene «confermata»⁷ dalle connessioni dell'esperienza attuale, eventualmente con l'aiuto del pensiero corretto basato sull'esperienza, allora la cosa percepita è data *realmente*, ed è data in carne e ossa nella percezione. Il percepire⁸, considerato soltanto quale «coscienza» e prescindendo dal corpo vivo e dai suoi organi, appare quindi come qualcosa che è in sé inessenziale⁹, come un vuoto dirigere lo sguardo di un vuoto «io» verso l'*objectum*¹⁰ con il quale l'io viene a contatto in maniera curiosa.

¹ Nella copia B un punto interrogativo a fronte di esperienza originaria.

² Nota a margine nella copia A: evidenza. Cfr. sezione IV, *Ragione e realtà*.

³ Cfr. *supra*, par. 15, p. 29 [N. d. H.].

⁴ Nella copia D è sostituito con include.

⁵ Prosecuzione nella copia D: per noi, nell'esperienza e originariamente.

⁶ Prosecuzione nella copia D: volta per volta come la mia coscienza, implicante il costante percepire.

⁷ Prosecuzione nella copia D: e sempre di nuovo confermata.

⁸ Nella copia D percepire è sostituito con L'io-percepisco [*Das ich-nehme-wahr*, letteralmente: l'io prendo per vero].

⁹ Questa parola è cancellata nella copia D.

¹⁰ Prosecuzione nella copia A: che viene immediatamente afferrato da un io che è «presente» di esso.

40. *Qualità «primarie» e «secondarie». La cosa data in carne e ossa come «semplice manifestazione» della «verità della scienza fisica».*

Se, come «uomo ingenuo¹», «ingannato dalla sensibilità», ho ceduto all'inclinazione di abbandonarmi a tali riflessioni, mi ricordo ora, come «uomo di scienza», della nota distinzione tra *qualità primarie e secondarie*, dove le qualità specificamente sensibili sono «meramente soggettive» e soltanto quelle fisico-geometriche sono «oggettive». Il colore, il suono, l'odore, il sapore di una cosa, per quanto si manifestino «in carne e ossa» aderendo alla «cosa», come inerenti alla sua essenza, | non sarebbero, [72] nella forma in cui si manifestano, nulla di reale, ma soltanto un «segno» di certe qualità primarie². Ripensando però a note dottrine fisiche, mi accorgo immediatamente che il significato di quelle fortunate proposizioni non può essere quello letterale: come se davvero soltanto le qualità «specificamente» sensibili di una cosa percepita fossero semplici manifestazioni, restando sottinteso che, *tolte* queste, le rimanenti qualità «primarie» apparirebbero alla cosa oggettivamente esistente, con altre qualità simili che non si manifesterebbero mai. Se così fosse, sarebbe valida la vecchia obiezione di Berkeley, che l'estensione, nucleo della corporeità e di tutte le qualità primarie, è impensabile senza le qualità secondarie. Bisogna piuttosto dire che *l'intero statuto essenziale della cosa percepita* con tutte le sue qualità percepite e percepibili, è «*semplice manifestazione*», mentre⁴ la «vera cosa» è *quella della scienza fisica*. Se quest'ultima definisce la cosa data⁵ esclusivamente con i concetti di atomo, di ione, di energia, ecc., e in ogni caso come accadimenti spaziali i cui caratteri sono espressi matematicamente, essa ha allora evidentemente di mira *qualcosa di trascendente rispetto al complessivo contenuto percettivo della cosa quale ci si offre nella sua presenza in carne e ossa*. Di conseguenza, essa non può pensare che la cosa sia situata nello spazio naturale sensibile; in altre parole, lo spazio della fisica non può essere lo spazio del mondo dato in carne e ossa nella percezione,

¹ *Prosecuzione nella copia A:* (prescientifico).

² *Prosecuzione nella copia A:* in quanto vere.

³ *Prosecuzione nella copia A:* ciò può essere inteso solo nel senso che.

⁴ *Prosecuzione nella copia D:* secondo la concezione che qui ci guida.

⁵ *Prosecuzione nella copia A:* nell'esperienza sensibile.

altrimenti a questa argomentazione potrebbe essere rivolta l'obiezione di Berkeley.

Il «vero essere» sarebbe di conseguenza assolutamente o *per principio diversamente determinato rispetto a quello che ci è dato nella percezione*¹ come realtà in carne e ossa, la quale ci è data esclusivamente con determinazioni sensibili, a cui appartengono le determinazioni sensibili relative allo spazio². *La cosa propriamente esperita offre il semplice «questo», una vuota X, che diventa portatrice di determinazioni matematiche e delle formule inerenti; e questa X non esiste nello spazio percettivo, ma in uno «spazio oggettivo»³ di cui il primo è un mero «segno» – una varietà euclidea tridimensionale di cui è possibile una rappresentazione solo simbolica*⁴.

[73] Ammettiamo pure tutto questo. Il dato in carne e ossa di ogni percezione sia dunque, come afferma questa teoria, «mera manifestazione», per principio «meramente soggettiva», senza tuttavia essere una vuota parvenza. Nel quadro del rigoroso metodo della scienza | naturale ciò che è dato nella percezione serve tuttavia alla valida determinazione, che ognuno può compiere e verificare con evidenza, di quell'essere trascendente di cui è «segno». Anche se lo statuto sensibile⁵ del dato percettivo [è considerato sempre come qualcosa di diverso rispetto alla cosa vera in sé esistente, il *substrato*, il portatore (la vuota X) delle determinazioni percepite continua tuttavia a essere considerato ciò che viene determinato dal metodo esatto come possessore dei predicati assegnatigli dalla fisica]⁶. Viceversa, *ogni conoscenza della scienza fisica serve come indice che indica il decorso di possibili esperienze, insieme alle cose sensibili e agli accadimenti relativi alle cose sensibili reperibili in queste esperienze. Serve cioè a orientarsi nel mondo dell'esperienza attuale, in cui noi tutti viviamo e agiamo.*

¹ *Prosecuzione nella copia D*: direttamente.

² *Nota a margine nella copia A*: cfr. p. 99. *Prosecuzione nella copia D*: bisognerebbe dunque dire che.

³ *Prosecuzione nella copia D*: della fisica.

⁴ *Prosecuzione nella copia A*: sarebbe dunque questo il senso corretto della teoria dell'indicazione del vero essere della fisica per mezzo dell'esperire sensibile. *Nella copia B* punti interrogativi a margine.

⁵ *Prosecuzione nella copia B*: complessivo.

⁶ *Nella copia D* il testo *da* è considerato *fino a* dalla fisica è posto tra parentesi. *Riferita a ciò la seguente nota a margine*; è adeguato? Il testo è corretto nella seguente maniera: ma continuamente, nella maniera in cui il metodo della fisica «elabora» ciò che è dato sensibilmente, ogni cosa che può essere esperita sensibilmente indica una corrispondente «cosa vera» che si è potuta raggiungere teoreticamente (matematicamente) attraverso quel metodo stesso.

41. *La compagine effettiva della percezione e il suo «obiectum» trascendente¹.*

Presupposto quanto precede, *che cosa appartiene alla concreta, effettiva compagine della percezione stessa, come cogitatio?* Evidentemente non la «cosa» della scienza fisica, che è del tutto trascendente – trascendente² rispetto all'intero «mondo fenomenico». Ma, per quanto quest'ultimo sia detto «meramente soggettivo», *nemmeno esso* con tutte le sue cose singole, e singoli accadimenti, appartiene alla compagine effettiva della percezione, ma è a essa «trascendente». Riflettiamo meglio su questo punto. Abbiamo già parlato³, ma di sfuggita, della trascendenza della cosa⁴. Dobbiamo ora vedere più a fondo *in che modo il trascendente si riferisca alla coscienza* alla quale è dato, come si debba cioè intendere questo riferimento reciproco, che non è certo privo di enigmi.

Escludiamo dunque l'intera scienza fisica e l'intero dominio del pensiero teoretico. Manteniamoci nell'ambito, di cui fa parte la percezione, della schietta intuizione e delle relative sintesi. È allora evidente che l'intuizione e la cosa intuita, la percezione e la cosa percepita, si riferiscono per essenza l'una all'altra, ma per necessità di principio *non formano effettivamente [reell] e per essenza un'unità e un legame.*

Prendiamo le mosse da un esempio. Guardando costantemente questo tavolo, girandogli attorno, modificando la mia posizione nello spazio, io ho costantemente la coscienza dell'esistenza in carne e ossa di un solo e medesimo tavolo, | che rimane in se stesso assolutamente immutato. Invece, la percezione del tavolo muta in continuazione, anzi è una continuità di percezioni mutevoli. Chiudo gli occhi. I miei rimanenti sensi non hanno alcun rapporto con il tavolo. Ora non ho di esso alcuna percezione. Apro gli occhi e ho nuovamente la percezione. *La percezione?* Vediamo meglio. Riapparendo, essa non è individualmente la stessa sotto nessun aspetto, soltanto il tavolo è il medesimo, in quanto dato alla coscienza come qualcosa di identico attraverso una sintesi coscienza [74]

¹ Nota a margine nelle copie A e D: cfr. pp. 180 sgg. e 201 sgg.

² Prosecuzione nella copia D: perfino.

³ Prosecuzione nella copia D: sopra.

⁴ Prosecuzione nella copia D: della mera esperienza sensibile, della cosa che è considerata tale nella vita quotidiana, prima della scienza.

ziale che collega la nuova percezione con il ricordo. La cosa percepita può sussistere anche se non è percepita, anche se non è nemmeno potenzialmente data alla coscienza – nella modalità sopra descritta¹ dell'inattualità –; e può esserlo senza modificarsi. Ma la percezione è quello che è, nell'incessante flusso della coscienza; anzi, è essa stessa un flusso incessante: l'adesso della percezione si muta senza sosta nella coscienza a essa collegata di un appena passato, mentre nello stesso tempo spunta un nuovo adesso, ecc. Come la cosa percepita in generale, così tutte le parti, tutti i lati o momenti che le ineriscono, si tratti di qualità primarie o secondarie, per le stesse ragioni sono necessariamente trascendenti alla percezione. Il colore della cosa vista non è per principio un momento effettivo della coscienza del colore: esso si manifesta, ma, mentre si manifesta, la manifestazione può, anzi *deve*, nell'esperienza, variare continuamente. Il *medesimo* colore si manifesta attraverso molteplicità continue di *adombramenti* di colore. Lo stesso si dica per ogni qualità sensibile e per ogni figura spaziale. La medesima figura (in quanto data in carne e ossa come la medesima) si manifesta continuamente «in modo diverso», in sempre diversi adombramenti di figura. È questa una necessaria situazione di cose che ha manifestamente una validità generale. Soltanto per semplificare abbiamo citato l'esempio di una cosa che si manifesta invariata nella percezione. Ma quanto si è detto può essere esteso a qualsiasi modificazione.

[75] *Per necessità essenziale, una coscienza dell'esperienza della medesima cosa percepita «onnilateralmente» e che si conferma continuamente in se stessa in maniera da formare un'unità, comporta un complesso sistema di molteplici manifestazioni e adombramenti, attraverso cui² tutti i momenti oggettuali, che si trovano nella percezione con il carattere | di ciò che si dà in se stesso in carne e ossa, ³si adombrano secondo continuità determinate⁴. Ogni determinazione ha il suo sistema di adombramenti e ognuna, come la cosa intera, permane identica davanti alla coscienza che la afferra e che unisce sinteticamente il ricordo con ogni nuova percezione, nonostante le interruzioni nel corso della continuità delle percezioni attuali.*

Ora possiamo vedere che cosa appartenga veramente e senza dubbio alla effettiva compagine dei concreti vissuti intenzionali

¹ Cfr. *supra*, par. 35, in particolare p. 63.

² *Prosecuzione nella copia D*: quando valgono attualmente.

³ *Prosecuzione nella copia A*: si presentano e.

⁴ *Prosecuzione nella copia D*: nella coscienza dell'identità.

che diciamo percezioni di cose. Mentre la cosa è l'unità intenzionale, ossia ciò che è dato alla coscienza come unitario e identico nel continuo flusso delle percezioni che passano l'una nell'altra [queste ultime hanno pure]¹ una loro *determinata compagine descrittiva essenzialmente* coordinata a quell'unità. A ogni fase della percezione appartiene per esempio un determinato contenuto di adombramenti di colore, di figura, ecc. Essi fanno parte dei «*dati di sensazione*»², cioè dati di una speciale regione (avente i suoi determinati generi), che nell'ambito di ciascun genere si uniscono a formare delle concrete unità di vissuti (i «*campi*» *sensibili*); inoltre, in maniera che non possiamo qui ulteriormente descrivere, nella concreta unità della percezione i dati sensibili sono animati dalle «*apprensioni*», e in questa animazione esplicano la «*funzione presentativa*», ossia costituiscono, unitamente con questa, ciò che noi diciamo «*il manifestarsi del*» colore, «*della*» figura, ecc. Questi momenti, intrecciandosi con altri caratteri, costituiscono la compagine effettiva della percezione, che è coscienza di un'unica e medesima cosa grazie al riunirsi, fondato nell'essenza di tali apprensioni, in una *unità di apprensione*, e grazie alla possibilità, inerente all'essenza delle diverse unità di apprensioni, di *sintesi dell'identificazione*³.

Bisogna tenere ben presente che⁴ i dati sensibili, i quali esplicano la funzione di adombramenti di colore, di levigatezza, di figura (la funzione di «*presentazione*»), ecc., devono essere tenuti rigorosamente distinti dal colore, dalla figura, dalla levigatezza come tale, in breve, da tutte le specie di momenti cosali. *L'adombramento, sebbene porti lo stesso nome, non è per principio del medesimo genere di ciò che è adombrato.* L'adombramento è un vissuto. Ma il vissuto è possibile solo come vissuto e non come spazialità. L'adombrato invece è possibile soltanto come spazialità (è appunto spaziale nella sua essenza) | e non come vissuto. In particolare, [76] è assurdo considerare l'adombramento di una figura (per esempio di un triangolo) come qualcosa di spaziale e possibile nello spazio,

¹ Sostituito nella copia A con: percepite come essenti nella concordanza della continuità percettiva e con questa e quest'altra compagine di note caratteristiche sensibilmente intuitive, queste molteplicità percettive hanno esse stesse.

² *Prosecuzione nella copia A:* qui attingiamo anzi, attingendo dai vissuti percettivi stessi, il concetto corretto e psicologicamente puro di dati sensibili.

³ *Prosecuzione nella copia A:* in termini più chiari: sintesi di quell'unico oggetto, di quell'unico colore, di quell'unica forma - di quell'*unico* presentato che si presenta in sempre nuove presentazioni.

⁴ *Prosecuzione nella copia A:* come è già chiaramente risultato nelle *Ricerche logiche*.

e chi lo fa' confonde evidentemente l'adombramento con la figura adombrata, ossia con la figura che si manifesta. Come poi i diversi momenti effettivi della percezione come *cogitatio* (in contrapposizione ai momenti del *cogitatum* a essa trascendente) debbono essere sistematicamente distinti e caratterizzati secondo le loro in parte difficili suddivisioni, rappresenta il tema di grandi ricerche.

42. *L'essere come coscienza e l'essere come realtà. Differenza fondamentale dei modi di intuizione.*

Dalle meditazioni precedenti risulta chiara la trascendenza della cosa² rispetto alla percezione di essa e, conseguentemente, rispetto a qualunque forma di coscienza relativa a essa, e non soltanto nel senso che la cosa non è reperibile di fatto come elemento effettivo della coscienza. La situazione ha piuttosto carattere eidetico. Diremo dunque che, in maniera *incondizionatamente* universale e necessaria, una cosa non può essere data come effettivamente immanente in nessuna possibile percezione e in nessun'altra possibile modalità di coscienza in generale. Emerge così una differenza fondamentale tra *l'essere come vissuto* e *l'essere come cosa*. All'essenza regionale «vissuto»³ (e specialmente alla particolarezzazione regionale «*cogitatio*») appartiene, per principio, di essere percepibile in una percezione immanente, all'essenza di una cosa spaziale di non esserlo. Se, come risulta da una analisi più profonda, appartiene all'essenza di ogni intuizione che offre la cosa che insieme con il dato della cosa, grazie a corrispondenti orientamenti dello sguardo, possano essere afferrate altre datità analoghe, eventualmente quali strati e gradi inferiori che possono essere isolati nella costituzione di ciò che si manifesta come una cosa (come per esempio con le «cose visive» le loro diverse particolarezzazioni), anche per esse vale quanto sopra: sono cioè, per principio, delle trascendenze.

Prima di approfondire questa contrapposizione tra immanenza e trascendenza, facciamo un'altra osservazione. Prescindendo

¹ *Prosecuzione nella copia A*: (ed è una confusione che permea tutta la letteratura psicologica).

² *Prosecuzione nella copia A*: dell'esperienza sensoriale.

³ *Nella copia A* «vissuto» è sostituito con soggettività in generale e vivere coscienza soggettivo.

dalla percezione, troviamo diversi generi di vissuti intenzionali che, per essenza, escludono l'immanenza effettiva dei loro *obiecta* intenzionali, comunque possano essere tali *obiecta*¹. Questo vale per esempio per ogni presentificazione: per ogni ricordo, per ogni entropatia di coscienza altrui, ecc. Ma non possiamo naturalmente confondere questo genere di trascendenza | con quello [77] che qui ci interessa. La cosa come tale, ogni realtà in senso autentico – in un senso che dobbiamo ancora chiarire e fissare nella sua purezza – non può, «per principio»², essere immanentemente percepita e quindi essere in generale reperita nella connessione dei vissuti. Per questo la cosa stessa viene detta trascendente *simpli-citer*. Qui appunto si annuncia la diversità di principio dei modi di essere, la diversità piú cardinale che si possa dare, quella tra *coscienza e realtà*³.

A questa contrapposizione tra immanenza e trascendenza corrisponde, come è già apparso dalla nostra esposizione, *una differenza di principio del modo di datità*. La percezione immanente e quella trascendente non si distinguono soltanto per il fatto che nel primo caso l'oggetto intenzionale, che è presente in carne e ossa, è effettivamente immanente al percepire, mentre nel secondo caso non lo è; ma piuttosto per una modalità di datità che nella sua essenziale differenza si ritrova, *mutatis mutandis*, in tutte le modificazioni presentificanti della percezione, nelle parallele intuizioni rimemorative e della fantasia. Noi percepiamo la cosa in quanto essa si «adombra» secondo tutte le determinazioni che eventualmente «cadono» «veramente» e propriamente nella percezione. Invece, *un vissuto non si adombra*⁴. Non è per una casuale proprietà della cosa o per una casuale «costituzione umana» che la «nostra» percezione può raggiungere la cosa soltanto mediante adombramenti⁵ della cosa stessa. È invece evidente e desumibile dall'essenza stessa della cosa spaziale (anzi, nel senso vastissimo,

¹ *Prosecuzione nella copia A*: anche immanenti.

² Qui, come in generale in questo scritto, usiamo l'espressione «per principio» in un senso rigoroso, in riferimento alle supreme, e quindi piú radicali, generalità e necessità essenziali [N. d. H.].

³ *Prosecuzione nella copia D*: ma non siamo ancora così avanti da poter afferrare quella diversità nella sua purezza. Sul terreno naturale su cui ci muoviamo, la mia coscienza, il mio flusso di coscienza, anche se afferrate in maniera puramente immanente, sono ancora determinazioni mondane dell'uomo reale.

⁴ *Prosecuzione nella copia D*: in questo modo (per esempio presentandosi attraverso dati di sensazione). *Prosecuzione nella copia A*: la sua presenza non si adombra attraverso adombramenti presenti.

⁵ *Prosecuzione nella copia D*: sensibili.

che abbraccia le «cose visive»), che un essere di questo tipo può offrirsi alla percezione solo attraverso adombramenti¹; allo stesso modo, si desume dall'essenza delle *cogitationes*, dei vissuti in generale, che una simile possibilità è esclusa riguardo al vissuto. In altre parole, rispetto a ciò che esiste nella regione dei vissuti, «il manifestarsi», il presentarsi mediante adombramenti², non ha alcun senso.

Dove non c'è un essere spaziale, non ha senso parlare di un vedere da diversi punti di vista, cambiando continuamente l'orientazione di lati che, in conseguenza di questi cambiamenti, si offrono secondo diverse prospettive, manifestazioni e' adombramenti. D'altro canto, è una necessità essenziale, che può essere afferrata in quanto evidenza apodittica, che un essere spaziale può in generale essere percepito da un io (da qualunque io possibile) [78] | soltanto nel modo di datità indicato. Esso può «manifestarsi»⁴ soltanto in una certa «orientazione», a partire dalla quale sono predelineate delle possibilità sistematiche di orientazioni sempre nuove, a ciascuna delle quali corrisponde di nuovo un certo «modo di manifestazione» che noi possiamo designare come l'offrirsi di questo o quel «lato» della cosa, ecc. Se intendiamo l'espressione modi di manifestazione nel senso di modi del *vissuto* (e questa espressione può avere anche, come si intuisce dalla descrizione precedente, un correlativo senso ontico), ciò significa che certi *tipi di vissuti*, che presentano una struttura particolare, o più esattamente certe percezioni concrete che presentano una struttura particolare⁵, implicano per loro essenza che l'oggetto intenzionale che si manifesta in esse sia dato alla coscienza come cosa spaziale; alla loro essenza appartiene la possibilità ideale di convertirsi, secondo un determinato ordine, in una molteplicità continua⁶ di percezioni, che può essere continuamente sviluppata, ma non può mai concludersi. È implicito nella struttura eidetica di queste molteplicità di produrre l'unità di una coscienza *che offre in maniera concordante*, e cioè l'unità dell'*unica* cosa che si va manifestando in maniera sempre più compiuta, da sempre nuovi la-

¹ Prosecuzione nella copia D: sensibili.

² Prosecuzione nella copia D: immanenti e sensibili.

³ Prosecuzione nella copia A: e, infine - e questo riconduce al presentarsi -.

⁴ Prosecuzione nella copia D: intuitivamente.

⁵ Prosecuzione nella copia D: - percezioni per essenza intrecciate, nella loro funzione, con altre intenzionalità e con altri correlati ontici «trascendenti» -.

⁶ Nella copia A continua è sostituito con costantemente concordante.

ti, secondo determinazioni sempre piú ricche¹. D'altra parte, la cosa spaziale² non è niente altro che un'unità intenzionale, che può per principio essere data soltanto come unità di tali modi di manifestazione³.

43. Chiarimento di un errore di principio.

È dunque un errore di principio credere che la percezione (e alla sua maniera ogni altro genere di intuizione della cosa) non raggiunga la cosa stessa. Quest'ultima non ci sarebbe data in sé e nel suo essere-in-sé. Apparterrebbe a ogni esistente la possibilità di principio di essere semplicemente intuito così com'è, e in particolare di essere percepito in una percezione adeguata, capace di offrire la cosa in carne e ossa *senza la mediazione delle «manifestazioni»*. Dio, il soggetto fornito di una conoscenza assolutamente perfetta e quindi di ogni possibile percezione adeguata, possiederebbe naturalmente quella percezione della cosa in sé che a noi, nature finite, è negata.

Questa concezione è assurda. Essa suppone che tra immanente e trascendente non sussista nessuna *differenza essenziale* e che quindi, nella postulata intuizione divina, una cosa spaziale sia una componente effettiva dell'intuizione stessa, sia dunque essa stessa un vissuto, appartenente alla corrente dei vissuti, alla corrente della coscienza divina. Ci si lascia qui fuorviare dall'idea che la trascendenza della cosa sia trascendenza di un'*immagine* o di un *segno*. Spesso si combatte con zelo la teoria delle immagini, | ma la [79] si sostituisce con una teoria dei segni. L'una e l'altra sono non soltanto errate, ma assurde. La cosa spaziale, che noi vediamo, è in tutta la sua trascendenza qualcosa di percepito, qualcosa di dato alla coscienza nella sua *presenza in carne e ossa*. Non è che al suo posto sia data una immagine, o un segno. Non si sostituisca dunque al percepire una coscienza del segno o di immagine.

¹ *Prosecuzione nella copia A*: questa coscienza, finché la concordanza non viene interrotta, comportando di conseguenza la necessaria presunzione del procedere seguendo il suo stile, dà la cosa nel modo di una certa esistenza e di una prevedibile ulteriore esistenza, e ciò corrispondentemente alle sue determinazioni di essere così e così.

² *Prosecuzione nella copia A*: secondo il suo senso generale istituito dall'esperienza esterna e dal suo stile.

³ *Prosecuzione nella copia A*: - ma innanzitutto per me, quando non parlo ancora degli altri.

Tra la *percezione* da una parte e la *rappresentazione simbolico-immaginativa* o *simbolico-signitiva* dall'altra¹ c'è una insormontabile differenza di essenza. In queste modalità di rappresentazione noi intuiamo qualcosa con la coscienza che questo qualcosa raffigura o rinvia mediante un segno a qualcos'altro: avendo nel nostro campo intuitivo il segno o l'immagine noi non siamo diretti su di essi, ma, grazie alla mediazione di una apprensione fondata, su qualcosa di altro, sul raffigurato o sul designato. Nulla di tutto ciò è presente nella percezione, né nel semplice ricordo o nella semplice fantasia².

Negli atti immediatamente intuitivi noi intuiamo «qualcosa in se stesso»; non costruiamo sulle loro apprensioni delle apprensioni di grado superiore, non vi è nulla di dato alla coscienza *rispetto a cui* ciò che è intuito potrebbe servire da «segno» o da «immagine». E appunto perciò esso è detto immediatamente intuito come «se stesso». Nella percezione esso è inoltre peculiarmente caratterizzato come «presente in carne e ossa», in contrasto con le modificazioni che hanno luogo nel ricordo e nella libera fantasia dove esso si «presentifica», «fluttua» dinanzi a noi³. Si cade nell'assurdo se si confondono, come si fa di solito, queste modalità rappresentative costruite in maniera essenzialmente diversa, nonché i dati a esse corrispondenti: così la semplice presentificazione viene confusa con la simbolizzazione (immaginativa o signitiva che sia) e infine la semplice percezione viene confusa con entrambe. La percezione della cosa non presentifica qualcosa di non presente, come se fosse un ricordo o una fantasia⁴; essa presenta, afferma qualcosa in se stesso nella sua presenza in carne e ossa. Essa fa
[80] questo in conformità col suo | *sensu intrinseco*, e attribuirle qualcosa d'altro significa contraddire il suo senso. Trattandosi della percezione della cosa, le è essenziale di essere adombrante; e correlativamente appartiene al senso del suo oggetto intenzionale, della

¹ Nota a margine nella copia A: integrazioni essenziali a p. 97, e in particolare a p. 99.

² Nella copia A o nella semplice fantasia è posto tra parentesi.

³ Nelle mie lezioni di Gottinga (e precisamente fin dal semestre estivo del 1904) ho sostituito l'insufficiente esposizione, da me fornita nelle *Ricerche logiche* (ancora sotto l'influsso delle concezioni della psicologia dominante) intorno ai rapporti tra intuizioni semplici e intuizioni fondate, con una esposizione migliorata; e ho fatto delle comunicazioni particolareggiate circa le mie indagini successive, che del resto hanno già esercitato degli influssi sia per la terminologia che per il contenuto. Nei prossimi volumi dello «Jahrbuch» spero di poter pubblicare queste ricerche, come anche altre che da tempo utilizzo nelle mie lezioni [N. d. H.].

⁴ Nella copia A o una fantasia è posto tra parentesi.

cosa come data in essa, di essere di principio percepibile soltanto attraverso percezioni di questo tipo, quindi attraverso percezioni che procedono per adombramenti.

44. *Essere meramente fenomenale del trascendente, essere assoluto dell'immanente*¹.

Alla percezione della cosa inerisce inoltre, e anche questa è una necessità essenziale, una certa *inadeguatezza*. Una cosa può per principio esser data solo «unilateralmente», il che non significa solo incompiutamente, imperfettamente in un senso generico, ma in quel senso che è prescritto dalla presentazione per adombramenti. Una cosa è necessariamente data attraverso meri «*modi fenomenici*», nei quali necessariamente un *nucleo di elementi «veramente presentati»* è apprensionalmente circondato da un *orizzonte di altre datità, che sono date insieme con i primi, ma in maniera impropria*, e da una zona di maggiore o minore *indeterminatezza*. E il senso di questa indeterminatezza è tuttavia predelineato dal senso generale della cosa percepita in generale e come tale, ossia dall'essenza generale di quel tipo di percezione che diciamo percezione di cosa. Infatti, indeterminatezza significa necessariamente *determinabilità secondo uno stile rigidamente prescritto*. Essa *accenna anticipatamente* a possibili molteplicità di percezioni che, passando l'una nell'altra in maniera continua, si fondono nell'unità di una sola percezione, nella quale la cosa nella sua perdurante continuità rivela «lati» sempre nuovi (o vecchi che ritornano) in sempre nuove serie di adombramenti. Lungo questo processo, i momenti della cosa che erano afferrati in maniera impropria giungono a poco a poco a effettiva [*wirkliche*] presentazione, cioè a effettiva [*wirkliche*] datità, e le indeterminatezze si determinano sempre più, per trasformarsi poi esse stesse in chiare datità; nella opposta direzione, il chiaro diventa oscuro e il presentato diventa non-presentato, ecc. *Alla ineliminabile essenza della correlazione tra cosa e percezione di cosa appartiene di essere in questo modo in infinitum imperfetta*. Se il senso della cosa viene determinato dalle datità della percezione di cosa (e come potrebbe essere determinato altri-

¹ Nella copia A questa sezione è rititolata: l'essere dato meramente fenomenale del trascendente in-quanto-assoluto-essere-dato dell'immanente. Nota a margine nella copia A: titolo! Viene mostrato che la trascendenza è di principio data soltanto come fenomeno, mentre l'immanente è dato come assoluto. Inoltre: l'intero par. 44 è inutilizzabile!

[81] menti?), esso esige tale imperfezione e ci rimanda necessariamente a continuative concatenazioni unitarie | di possibili percezioni che, a partire da una direzione scelta, si estendono in modo¹ *sistematicamente e rigidamente regolato* in infinite direzioni, ciascuna delle quali è infinita, essendo sempre dominate da un'unità di senso. Per quanto possiamo dunque procedere nell'esperienza, per grandi che siano le continuità di percezioni attuali della medesima cosa da noi percorse, rimarrà sempre per principio un orizzonte di determinabile indeterminatezza. Nessun Dio può minimamente modificare ciò, come non può modificare il fatto che $1 + 2 = 3$ o che sussistono altre verità essenziali.

[Possiamo già intuire, in generale, che un qualunque essere trascendente, quale che sia il suo genere, inteso come essere per un io, può giungere a datità solo in maniera analoga a quella di una cosa spaziale, ossia mediante manifestazioni]². Altrimenti sarebbe un essere che può diventare anche immanente; ma ciò che può essere percepito immanentemente può esserlo *soltanto* immanentemente. Soltanto se si accettano gli equivoci precedentemente additati, e ora chiariti, si può ritenere possibile che la medesima cosa possa ora essere data mediante manifestazione³, in una percezione trascendente, ora invece in una percezione immanente.

Ma consideriamo ancora da un altro lato l'opposizione tra cosa e vissuto. Diceremo che un vissuto non si presenta⁴. Di conseguenza, la percezione di un vissuto è schietta intuizione di qualcosa *dato*⁵ (e che può darsi) *nella percezione come «assoluto»*, e non come elemento identico di modi di manifestazioni⁶ mediante una

¹ Nella copia A modo è sostituito con forma.

² Nella copia D prima di manifestazioni inserito adombramenti sensibili. Nella copia A questa frase è così modificata: possiamo già intuire, in generale, che un qualunque essere trascendente, l'essere reale in generale, quale che sia il suo genere, può essere percettivamente dato per un ego solo attraverso manifestazioni. Prosegue inoltre così: certo, ciò non significa che ogni reale sia esso stesso una cosa che si presenta essa stessa attraverso adombramenti rispetto a tutto ciò che essa è. Esseri umani, altri esseri personali non mi sono certo dati essi stessi come unità di adombramento rispetto al loro essere egologico o alla loro vita egologica, ma possono esistere per me solo in virtù (...) dei loro corpi (...) che sono cose che si adombrano e per mezzo dei quali essi (sono) «appresentati» [Le integrazioni tra virgolette uncinata sono di Schubmann].

³ Prosecuzione nella copia D: sensibile.

⁴ Prosecuzione nella copia A: come percettivamente presente secondo il suo intero statuto presente (e quindi in ogni momento).

⁵ Prosecuzione nella copia D: nella sua presenza, in ogni punto nel suo adesso.

⁶ Prosecuzione nella copia A: unilaterali. Nella copia A nota a margine all'ultima riga della frase: insufficiente (cfr. l'Appendice XI). Nella copia D la frase è così modificata: in virtù di dati di sensazione presenti come adombramenti.

serie di adombramenti. Pertanto, quanto dicemmo intorno al dato spaziale ha perduto qui il suo senso, e ciò bisogna chiarirselo pienamente nei singoli casi. Un vissuto di sentimento non si adombra¹. Se rivolgo lo sguardo su di esso ho² un assoluto, dove non ci sono diversi lati che potrebbero presentarsi ora in un modo ora in un altro³. Posso pensare di esso qualcosa di vero o qualcosa di falso, ma ciò che sta dinanzi al mio sguardo è assolutamente presente con le sue qualità, la sua intensità, ecc.⁴. Invece, un suono di violino, nella sua identità oggettiva, è dato attraverso adombramenti, ha i suoi mutevoli modi di manifestazione. Essi variano a seconda che mi avvicini o che mi allontani dal violino, a seconda che mi trovi nella sala da concerto oppure che ascolti attraverso le porte chiuse, ecc. Nessun modo di manifestazione può pretendere di valere come quello che offre la cosa in maniera assoluta, anche se uno tra essi, nel quadro dei miei interessi pratici, gode di un certo privilegio in quanto modo di manifestazione normale: infatti, nella sala da concerto, al posto «giusto», io odo | il suono [82] «stesso», come «realmente» risuona.

⁵Alla stessa maniera, nella relazione visiva diciamo di ogni elemento cosale che ha un aspetto normale; diciamo di un colore, di una figura o di una cosa intera, quando li vediamo alla luce normale del giorno e in una normale orientazione, che la cosa ha realmente quell'aspetto, che il colore è realmente quello, ecc. Ma tutto questo allude soltanto a *una sorta di obiettivazione secondaria* nel quadro della complessiva obiettivazione della cosa. Ed è facile convincersene. È infatti chiaro che se, conservando esclusivamente il modo di manifestazione «normale», ne separiamo le rimanenti molteplici manifestazioni e rompiamo i legami che quello ha con queste, non rimane più nulla del senso della datità della cosa⁶.

Riaffermiamo dunque che, mentre all'essenza della datità mediante manifestazioni conviene che nessuna di queste possa dare la cosa come «assoluto», ma attraverso presentazioni unilaterali,

¹ *Prosecuzione nella copia A: unilateralmente. Nota a margine nella copia D per questa frase: migliorare.*

² *Prosecuzione nella copia D: per ogni punto del suo presente continuo.*

³ *Nota a margine riscritta all'ultima parte di questa frase nella copia A: in verità, il punto importante nelle pagine che seguono è questo: che si tratta della datità dei diversi lati e, di conseguenza, anche della presunzione aperta e della possibilità del non-essere.*

⁴ *Prosecuzione nella copia A: non è esperito in maniera presuntiva o unilateralmente.*

⁵ *Nella copia A a questa riga e alle seguenti è apposto il segno: o (= testo non valido).*

⁶ *Nella copia A l'ultima parte di questo paragrafo è segnata con una linea a serpentina.*

conviene invece alla datità immanente di offrire un assoluto che non può presentarsi e adombrarsi¹ per lati. È poi evidente che gli stessi contenuti sensoriali adombranti che ineriscono effettivamente al vissuto della percezione della cosa, svolgono sí la funzione di adombramenti in rapporto alla cosa da percepire, ma non sono dati a loro volta per mezzo di altri adombramenti².

Si badi inoltre alla seguente distinzione. Neanche un vissuto mai pienamente percepito, né può essere adeguatamente³ afferrato nella sua completa unità⁴. Esso è, per sua essenza, un flusso che noi⁵, rivolgendovi sopra il nostro sguardo riflessivo, possiamo percorrere come a nuoto partendo dall'istante presente, mentre il tratto retrostante va perduto per la percezione. Abbiamo una coscienza di ciò che si è immediatamente concluso solo nella forma della ritenzione, o⁶ nella forma della rimemorazione, attraverso la quale gettiamo uno sguardo verso il passato. In conclusione, la mia intera corrente del vissuto è un'unità del vissuto di cui per principio non è possibile avere un completo afferramento percettivo «che nuoti insieme con essa». Ma questa «incompletezza», questa «imperfezione», inerente all'essenza della percezione del vissuto, è del tutto diversa da quella osservabile nell'essenza della percezione «trascendente», della percezione mediante presentazione adombrante, mediante manifestazione⁷.

Tutti i modi di datità e le differenze tra essi, che troviamo nella sfera della percezione, sono presenti anche nelle *modificazioni riproduttive*, ma in modi modificati. Le presentificazioni di cose [83] presentificano mediante presentazioni | , ma gli stessi adombramenti, le apprensioni nonché gli interi fenomeni sono allora *da parte a parte modificati in maniera riproduttiva*. Si hanno anche riproduzioni e atti di intuizione riproduttiva dei vissuti, nella modalità della presentificazione e della riflessione nel quadro della presentificazione. Ma in questo caso, naturalmente, non troviamo adombramenti riproduttivi.

¹ Nota a margine nella copia D per questa frase: cfr. (par. 46), pp. 85 sgg.

² Prosecuzione nella copia D: e che, mentre l'essere della cosa percepita può essere cancellato in quanto illusione, (i contenuti di sensazione) stessi sono fuori questione nel loro essere assoluto.

³ Nella copia A adeguatamente è cancellato.

⁴ Nota a margine nella copia A: piú chiaro!

⁵ Prosecuzione nella copia A: per così dire.

⁶ Prosecuzione nella copia A: anche.

⁷ Nota a margine nella copia A: ogni presente è assolutamente incancellabile; dal punto di vista della realtà, però, ogni presente è essente solo presuntivamente.

Passiamo ora alla seguente contrapposizione. All'essenza delle presentificazioni ineriscono differenze graduali di relativa chiarezza od oscurità. Questa differenza di compiutezza non ha manifestamente niente a che fare con quella relativa al darsi mediante manifestazioni adombranti. Una rappresentazione piú o meno chiara non si adombra mediante le gradazioni di chiarezza, nel senso caratteristico della nostra terminologia, secondo il quale si adombra in vari modi una figura spaziale, ogni qualità che la ricopre e allo stesso modo l'intera cosa fenomenica in quanto tale – indipendentemente dal fatto che la rappresentazione sia chiara od oscura. Una rappresentazione riproduttiva di una cosa ha i suoi possibili diversi gradi di chiarezza, e li ha per ogni modalità di adombramento. È evidente che si tratta di differenze che si trovano in dimensioni diverse. È anche chiaro che le differenze che noi rileviamo nella sfera della percezione sotto il titolo di visione chiara od oscura, distinta o confusa, mostrano una certa analogia con le differenze di chiarezza ora menzionate, in quanto in entrambi i casi si tratta di un graduale aumento o diminuzione della pienezza della datità del rappresentato, ma anche queste differenze appartengono a dimensioni diverse.

45. *Vissuto non percepito, realtà non percepita.*

Approfondendo queste situazioni, si comprendono anche le differenze essenziali che esistono tra vissuti e cose riguardo alla loro percepibilità.

Il modo di essere del vissuto implica che verso ogni vissuto reale e vivente come originario presente può dirigersi immediatamente uno sguardo di percezione. Ciò avviene nella forma della «riflessione»¹, che ha questa importante proprietà: che quanto viene in essa percettivamente afferrato si caratterizza per principio come qualcosa che non soltanto è e perdura nello sguardo percipiente, ma *esisteva già prima* che questo sguardo prestasse a esso attenzione. Che «tutti i vissuti siano dati alla coscienza» significa, specialmente nei riguardi dei vissuti intenzionali, che essi non sono solo coscienza | di qualcosa e in quanto tali presenti² quando sono [84]

¹ *Proseguimento nella copia A: o, detto con piú chiarezza, riflessione sul vissuto. Inoltre nota a margine: cfr. infra, par. 77, p. 144.*

² *Nella copia D presenti è cancellato.*

oggetto di uno sguardo riflettente, ma sono già presenti come «sfondo» in maniera irriflessa, e quindi *pronti a essere percepiti* in un senso inizialmente analogo a quello in cui lo sono le cose inosservate nel nostro campo visivo esterno. Queste ultime lo sono solo in quanto, pur inosservati, sono in certo modo date alla coscienza, il che significa, nei loro riguardi, in quanto si manifestano. E *non tutte* le cose soddisfano a questa condizione; il campo visivo della mia attenzione, che abbraccia tutto ciò che si manifesta, non è infinito. D'altra parte anche il vissuto irriflesso deve soddisfare a certe condizioni dell'essere pronto alla percezione, sebbene di tutt'altra specie e conformemente alla sua essenza. Certamente non può «manifestarsi». In ogni caso, esso soddisfa continuamente quelle condizioni semplicemente esistendo, e precisamente esistendo per quell'io al quale appartiene e il cui puro sguardo vive «in» esso. Solo in quanto riflessione e vissuto possiedono questa caratteristica *essenziale*, qui soltanto accennata, noi possiamo sapere qualcosa di vissuti irriflessi, nonché degli stessi atti di riflessione. È ovvio poi che le modificazioni riproduttive (e ritenzionali) dei vissuti abbiano una determinazione caratteristica parallela, soltanto corrispondentemente modificata.

Sviluppriamo ulteriormente la contrapposizione. *Sappiamo dunque che il modo di essere del vissuto è di poter di principio essere percepito nella modalità della riflessione.* Anche una cosa è per principio qualcosa che può essere percepito, e nella percezione viene afferrata come cosa del mio mondo circostante. Essa appartiene a questo mondo anche senza essere percepita, dunque anche in questo caso è *presente per l'io*. In generale, però, non in modo che uno sguardo di semplice attenzione vi si possa indirizzare. Lo sfondo della mia percezione, inteso come campo di immediata osservabilità, comprende soltanto un piccolo frammento del mio mondo circostante. L'«esser presente» della cosa non percepita significa, piuttosto, che dalle percezioni attuali con il loro sfondo che si manifesta veramente, partono serie *possibili, e motivate* attraverso le concordanze, di percezioni, con sempre nuovi campi di cose (che costituiscono sfondi inosservati), e che queste serie conducono a quei nessi di percezioni in cui appunto la cosa può finalmente «manifestarsi» ed essere afferrata¹. Nell'essenziale la situazione non cambia se al po-

¹ Nota a margine nella copia D: che cosa fonda per essenza il fatto che lo sguardo dell'attenzione si dirige verso questo o quest'altro campo visivo dello sfondo («affezione» e condizioni essenziali dell'affezione), è un problema particolare che non possiamo trattare qui.

sto di un singolo io consideriamo una pluralità di soggetti. Soltanto in un rapporto di possibili scambi di comprensione il mondo della mia esperienza può essere identificato con quello degli altri e nello stesso tempo arricchirsi con l'apporto della loro esperienza. Una trascendenza, dunque, che mancasse del nesso, sopra descritto, con quella che è di volta in volta la sfera della mia attuale percezione (nesso consistente, come si è detto, in una catena di motivazioni concordanti), | sarebbe una supposizione del tutto infondata; qualora poi mancasse *per principio* di tale nesso, sarebbe un *non senso*. Questo è dunque il modo di essere alla mano del mondo delle cose non attualmente percepite; esso è essenzialmente diverso rispetto all'essere dei vissuti che sono di principio dati alla coscienza¹. [85]

46. *Indubitabilità della percezione immanente, dubitabilità di quella trascendente.*

Da tutto ciò derivano importanti conseguenze. Ogni percezione immanente garantisce necessariamente l'esistenza del suo oggetto. Dirigendosi il mio afferrare riflessivo sul mio vissuto, io afferro un assoluto «esso stesso» la cui esistenza non può di principio essere negata; non è per principio possibile pensare che esso non esista. Sarebbe assurdo considerare possibile che un vissuto *dato in questa maniera* in verità non esista. La corrente dei vissuti, che è la mia, di colui che cogita, è corrente dei vissuti, e per quanto non venga afferrata che in ristretta misura, per quanto sia sconosciuta nelle parti già defluite o ancora a venire, appena dirigo lo sguardo sulla vita che fluisce nel suo vero presente² e colgo me stesso quale puro soggetto di questa vita (ciò che questo significa, ci occuperà particolarmente più avanti), necessariamente e in maniera assoluta affermo: *io sono*, questo' vivere è, io vivo: *cogito*.

A ogni corrente di vissuti e a ogni io come tale appartiene la possibilità di principio di raggiungere questa evidenza; ognuno porta in se stesso come possibilità di principio³ la garanzia del suo assoluto esserci. Ma, ci si potrebbe chiedere, non è forse pensabile che un io all'interno della sua corrente di vissuti abbia soltanto del-

¹ *Prosecuzione nella copia D*: dei vissuti a me volta a volta presenti, ma che non emergono e restano inosservati.

² *Prosecuzione nella copia D*: prendendolo puramente in sé.

³ *Prosecuzione nella copia A*: mio.

⁴ *Prosecuzione nella copia A*: di fornire appunto.

le fantasie, che la sua corrente di coscienza non consista in altro che in intuizioni del tipo della finzione? Un tale io troverebbe dunque soltanto finzioni di *cogitationes*, le sue riflessioni, data la natura di questo *medium* rappresentato dal vissuto su cui si riflette, sarebbero esclusivamente riflessioni immaginarie. Ma questo è un controsenso evidente. Ciò che fluttua davanti a me può essere una mera finzione, ma l'atto che prende di mira ciò che fluttua, la coscienza che finge non è essa stessa finzione: alla sua essenza, come a quella di ogni vissuto, inerisce la possibilità di una riflessione idonea a percepire e ad afferrare il suo assoluto esserci. Non è priva di senso¹ l'ipotesi che un'altra coscienza, che io pongo nell'entropatia, non esista². Ma il *mio* esperire attraverso l'entropatia e la *mia* coscienza in generale³ è dato in maniera assoluta e nell'originale non solo riguardo all'essenza, ma anche riguardo all'esistenza. Soltanto per l'io e per la corrente dei vissuti in relazione a se stessa sussiste questa [86] situazione distintiva, soltanto in questo caso si dà, e deve darsi, qualcosa come la percezione immanente⁴.

Al contrario, inerisce all'essenza del mondo delle cose, come sappiamo, che nessuna percezione, per quanto compiuta nel suo ambito, possa dare qualcosa di assoluto, cosicché anche l'esperienza più vasta lascia sussistere la possibilità che il dato, nonostante la persistente coscienza della sua presenza in carne e ossa,

¹ *Prosecuzione nella copia A*: da attingere all'esperienza possibile.

² *Nota a margine nella copia A*: essere più preciso.

³ *Prosecuzione nella copia D*: in quanto presente fluente.

⁴ *Prosecuzione nella copia D*: facendo questo non devo però attribuire nulla ai miei vissuti che non sia afferrato in maniera assoluta, che non li costituisca nella loro peculiarità essenziale - il fatto che essi sono un elemento dell'uomo reale, da un punto di vista psicofisico fusi al suo corpo vivo, il fatto che i dati di sensazione hanno cause naturali, fisiche e psicofisiche, ecc., tutto questo non rientra nei vissuti, nella loro propria essenza assoluta, e se io ne ho conoscenza, se «apprendo» i miei vissuti come inerenti all'uomo (all'io in quanto uomo), se ho intorno a essi un'opinione magari sicura, tuttavia queste apprensioni, queste opinioni sono nuovi momenti del vissuto, che io posso rilevare in quanto dati del vissuto, e poi in maniera assoluta, mentre invece esperisco il mondo reale e, nel mondo, tutta la mia realtà umana, solo in maniera trascendente e non apoditticamente. - Certo, questa trattazione ci obbliga a spingerci oltre, e non è, così com'è, esauriente, ma non si prenda alla leggera quanto è qui detto. Può darsi che l'essere dei vissuti implichi la possibilità della loro identificazione e quindi la possibilità di ritornare-indietro su di essi, può darsi che sia presupposta l'assolutezza di certe compagini della rimemorazione e uno statuto apodittico, e ciò soprattutto se io devo parlare della mia vita, della mia corrente di coscienza, del mio essere identico in quanto io, e se devo parlarne in una peculiare ed essenziale purezza: ma si capisce già che dev'essere possibile una risposta e che uno statuto, in sé assoluto, concreto, conchiuso e unitario, è in sé incancellabilmente esistente: è quello in cui io posso esperire, conoscere e nell'agire presupporre il mondo e il mio essere-uomo quali elementi nondanamente reali; è quello, quindi, che ha un essere peculiare ed essenziale che precede quello del mondo.

non esista. Resta dunque stabilito per legge essenziale che *l'esistenza delle cose¹ non è mai richiesta come necessaria dalla datità*, ma sempre in certo modo come *contingente*. Ossia: può sempre accadere che il successivo corso dell'esperienza imponga l'abbandono di ciò che precedentemente era stato posto sul *legittimo fondamento dell'esperienza stessa*. Era, si dice poi, mera illusione, allucinazione, un mero sogno dotato di coerenza, ecc. Dunque, in questa sfera di datità è costantemente aperta la possibilità di una alterazione delle apprensioni, di un brusco cambiamento di una manifestazione in un'altra che non può essere unificata con la prima in maniera coerente, cosicché le posizioni delle esperienze posteriori possono influire su quelle anteriori, di modo che gli oggetti intenzionali delle prime subiscono una trasformazione – significativi eventi che sono per essenza esclusi dalla sfera del vissuto². Nella sfera assoluta³ non vi è posto per discordanza, parvenza, possibilità di essere altra cosa. Essa è una sfera di posizione assoluta.

È dunque chiaro che quanto mi è presente nel mondo delle cose⁴ ha per principio *soltanto una realtà presuntiva*; che al contrario *io stesso*, per il quale c'è il mondo (escluso ciò che «di me» rientra nel mondo spaziale)⁵, e il mio attuale vissuto sono una realtà *assoluta*, la quale è data essenzialmente in una posizione incondizionata e in sé assolutamente insopprimibile.

Alla tesi del mondo, che è «una tesi contingente», si contrappone dunque la tesi del mio puro io e della sua vita egologica, che è «necessaria» e assolutamente indubitabile. Ogni cosa spaziale, anche se data in carne e ossa, può non esistere⁶; al contrario, un vissuto dato in carne e ossa non può non esistere⁷. Questa è la legge eidetica che definisce questa necessità e quella contingenza. Manifestamente, la necessità dell'essere di ogni vissuto di volta in volta at-

¹ *Prosecuzione nella copia A*: in un'esperienza caratterizzata da un corso concordante che ancora attualmente continua a procedere nella concordanza.

² *Nota a margine nella copia A a fronte dell'ultima proposizione*: trattazione più precisa.

³ *Prosecuzione nella copia D*: del presente vivente immanente.

⁴ *Prosecuzione nella copia D*: nel mondo delle realtà in generale.

⁵ *Nella copia D il contenuto della parentesi è così modificato*: (escluse tutte le apprensioni della realtà, le opinioni vere o errate, attraverso le quali io, nella vita naturale, mi attribuisco il senso di uomo nel mondo reale).

⁶ *Prosecuzione nella copia D*: nonostante la sua datità in carne e ossa.

⁷ *Nota a margine nella copia A (pubblicata da Schuhmann come Appendice 44, ca. 1917)*: si badi in quale senso; e si consideri quale particolare senso ha questa contingenza della tesi del mondo. (Si veda sopra, in questa pagina). Simili frasi non vanno tolte dal loro contesto. La cosa deve esistere, se la concatenazione dell'esperienza procede in maniera concordante all'infinito. (La signorina Stein ritiene che ciò potrebbe essere frainteso).

tuale non costituisce una pura necessità essenziale, ossia una singularizzazione puramente eidetica di una legge essenziale; essa è invece la necessità di un fatto, ed è chiamata così in quanto nel fatto, anzi, in questo caso, nella sua esistenza come tale, è implicata una legge essenziale. | Nell'essenza di un puro *io in generale* e di un¹ vissuto in generale si fonda la possibilità ideale di una riflessione che ha il carattere di una tesi d'*esistenza* evidentemente insopprimibile².

Da quanto precede risulta pure chiaramente che non è pensabile nessuna prova, ricavata da una considerazione dell'esperienza del mondo, che possa con assoluta sicurezza renderci certi dell'esistenza del mondo. [Il mondo non è posto in dubbio nel senso che si diano motivi razionali che si oppongano alla forza inaudita delle esperienze concordanti, ma nel senso che un dubbio è *concepibile*, in quanto la possibilità del non-essere non può mai, in linea di principio, essere esclusa]³. Qualunque forza dell'esperienza, per grande che sia, può essere gradualmente controbilanciata e sopraffatta. Ma ciò non modifica in nulla l'essere assoluto del vissuto, che anzi viene presupposto da tutto ciò⁴.

La nostra considerazione è frattanto giunta a un vertice. Possediamo ora le conoscenze di cui avevamo bisogno. Nei nessi essenziali, che ci si sono rivelati, sono incluse le più importanti premesse dalle quali intendiamo ricavare le conseguenze circa la possibilità di staccare in linea di principio l'intero mondo naturale dal dominio della coscienza, ossia dalla sfera d'essere dei vissuti: traendo queste conseguenze potremo convincerci che il nucleo delle *Meditazioni* di Descartes (rivolte d'altronde a tutt'altri fini) riceverà finalmente quel pieno e legittimo sviluppo che gli è mancato. Certamente, per raggiungere i nostri fini ultimi saranno necessarie alcune integrazioni, del resto facili da ottenere. Per ora, tiriamo le nostre conseguenze in un ambito di validità limitata⁵.

¹ *Prosecuzione nella copia D: puro.*

² Si tratta dunque, qui, di un caso *del tutto eminente* di quelle necessità empiriche menzionate al par. 6, alla fine del secondo capoverso. Cfr. anche la *Terza ricerca logica* (N. d. H.)

³ *Nella copia A, questa frase è modificata nella seguente maniera: il mondo ha anche una indubitabilità empirica, in quanto è apoditticamente impossibile credere al non essere delle cose dell'esperienza e del mondo mentre (contemporaneamente) l'esperienza procede in maniera concordante; possiamo però dubitare dell'esistenza del mondo nel senso che è concepibile che esso divenga dubitabile e inconsistente, in quanto la possibilità del non-essere non può mai, in linea di principio, essere esclusa.*

⁴ *Nota a margine nella copia A: io sono e nel mio essere sono conoscitivamente «già prima».*

⁵ Cfr. Appendice XII.

Capitolo terzo

La regione della coscienza pura

47. *Il mondo naturale come correlato di coscienza.*

Rifacendoci ai risultati dell'ultimo capitolo, passiamo alle seguenti riflessioni. Il corso fattuale delle nostre umane esperienze è tale da costringere la nostra ragione a oltrepassare le cose date intuitivamente (quelle della cartesiana *imaginatio*) | e a porre alla loro base una «verità della scienza fisica». Questo corso potrebbe essere però diverso da quello che è. E non nel senso che il progresso umano avrebbe potuto non superare mai lo stadio pre-scientifico e non potesse mai superarlo, cosicché, pur avendo il mondo della scienza fisica la sua verità, noi non dovessimo saperne mai nulla. E nemmeno nel senso che il mondo della fisica potrebbe essere un altro, con un ordinamento di leggi diverso da quello che di fatto lo regge. Si può pensare invece che il nostro mondo intuitivo sia l'ultimo, «dietro» il quale non vi è in generale nessun mondo del tipo di quello determinato dalla fisica, ossia che le cose date nella percezione non ammettano una determinabilità fisico-matematica, che i dati dell'esperienza escludano qualunque scienza fisica sul tipo della nostra¹. Corrispondentemente, i nessi dell'esperienza sarebbero quindi diversi, e sarebbero di un tipo diverso da quello che di fatto sono, nella misura in cui mancassero

[88]

¹ *Prosecuzione nella copia A*: si dice che il vero essere è il correlato della possibilità di una scienza - le condizioni di possibilità della scienza devono essere soddisfatte, per cui l'esperienza non potrebbe scorrere in maniera casuale, ma (solo) in maniera tale da rendere possibile una scienza. Noi rispondiamo che questo argomento, che nell'essenziale è di carattere kantiano, può essere molto importante (al fine di) svelare regressivamente la forma strutturale dell'esperienza (possibile in quanto esperienza relativa ad un mondo obiettivo esistente in sé. (Rispondiamo) che questo argomento non conferma affatto in anticipo (*im voraus*) la necessità apodittica che in questo mondo ci debba essere una verità obiettiva o, che è equivalente, un mondo vero; questo però a condizione che un'esperienza concordante lasci che si manifesti per noi un mondo. Non è il concetto kantiano di esperienza che dobbiamo porre alla base delle nostre considerazioni, ma quello relativo all'esperienza preteoretica, e innanzitutto quella relativa alla percezione che si sviluppa in maniera concordante, così come essa è autenticamente vissuta nell'esperienza prescientifica. (*Il seguito è assolutamente lacunoso*).

quelle motivazioni d'esperienza che stanno alla base dell'elaborazione dei concetti e dei giudizi della scienza fisica. Ma all'ingrosso, nel quadro delle *intuizioni* offerenti, che riassumiamo sotto il titolo di «semplice esperienza» (percezione, rimemorazione, ecc.), le «cose» potrebbero ancora esserci date allo stesso modo di adesso, presentandosi appunto, attraverso le molteplicità fenomeniche, come unità intenzionali¹.

In questa direzione possiamo anche spingerci oltre; dal punto di vista intellettuale non vi sono ostacoli che possono fermarci nella distruzione² dell'oggettività delle cose – quale correlato della coscienza d'esperienza. Bisogna qui sempre tener presente che *ciò che le cose sono* – le uniche cose su cui noi possiamo pronunciare giudizi, sul cui essere o non essere, sull'essere così o sull'essere diversamente noi possiamo disputare e decidere razionalmente –, *lo sono in quanto cose dell'esperienza*. L'esperienza sola è quella che fissa il loro *senso* e, poiché si tratta di cose di fatto, sarà l'esperienza attuale con le sue determinate e ordinate connessioni d'esperienza che fisserà il loro senso. Ma se i tipi di vissuto relativi all'esperienza, e in particolare quello fondamentale della percezione di cosa, possono essere sottoposti a una considerazione *eidetica*, e se possiamo (come evidentemente possiamo) discernere in essi possibilità e necessità eidetiche e tracciare sulla loro base le trasformazioni per essenza possibili che i nessi di esperienza dotati di motivazione possono subire, allora il correlato della nostra esperienza di fatto, chiamato «*il mondo reale*», ci risulta essere *un caso particolare tra i molti mondi possibili*, i quali, da parte loro, non sono che *correlati di modificazioni, eideticamente possibili, dell'idea di «coscienza esperiente»*, con i suoi più o meno ordinati nessi d'esperienza. | Non lasciamoci quindi ingannare quando si parla della trascendenza della cosa rispetto alla coscienza o del suo «essere in sé». Il genuino concetto della trascendenza della cosa spaziale, che è il criterio per ogni affermazione razionale circa la trascendenza, può essere attinto solo dallo statuto eidetico proprio della percezione, o meglio da quelle connessioni di struttura de-

¹ *Prosecuzione nella copia A*: come unità perduranti, cioè all'interno di una conseguenza conferma (che esibisce la propria legittimità) durante il nostro vivere attuale e ben visibile. *Prosecuzione nella copia D*: così in me e nelle molteplicità delle manifestazioni degli altri che esibiscono la loro legittimità in me in primo luogo per me, che esibiscono la loro legittimità quali soggetti puri di molteplicità fenomeniche che si offrono per me «attraverso l'entropatia», e dunque attraverso presentificazioni di una specie particolare.

² *Prosecuzione nella copia A*: immaginaria.

terminata che diciamo esperienza che esibisce la propria legittimità. L'idea di questa trascendenza è dunque il correlato eidetico della pura idea di questa esperienza che esibisce la propria legittimità.

Questo vale per qualunque concepibile trascendenza, reale o possibile. *Nessun oggetto esistente in sé è tale da escludere ogni relazione con la coscienza e con l'io della coscienza.* La cosa è sempre cosa del *mondo circostante*, anche quella non veduta, anche quella realmente possibile, che non è esperita ma può essere esperita, o può forse essere esperita. *Il poter essere esperita non allude a una vuota possibilità logica, ma a una possibilità motivata dalla connessione dell'esperienza¹.* Questa è un'intera concatenazione di «*motivazioni*»², che integra continuamente in sé nuove motivazioni e trasforma quelle già formate. Le motivazioni, secondo il loro statuto di apprensione o di determinazione, possono essere più o meno ricche, contenutisticamente più o meno delimitate o vaghe secondo che si tratti di cose già «note» o «del tutto sconosciute», non ancora «scoperte», o che si tratti, nel caso della cosa vista, della parte nota o ignota. Tutto dipende esclusivamente dalla *struttura eidetica* di tali connessioni che, tenendo conto di tutte le loro possibilità, sostengono ogni indagine eidetica. L'essenza della cosa spaziale implica che qualcosa che esiste nella realtà ma non è ancora attualmente esperito, può sempre giungere a datità: il che significa che questa realtà appartiene all'orizzonte indeterminato, ma *determinabile*, di quella che di volta in volta è la mia esperienza attuale. Ma questo orizzonte è il correlato delle componenti di indeterminatezza, per essenza | inerenti alla nostra esperienza delle cose, che lasciano – sempre per essenza – aperte possibilità di riempimento che non sono arbitrarie, bensì motivate, *predelineate secondo il loro tipo eidetico*. Ogni esperienza attuale rimanda a esperienze possibili, le quali a loro volta rimandano ad altre esperienze possibili e così *in infinitum*. E tutto ciò si compie secondo modalità e regole eideticamente determinate e vincolate a tipi *a priori*. [90]

¹ Nota a margine nella copia A: razionalmente motivata.

² Prosecuzione nella copia D: puramente immanenti.

³ Va osservato che questo fondamentale concetto fenomenologico della motivazione, che mi risultò nelle *Ricerche logiche* dalla delimitazione della sfera puramente fenomenologica (in contrapposizione al concetto della causalità relativa alla sfera della realtà trascendente), è una *generalizzazione* di quel concetto di motivazione secondo cui possiamo dire, per esempio del volere uno scopo, che esso motiva il volerne i mezzi. Del resto il concetto di motivazione subisce, per motivi essenziali, diversi mutamenti, ma gli equivoci che essi suscitano diventano innocui e appaiono addirittura necessari nella misura in cui le situazioni fenomenologiche siano chiarite [N. d. H.].

Ogni formulazione ipotetica nella vita pratica e nella scienza empirica si riferisce a questo variabile ma immancabile orizzonte, dal quale la tesi del mondo riceve il suo senso essenziale.

48. *Possibilità logica e assurdità concreta [sachlich] di un mondo fuori del nostro mondo.*

Dal punto di vista «logico», l'ipotesi di una realtà fuori di questo mondo è certo possibile, in quanto essa non implica una contraddizione ¹formale. Ma se ci interroghiamo sulle condizioni essenziali della sua validità, se ci interroghiamo sul tipo di legittimazione richiesta dal suo senso, sul tipo di legittimazione in generale per principio richiesto dalla tesi di un essere trascendente (in qualunque modo ne possiamo legittimamente generalizzare l'essenza), dovremo riconoscere² che una simile realtà deve necessariamente poter essere³ *esperita*, e non soltanto da parte di un soggetto concepito come una vuota possibilità logica, ma da parte di un⁴ *io attuale*; questa realtà deve poter essere esperita come un'unità che può essere esibita nelle connessioni d'esperienza di questo⁵ *io*. E si può comprendere (qui certamente non siamo ancora in grado di poterlo dettagliatamente giustificare, poiché le premesse per poterlo fare saranno fornite dalle analisi che seguiranno più avanti) che ciò che può essere conosciuto da un⁶ *io* deve per principio poter essere conosciuto da parte di *qualunque io*⁷. Anche se *di fatto* ogni *io* non intrattiene, e non può intrattenere, con ogni altro *io* delle relazioni di «entropatia» e di comprensione reciproca, come per esempio non le intratteniamo con gli ipotetici spiriti dei più remoti mondi stellari, sussistono tuttavia in li-

¹ *Prosecuzione nella copia D: analitico-*.

² *Prosecuzione nella copia D: o, più precisamente, il particolare ego che sta esercitando la pura riflessione deve riconoscere.*

³ *Prosecuzione nella copia D: da me.*

⁴ *Nella copia D di un è sostituito con del mio.*

⁵ *Nella copia D di questo è sostituito con del mio.*

⁶ *Nella copia D da un è sostituito con dal mio.*

⁷ *Prosecuzione nella copia D: di cui io possa in generale parlare, che per me possa avere senso ed essere possibile in quanto altro e insieme in quanto io appartenente «alla» aperta pluralità degli altri. La fonte di legittimità e di esperienza dell'altro si trova in me, in me si attua l'esibizione delle sue legittimità (che non va intesa, dapprima, come un qualsiasi atto logico). Quando poi, come faccio nei miei confronti, riduco l'essere umano naturale alla peculiarità essenziale dell'io e della vita, vedo allora che posso fare lo stesso nei riguardi di tutti gli altri uomini che mi si dimostrano esistenti, e così attingo la pura pluralità degli ego.*

nea di principio *possibilità eidetiche per istituire una comprensione reciproca*: e sussiste quindi la possibilità che i mondi d'esperienza di fatto separati, grazie alle connessioni dell'attuale esperienza, si uniscano a costituire un unico mondo intersoggettivo, che sarebbe il correlato di un unitario mondo di spiriti (come ampliamento universale della comunità umana¹). Riflettendo su tutto questo, ci si persuade che la possibilità logico-formale di altre realtà fuori del mondo, fuori dell'*unico* mondo spazio-temporale, che è *fissato* dalla nostra esperienza *attuale*, | è concretamente una assurdità. [91] Se ci sono in generale dei mondi, delle cose reali, le motivazioni d'esperienza che le costituiscono devono *potersi* integrare nella mia esperienza e in quella di ogni io² nella maniera in generale sopra caratterizzata. Esistono ovviamente cose e mondi di cose che non possono essere esibiti in maniera determinata in nessuna esperienza *umana*, ma questa impossibilità deriva da motivi puramente di fatto, inerenti ai limiti di fatto di questa esperienza.

49. *La coscienza assoluta come residuo dell'annientamento del mondo.*

D'altra parte, questa analisi non implica che ci *debba* essere un mondo, una qualunque cosa. L'esistenza di un mondo è il correlato di determinate molteplicità d'esperienza, che si distinguono in virtù di certe strutture essenziali. Ma *non* è affatto cosa evidente che le attuali esperienze³ possano decorrere *soltanto* conformemente a tali forme di connessione; ciò non può essere desunto puramente dall'essenza della percezione in generale e dalle altre specie di esperienze intuitive che cooperano alla percezione. Si può al contrario certamente pensare che l'esperienza, a causa dei conflitti, si dissolva in parvenza, e non soltanto in casi singoli; si può pensare che ogni parvenza, a differenza di come di fatto avviene⁴, non annunci una verità più profonda e che ogni conflitto non dia luogo, grazie a nessi più comprensivi, al mantenimento della complessiva concordanza dell'esperienza: si può anche pensare che

¹ *Prosecuzione nella copia D*: ridotta alla propria pura vita di coscienza e al proprio puro ego.

² *Prosecuzione nella copia D*: che esibisce la propria legittimazione in me.

³ *Prosecuzione nella copia D*: in me e nella mia intersoggettività.

⁴ *Prosecuzione nella copia D*: cioè, come è reso indubbio dall'esperienza secondo la modalità che le è propria (vale a dire non apoditticamente).

nell'esperire brulichino conflitti insanabili non solo per noi, ma insanabili in se stessi, che l'esperienza si mostri all'improvviso¹ rittante di fronte alla nostra pretesa di conservare la concordanza tra le sue posizioni di cose, che la sua connessione perda le regole fisse che ordinano gli adombramenti, le apprensioni, le manifestazioni² – che non ci sia piú un mondo³. Al suo posto, potrebbero costituirsi delle rudimentali formazioni unitarie, effimeri punti d'arresto di intuizioni che sarebbero meri *analoghi* delle intuizioni delle cose, poiché sarebbero del tutto inette a costituire delle «realtà» stabili, delle unità durevoli, che «esistano in sé, siano o non siano percepite».

[92] Se prendiamo ora i risultati raggiunti alla fine del capitolo precedente, se pensiamo cioè alla possibilità del non essere, inclusa nell'essenza di ogni trascendenza di cosa, diviene evidente che *l'essere della coscienza*, di ogni corrente di vissuti in generale, *verrebbe sì necessariamente modificato da un annientamento del mondo delle cose, ma non ne sarebbe toccato nella sua propria esistenza*⁴. Sarebbe senza dubbio modificato. | Infatti, dal punto di vista correlativo della coscienza, l'annientamento del mondo non significa altro che

¹ *Prosecuzione nella copia A*: conseguentemente.

² *Prosecuzione nella copia A*: e che ciò possa veramente rimanere così all'infinito.

³ *Prosecuzione nella copia A*: che possa essere posto in maniera concordante e quindi come esistente.

⁴ *Nota a margine nella copia D*: si obietterà che questa è una conclusione fallace. È possibile che le mie esperienze rendano impossibile esibire le legittimità di un mondo di esperienza che è il mio mondo. E tuttavia può senza dubbio esistere un mondo che mi è inaccessibile e il mondo che veramente esiste, solo che io sono pazzo – nient'altro. Tuttavia, se io devo riconoscere ciò, devo potere vedere con evidenza la possibilità di un mondo. E che carattere deve avere questa evidenza stessa, che tuttavia richiede un'intuizione di questo mondo? Una rappresentazione intuitiva (rispetto alle mie percezioni ed esperienze in generale conseguentemente discordanti) potrebbe avere la forma-stile di una molteplicità concordante di fantasie attraverso le quali si manifesta un mondo immaginario in quanto possibilità rappresentabile. Ma che cosa è implicito in tali fantasie? Esse sono percezioni come se, finzioni di percezioni, finzioni di adombramenti, di manifestazioni che si concatenano sinteticamente – finzioni di, riferite a una correlativa corrente di vissuti di un io puro fantasticato in maniera immaginaria. Il mondo possibile è inscindibilmente riferito a un possibile io e a una possibile vita egologica di coscienza; e se deve essere un mondo realmente possibile, un mondo possibile che deve poter esibire la propria legittimità in quanto possibile dato di fatto, allora la possibilità reale deve poter realmente esibire la propria legittimità all'interno di un io reale e di una vita egologica, la vita reale di questo io deve cioè formare una concatenazione reale dell'intenzionalità nella cui connessione l'eventuale «pazzia» si rivela essere un particolare tipo di illusione che cela il suo essere reale. O sono io stesso che posso riconoscere questa possibilità nella sua propria essenza, oppure è un altro io. Questo altro io non può essere per me una vuota possibilità, deve esso stesso essere fondato o fondabile nella mia vita di coscienza. – Se uno stile demenziale dell'esperienza non dimostra niente riguardo al non essere del mondo, lo stesso avverrebbe tuttavia riguardo a uno stile universale che non avesse in generale in sé alcuna reale possibilità di conferma concordante.

da ogni corrente di vissuti (dalla corrente complessiva dei vissuti di un io, presa nella sua totalità, cioè bilateralmente infinita) verrebbero escluse certe ordinate connessioni d'esperienza e corrispondentemente le connessioni istituite dalla ragione teoretizzante orientata conformemente a queste concatenazioni di esperienza. Invece, questa esclusione non implicherebbe quella di altri vissuti e altre connessioni di vissuti. *Dunque nessun essere reale, tale cioè che si presenti e si esibisca coscienzialmente mediante manifestazioni, è necessario all'essere della coscienza stessa* (nel senso amplissimo di corrente di vissuti).

L'essere immanente è dunque indubitabilmente un essere assoluto nel senso che per principio nulla «re» indiget ad existendum.

D'altra parte, il mondo della res trascendente è interamente riferito alla coscienza. Ma non a una coscienza concepita logicamente, bensì a una coscienza attuale.

Questo è già stato chiarito, nelle linee più generali, nelle analisi di prima (nei precedenti paragrafi). Un essere trascendente è dato¹ tramite certe connessioni dell'esperienza. Dato direttamente² e con crescente perfezione all'interno di un flusso continuo di percezioni che si rivelano concordanti, attraverso un pensiero che, a partire dall'esperienza, elabora determinate forme metodiche, l'essere trascendente perviene più o meno mediatamente a una determinazione teoretica evidente e progressiva. Supponiamo ora che la coscienza, considerata nel suo *statuto di vissuti* e nel suo *decorso*, sia veramente in sé strutturata in modo che il soggetto coscienziale, quando riflette teoreticamente sull'esperienza e quando sviluppa un pensiero conforme all'esperienza, *possa realizzare tutte quelle connessioni (riguardo alle quali dovremmo allora prendere in considerazione l'apporto che esso riceve attraverso la reciproca comprensione con altri io e con altre correnti di vissuti³);* supponiamo inoltre che sussistano veramente nella coscienza⁴ le norme relative a quello statuto, che il decorso coscienziale sia provvisto di tutto ciò che è necessario affinché possa manifestarsi un mondo unitario e affinché questo mondo possa essere conosciuto

¹ *Prosecuzione nella copia A: - sebbene, per principio, solo con una riserva -.*

² *Nella copia A direttamente è sostituito con originariamente.*

³ *Nella copia D il contenuto della parentesi è così sostituito: (dove bisogna considerare che noi, nella concordanza, che può essere proseguita all'infinito, delle percezioni, delle esperienze, consideriamo anche quella in cui altri uomini esibiscono la loro legittimità, in cui stiamo in un'intesa reciproca con loro, e in cui è possibile una loro riduzione a puri soggetti egologici e a connessioni di vissuti).*

⁴ *Prosecuzione nella copia A: , all'infinito,.*

razionalmente sul piano teorico. E ora ci domandiamo se, all'interno di questa ipotesi, sia ancora *concepibile* o non invece assurdo che il corrispondente mondo trascendente *non* esista.

[93] Noi dunque vediamo che la coscienza (il vissuto) e l'essere reale non sono affatto modi di essere posti sul medesimo piano, che stiano pacificamente l'uno accanto all'altro e all'occasione «entrino in rapporti» o addirittura «si intreccino» l'uno con l'altro. A rigore, possono intrecciarsi e formare un intero solo esseri che siano affini per essenza, e di cui sia l'uno | che l'altro abbiano una propria essenza nel medesimo senso. Ora, anche se l'essere immanente o assoluto e quello trascendente vengono entrambi detti «esistenti» e «oggetti», e anche se entrambi hanno, quale statuto, la loro determinazione oggettuale, è evidente che quello che in entrambi i casi si dice oggetto e determinazione oggettuale riceve la medesima denominazione soltanto secondo le vuote categorie logiche. Quanto al senso, tra coscienza e realtà si spalanca un vero abisso. Da una parte vi è un essere che si adombra¹, che non può mai darsi assolutamente, che è meramente contingente e relativo²; dall'altra parte un essere necessario e assoluto, che per principio non si dà attraverso adombramenti e manifestazioni³.

Diviene quindi chiaro che, nonostante quando si parla di un essere reale dell'io *umano* e dei suoi vissuti di coscienza *nel* mondo e di tutto ciò che rientra nei suoi rapporti «psicofisici» si formulino senza dubbio delle affermazioni nel loro senso ben fondate, la coscienza, considerata nella sua «purezza», deve essere considerata una *connessione d'essere chiusa in se stessa*, una *connessione di assoluto essere*, in cui niente può penetrare e da cui niente può sfuggire; e che non ha alcun fuori spazio-temporale né può essere all'interno di alcuna connessione spazio-temporale, come non può esercitare o subire alcuna azione causale⁴ in relazione a nessuna cosa – premesso che per causalità s'intenda la causalità naturale nel senso normale, intesa cioè come una relazione di dipendenza tra realtà.

D'altra parte, l'intero *mondo spazio-temporale*, al quale l'uomo e l'io umano appartengono come singole realtà subordinate, è *secondo il suo senso un essere meramente intenzionale*, quindi tale da

¹ *Prosecuzione nella copia A*: e per principio solo con orizzonti presuntivi.

² *Prosecuzione nella copia A*: alla coscienza.

³ *Prosecuzione nella copia A*: in modo presuntivo, così da lasciare sempre aperta la possibilità del non essere di ciò che è percepito in se stesso.

⁴ *Prosecuzione nella copia D*: che la preceda come pensata assolutamente.

avere il senso, meramente secondario e relativo, di un essere *per una coscienza*¹. [È un essere che la coscienza pone nelle sue esperienze]², che può per principio essere intuito e determinato soltanto come ciò che permane' identico nella molteplicità delle manifestazioni motivate, ma che, *all'infuori di questa identità*, è un nulla⁴.

50. *L'atteggiamento fenomenologico e la coscienza pura come campo della fenomenologia.*

Si rovescia così il senso usuale dell'espressione essere. L'essere che per noi è il primo, è in sé il secondo, ossia è quello che è solo «in rapporto» al primo. Non già nel senso che un cieco ordinamento di leggi abbia fatto sí che l'*ordo et connexio rerum* si debba regolare conformemente all'*ordo et connexio idearum*. La realtà, tanto quella delle cose singolarmente prese, quanto quella del mondo intero, manca per essenza (nel nostro senso rigoroso) di | indipendenza. Essa non è in se stessa qualcosa di assoluto che solo secondariamente si collega a un altro assoluto; in senso assoluto non è nulla, non ha alcuna «essenza assoluta», ma piuttosto, l'essenzialità di qualcosa che per principio è *soltanto* intenzionale, *soltanto* dato alla coscienza [di rappresentato coscienzialmente, che si manifesta]⁵. [94]

Rifacciamoci ora al primo capitolo, alle nostre considerazioni intorno alla riduzione fenomenologica. Si comprende ora come di fatto, in opposizione all'atteggiamento teoretico 'naturale, il cui correlato è il mondo, debba essere possibile un nuovo atteggiamento che, nonostante la messa fuori circuito dell'intera sfera del-

¹ *Prosecuzione nella copia A*: in quanto essere che può essere esperito nei soggetti di coscienza attraverso le manifestazioni e che è provvisto della possibilità di essere confermato all'infinito come un'unità fenomenica che deriva dalla conferma.

² *Nella copia D questa frase è così modificata*: è un essere che la coscienza esperisce nel modo della presenza in persona, dell'essere stato in persona, dell'ad-veniente in persona e che è dato alla coscienza come qualcosa di identico attraverso una molteplicità di atti di coscienza e in modo tale che questo averne coscienza riconduce alla molteplicità (caratteristica) di una possibile esperienza originariamente offerente, e [segue il testo].

³ *Prosecuzione nella copia A*: in maniera concordante.

⁴ *Prosecuzione nella copia A*: o, più precisamente, per il quale, un al di là è una nozione assurda.

⁵ *Nella copia D il testo tra parentesi quadre è sostituito con*: in quanto attualità e potenzialità motivate nell'io puro, cioè in quanto è qualcosa che può essere rappresentato, che può essere realizzato attraverso manifestazioni possibili.

⁶ *Prosecuzione nella copia D*: dell'esperienza.

la natura psicofisica, lascia sussistere ancora qualcosa – l'intero campo della coscienza assoluta. Invece dunque di vivere ingenuamente nell'esperienza e di indagare teoreticamente l'esperito, la natura trascendente, compiamo la «riduzione fenomenologica». In altre parole: invece di *compiere* in modo ingenuo gli atti costitutivi della natura con le loro tesi trascendenti¹, e di lasciarci determinare, attraverso le motivazioni in essi immanenti, a effettuare sempre nuove tesi trascendenti, mettiamo «fuori gioco» tutte queste tesi², non vi prendiamo più parte e dirigiamo invece il nostro sguardo in modo da poter afferrare e studiare teoreticamente la *coscienza pura nel suo proprio essere assoluto*. Questa è ciò che ci rimane come quel «*residuo fenomenologico*» che abbiamo cercato; e rimane, sebbene abbiamo «messo fuori circuito»³ il mondo intero, con tutte le cose, gli esseri viventi e gli uomini, compresi noi stessi. Propriamente non abbiamo perduto nulla, anzi abbiamo guadagnato la totalità dell'essere assoluto che, rettamente inteso, racchiude in sé tutte le trascendenze mondane e le «costituisce» in sé⁴.

Cerchiamo di chiarire dettagliatamente questo punto. Nell'atteggiamento naturale, noi *compriamo simpliciter* tutti gli atti grazie a cui il mondo è lì per noi. Noi viviamo ingenuamente nel percepire e nell'esperire, cioè in questi atti⁵ tetici nei quali le unità⁶ delle cose ci si manifestano, e non soltanto ci si manifestano, ma ci sono date col carattere di «alla mano» e di «reali». Coltivando le scienze naturali, *compriamo* degli atti di pensiero ordinati dal punto di vista logico e dell'esperienza, e in questi atti quelle realtà vengono assunte così come si offrono, per essere poi determinate dal punto di vista del pensiero, di modo che dalle trascendenze determinate dall'esperienza diretta possano esserne deduttivamente ricavate delle altre. Ora, nell'atteggiamento fenomenologico, noi *impediamo* in universalità di principio *il compimento* di tutte queste tesi cogitative, ossia «mettiamo tra parentesi» quelle già compiute e «non ce ne serviamo» nelle nuove ricerche; invece di vi-

¹ *Prosecuzione nella copia D*: (siano essi atti reali o atti che, come potenzialità predefinite, sono possibili e da realizzare).

² *Prosecuzione nella copia D*: – quelle attuali e anche, prima, quelle potenziali.

³ *Prosecuzione nella copia D*: – o meglio, messo tra parentesi.

⁴ *Prosecuzione nella copia D*: in quanto correlato intenzionale degli atti, da realizzare idealmente e da continuare concordemente, relativi alla validità abituale.

⁵ *Prosecuzione nella copia A*: attualmente.

⁶ *Prosecuzione nella copia D*: e le realtà di ogni genere.

vere in esse e di compierle, | compiamo piuttosto gli atti della riflessione diretti sopra di esse e afferriamo queste tesi come quell'essere assoluto che esclusivamente sono¹. Ora noi viviamo completamente in questi atti di secondo grado, il cui dato è l'infinito campo degli assoluti vissuti – il campo fondamentale della fenomenologia. [95]

51. Il significato delle considerazioni trascendentali preliminari.

Senza dubbio, chiunque può compiere una riflessione e portare la coscienza² nella sfera del suo sguardo afferrante; ma con ciò non si è ancora compiuta la riflessione fenomenologica e la coscienza afferrata non è la coscienza pura. Sono dunque necessarie delle considerazioni radicali [sul tipo di quelle già compiute]³, per giungere a riconoscere che c'è, e che anzi può esserci il campo della coscienza⁴ pura e che questa non è una parte della natura⁵: che anzi lo è tanto poco che piuttosto la natura è possibile solo come una unità intenzionale, motivata da nessi immanenti alla coscienza pura. Sono necessarie tali considerazioni per riconoscere inoltre che una simile unità si dà, e si presta all'indagine teoretica, in un atteggiamento del tutto diverso da quello che permette di indagare la coscienza che «costituisce» quella unità, nonché ogni coscienza assoluta in generale⁶. Sono necessarie, affinché di fronte alla miseria filosofica all'interno della quale ci affatichiamo inutilmente sotto il bel nome di concezione del mondo fondata sulle scienze della natura, si comprenda che l'indagine trascendentale della coscienza non è indagine della natura⁷ né

¹ Prosecuzione nella copia D: e con tutto quello che, in esse è preso di mira come tale, per esempio esperito in quanto tale in maniera inscindibile dal loro proprio essere.

² Seguendo un suggerimento di Dorian Cairns ripreso da Kersten nella sua nuova traduzione inglese di *Idee* leggiamo *das Bewußtsein* invece di *im Bewußtsein* [N. d. T.].

³ Nella copia A la frase tra parentesi quadre è cancellata e a margine vi è un punto interrogativo.

⁴ Prosecuzione nella copia D: trascendentalmente.

⁵ Prosecuzione nella copia D: del mondo reale.

⁶ Nota a margine nella copia D: queste considerazioni mi motivarono, in quanto considerazione relativa ad una critica della ragione, a comprendere con evidenza che può essere effettuata una *epoché* trascendentale che rende possibile una filosofia trascendentale ben fondata e indipendente.

⁷ Prosecuzione nella copia A: o un qualche altro tipo di ricerca sul mondo. Prosecuzione nella copia D: o indagine sullo spirito come indagine sul mondo.

può per principio presupporla come premessa, poiché nell'atteggiamento trascendentale la natura¹ è per principio messa tra parentesi. Queste considerazioni sono necessarie, per riconoscere che il nostro prescindere dal mondo intero nella forma della riduzione fenomenologica è qualcosa di totalmente diverso da una mera astrazione di componenti di connessioni più ampie, siano esse necessarie o fattuali. Se i vissuti di coscienza non fossero concepibili all'infuori del loro intrecciarsi con la natura nello stesso modo in cui i colori non sono concepibili separatamente dall'estensione, in tal caso non potremmo considerare la coscienza come una regione assolutamente indipendente [*eigene*], nel senso in cui dobbiamo farlo. Ma si deve comprendere che per mezzo di una tale «astrazione» dalla natura si ottiene soltanto qualcosa di naturale², e non la coscienza trascendentalmente pura. Né il significato della riduzione fenomenologica consiste in una semplice limitazione del giudizio a una parte prelevata dal complessivo essere reale con cui è tuttavia connessa³. L'interesse teoretico delle altre particolari scienze della realtà si limita a | determinati settori della realtà complessiva, mentre gli altri non vengono presi in considerazione fin tanto che i rapporti reali, che reciprocamente li collegano con i primi, non costringano a procedere a indagini capaci di mediare tra questi diversi settori della realtà. In questo senso, la meccanica «astrae» dagli accadimenti ottici, la fisica «astrae», nel senso più ampio del termine, da quelli psicologici⁴. Tuttavia, come sa ogni scienziato, nella realtà non vi è alcun settore isolato [il mondo nel suo complesso è in definitiva un'unica «natura»]⁵ e tutte le scienze naturali sono articolazioni di una unica scienza della natura⁶. Profondamente diversa è invece la situazione quando si passa alla sfera dei vissuti come assolute essenzialità⁷. Questa sfera è saldamente chiusa in se stessa, e tuttavia manca di confini che la separino da altre regioni. Ciò che la limiterebbe, dovrebbe infatti avere con

¹ *Prosecuzione nella copia A*: e l'intero universo.

² *Nota a margine nella copia D*: o di mondano in generale.

³ *Prosecuzione nella copia D*: e quindi alla coscienza pura in senso psicologico.

⁴ *Prosecuzione nella copia D*: e una psicologia pura intenzionale ancora da legittimare astrae dallo psicofisico.

⁵ *Nella copia A questa frase è sostituita con*: il mondo nel suo complesso è un unico mondo; e attraverso di esso si estende un'unica «natura».

⁶ *Prosecuzione nella copia D*: incluse tutte le scienze del mondo, psicologia, scienze dello spirito in ogni senso naturale.

⁷ *Nella copia A* essenzialità è cancellato.

essa una comunanza di essenza. Essa è il tutto dell'essere assoluto, nel senso determinato che le nostre analisi hanno messo in luce. '[Essa è per *essenza* indipendente da ogni essere mondano e naturale, né ha bisogno di quest'ultimo per la propria *esistenza*. L'esistenza di una natura *non può* condizionare l'esistenza della coscienza, poiché la natura stessa si rivela essere un correlato di coscienza ed esiste solo in quanto si costituisce in connessioni di coscienza soggette a regole].

Annotazione.

Allo scopo di evitare malintesi notiamo qui di passaggio quanto segue. Se la fattualità nell'ordine dato del corso della coscienza nelle sue singularizzazioni individuali e la *teleologia* immanente a queste singularizzazioni giustificano la legittimità di interrogarsi sul fondamento di tale ordine, il *principio teologico*, che può forse essere ragionevolmente supposto, non può essere assunto *come una trascendenza nel senso del mondo*: poiché ciò costituirebbe, come si può prevedere con evidenza in base ai nostri risultati, un circolo vizioso. Il principio ordinativo dell'assoluto deve essere trovato, per mezzo di una considerazione puramente assoluta, nell'assoluto stesso. In altre parole, poiché un Dio mondano è evidentemente impossibile, e poiché dall'altra parte l'immanenza di Dio nella coscienza assoluta non può essere concepita come immanenza nel senso dell'essere come vissuto (il che non sarebbe meno assurdo), ci devono essere nella corrente assoluta della coscienza e nelle sue serie infinite altri modi di annunciarsi delle trascendenze, oltre quello che dà luogo alla costituzione di realtà cosali come unità di manifestazioni concordanti; e ci deve infine pure essere un annunciarsi di ordine intuitivo, al quale il pensiero teoretico potrebbe adattarsi | e seguendolo razionalmente rendere intelligibile la potenza unitaria del supposto principio teologico. È anche evidente che questa potenza non potrebbe prestarsi a un'interpretazione di ordine causale, nel senso del concetto naturale² della causalità, che è adeguato agli oggetti della realtà naturale e ai nessi funzionali inerenti alle loro particolari essenze. [97]

¹ Nella copia A da Essa è fino a *soggette a regole* è posto tra parentesi, a margine la seguente osservazione: ciò potrebbe essere frainteso.

² Prosecuzione nella copia D: e mondano.

Tuttavia, tutto questo non ci può qui interessare oltre. Immediatamente noi non miriamo alla teologia, ma alla fenomenologia, per quanto questa possa avere indirettamente una grande importanza per quella. Quanto alla fenomenologia, le precedenti considerazioni fondamentali erano indispensabili¹ nella misura in cui sono servite a rivelarci la sfera assoluta come suo caratteristico campo di ricerca.

52. *Integrazioni. La cosa della scienza fisica e la «causa sconosciuta delle manifestazioni»².*

Passiamo ora alle necessarie integrazioni. L'ultima serie delle nostre riflessioni riguardava³ principalmente la cosa della *imaginatio* sensibile e non prendeva in considerazione la cosa della scienza fisica, rispetto alla quale la cosa che si manifesta sensibilmente (la cosa data nella percezione) deve fungere da «mera manifestazione» o addirittura come qualcosa di «semplicemente soggettivo». Già dal senso delle nostre precedenti trattazioni risulta tuttavia che questa mera soggettività non va confusa (come spesso avviene) con la soggettività del vissuto, come se le cose percepite si riducessero alle loro qualità percettive e queste ultime stesse fossero dei vissuti.

Del resto, gli scienziati (specialmente se badiamo più al senso del loro metodo che alle loro affermazioni) non possono seriamente pensare che la cosa che si manifesta sia una parvenza o una falsa *immagine* della «vera» cosa della scienza fisica. Ugualmente erro-

¹ Nella copia A indispensabili è messo tra parentesi, con un punto interrogativo a margine.

² Nota a margine del titolo del par. 52 nella copia A: anche questo fa parte dell'idealismo trascendentale.

³ Nella copia D è inserito il seguente passo (pubblicato da Schubmann come Appendice 46, datata autunno 1929): il mondo materiale che è, tuttavia, solo lo strato-nucleare del mondo stesso, il mondo delle realtà. Questo mondo, che è il mondo circostante comune a noi tutti, è, più in particolare, rispetto a ogni singolo essere reale appartenente a esso, anche materiale, ma non è, in generale, solamente questo: non lo è (nel caso) dell'uomo e dell'animale che hanno corpi vivi materialmente corporei ma non (sono) meri corpi vivi, corpi in quanto eventi reali nel mondo, e (non lo è nel caso del) linguaggio, dell'arte, dello stato, ecc. Sebbene, come appartenenti al mondo reale per quanto riguarda ognuna delle loro singole reali componenti, questi abbiano i loro strati fisici. Ma hanno anche uno strato «spirituale». Tuttavia, anche se privilegiamo solo quanto è specificamente naturale, la nostra considerazione appare insufficiente. Noi prendiamo l'*obiectum* appartenente alla natura, la cosa materiale, solo come quella della mera *imaginatio* [*Imagination*] sensibile (dell'esperienza sensibile). [*Le integrazioni tra virgolette uncinato sono di Schubmann*].

neo è credere che le determinazioni fenomeniche siano «*segni*» delle vere determinazioni¹.

Possiamo dire, col tanto diffuso «*realismo*», che ciò che è realmente percepito (e quindi, nel senso di prima, che si manifesta), deve essere a sua volta considerato come una manifestazione, cioè come l'istintivo sostegno di qualcosa d'altro a esso intrinsecamente estraneo², da esso separato? E considerato dal punto di vista teoretico, bisogna vedere in questo «altro» | una realtà [98] da assumere a titolo di ipotesi allo scopo di chiarire il decorso dei vissuti fenomenici, una realtà del tutto sconosciuta che costituirebbe la *causa* nascosta di tali decorsi e che sarebbe possibile caratterizzare soltanto per via indiretta e analogica mediante concetti matematici?

Già sulla base delle nostre esposizioni generali (che nelle nostre successive analisi verranno approfondite e confermate costantemente) è chiaro che simili teorie sono possibili solo in quanto si evita di cogliere e di penetrare scientificamente il senso, intrinseco all'*essenza* dell'esperienza, del dato della cosa, e quindi della «cosa in generale» – un senso che costituisce la norma assoluta per ogni discorso razionale intorno alle cose. Ciò che contravviene a questo senso è una assurdità nel significato più rigoroso³, e questo si può dire senza dubbio di tutte le teorie gnoseologiche del tipo indicato.

⁴[Sarebbe facile mostrare che, se questa supposta causa sconosciuta *esiste*, deve per principio poter essere percepita ed esperita, se non da parte nostra, almeno da parte di altri io che vedono meglio e più lontano. E non si tratta qui di una possibilità vuota e meramente logica, ma di una possibilità essenziale che è ricca di contenuto e che trae la propria validità da questo contenuto. Bisognerebbe inoltre mostrare che questa possibile percezione⁵ dovrebbe essere a sua volta, e secondo una necessità essenziale, una

¹ Cfr. le trattazioni della teoria delle immagini e dei segni nel par. 43, pp. 78 sgg. [N. d. H.].

² *Prosecuzione nella copia D*: o, se non a esso intrinsecamente estraneo, almeno.

³ Assurdità è in questo scritto un termine *logico* e non assume *alcuna* valutazione extralogica di sentimento. Anche i più grandi scienziati sono all'occasione caduti in assurdità, ma, se è nostro dovere scientifico rilevarli, non per questo viene meno la nostra venerazione nei loro confronti [N. d. H.].

⁴ *Nella copia D* da Sarebbe fino a questo senso il testo è posto tra parentesi, accompagnate dalla seguente nota a margine: cancellare questo capoverso. Sostituire con Appendice (= Appendice XIII).

⁵ *Prosecuzione nella copia D*: di queste realtà-cause.

percezione fondata su manifestazioni, e che così cadiamo in un inevitabile *regressus in infinitum*. Bisognerebbe infine osservare che spiegare gli accadimenti dati percettivamente per mezzo di realtà causali ipoteticamente assunte e per mezzo di cose sconosciute (come per esempio quando si spiegavano certe perturbazioni planetarie ipotizzando l'esistenza di un pianeta ancora sconosciuto, cioè di Nettuno) è qualcosa di principio diverso dalla spiegazione nel senso della determinazione fisica delle cose esperite mediante mezzi di spiegazione fisica quali atomi, ioni, ecc. E ci sarebbe ancora molto da dire in questo senso].

Ma non possiamo qui addentrarci in una discussione sistematica ed esauriente di tutti questi rapporti. Per i nostri scopi è sufficiente mettere in rilievo con chiarezza alcuni punti principali.

[99] | Rifacciamoci alla proposizione, facilmente dimostrabile, secondo cui nel metodo della fisica è proprio *la cosa stessa che noi percepiamo, quella che il fisico sempre e per principio studia e determina scientificamente*.

Questa proposizione sembra essere in contraddizione con quanto abbiamo affermato piú sopra¹, quando cercavamo di determinare il senso delle espressioni comunemente usate dai fisici, il senso della distinzione tradizionale tra qualità primarie e secondarie. Dopo aver eliminato degli evidenti equivoci, abbiamo detto che la «cosa propriamente esperita» ci fornisce un «semplice questo», una «vuota X»², che diventa il supporto delle determinazioni esatte stabilite dalla fisica, le quali appunto non si manifestano nel corso dell'esperienza propriamente detta. L'essere «vero della fisica» sarebbe dunque «per principio diversamente determinato» da quello dato «in carne e ossa» nella percezione. Quest'ultimo infatti si presenterebbe con determinazioni schiettamente sensibili, che appunto non sono quelle della fisica.

Invece le due esposizioni sono perfettamente compatibili e non ci è seriamente necessario contestare l'interpretazione della concezione della cosa implicita nella scienza fisica. Dobbiamo soltanto intenderla rettamente. Ciò che ci è assolutamente interdetto è solo di ricadere in quelle teorie per principio erronee delle immagini e dei segni che, pur senza considerare in modo speciale la cosa dei fisici, abbiamo precedentemente ponderate e confutate al-

¹ Cfr. *supra*, par. 40, p. 72 [N. d. H.].

² Nota a margine nella copia A: il termine «vuota X» doveva essere (caratterizzato) come fuorviante già a p. 72.

la radice e nei loro principî generali¹. Un'immagine, o un segno, accennano a qualcosa che sta fuori di loro e che potrebbe «esso stesso» essere afferrato passando a un'altra modalità rappresentativa, cioè quella della intuizione offerente; ma un'immagine o un segno non «annunciano» in loro stessi quello che da essi è raffigurato o designato². Al contrario, la cosa dei fisici non è estranea a ciò che si manifesta sensibilmente in carne e ossa; essa si annuncia invece in ciò che si manifesta e (per insopprimibili motivi aprioristici) si annuncia originalmente *soltanto* in ciò che si manifesta. Quindi anche lo statuto delle determinazioni sensibili della X, che funge da supporto delle determinazioni fisiche, non è un rivestimento estraneo a queste ultime né la loro maschera: al contrario, è solo nella misura in cui la X è il soggetto delle determinazioni sensibili che è anche il soggetto di quelle della scienza fisica, che da parte loro si *annunciano* appunto *in* quelle sensibili³. Dalle nostre dettagliate analisi risulta dunque che, per principio, una cosa, e precisamente la cosa di cui parla il fisico, può essere data soltanto sensibilmente, tramite «modi di manifestazioni» sensibili, e quel *quid* identico che si manifesta nella mutevole continuità di questi | modi di manifestazione è ciò che il fisico, in relazione a tutte le possibili connessioni dell'esperienza (quindi percepite o percepibili) e che possono essere prese in considerazione quali «circostanze», sottopone a una analisi causale⁴ e a un'indagine secondo nessi di necessità reale. La cosa che egli osserva, che sottopone a esperimenti, che egli vede continuamente, che prende in mano, mette sul piatto della bilancia, introduce nella storta: questa e nessun'altra cosa diventa il soggetto dei predicati della fisica, quali sono il peso, la massa, la temperatura, la resistenza elettrica, ecc. Allo stesso modo, sono gli accadimenti e le connessioni percepite che vengono determinate mediante concetti come forza, accelerazione, energia, atomo, ione, ecc. La cosa che si manifesta sensibilmente, dotata di figura sensibile, colore, odore, sapore, non è dunque affatto un segno per qualcosa *d'altro*, ma in certo modo segno *per se stessa*. [100]

¹Soltanto questo si può dire: la cosa, che si manifesta con que-

¹ Cfr. *supra*, par. 43, p. 79 [N. d. H.].

² *Prosecuzione nella copia A*: non è autoofferente.

³ *Nota a margine nella copia A*: migliorare.

⁴ *Nota a margine nella copia A*: tuttavia non soltanto a un'analisi causale. Prima viene la geometrizzazione.

⁵ *Inserimento nella copia A all'inizio del paragrafo*: che cosa ciò significhi è presto detto.

sta o quella determinazione caratteristica sensibile e in date circostanze fenomenali, costituisce per il fisico, che ha in generale già tracciato la determinazione fisica generale per tali cose nelle relative connessioni fenomeniche, un indizio per una quantità di proprietà causali di questa medesima cosa, proprietà che come tali si annunciano appunto in ben note concatenazioni fenomeniche. Ciò che qui si annuncia è – appunto in quanto si annuncia in unità intenzionali di vissuti di coscienza – per principio manifestamente trascendente.

Da tutto ciò risulta con chiarezza che anche la più alta trascendenza della cosa della fisica non implica alcuna trasgressione del mondo che è per la coscienza, ossia del mondo di ogni io che funga (singolarmente, o nel nesso della entropatia) da soggetto conoscitivo.

Nei suoi tratti generali la situazione è questa: alla base del pensiero della fisica sta l'esperire naturale (ossia, le tesi naturali, che questo esperire compie) e, seguendo i motivi razionali che gli vengono suggeriti dalle connessioni dell'esperienza, questo pensiero si trova costretto a compiere, in vista della determinazione teoretica delle cose sensibilmente esperite '[certi modi di apprensione, certe costruzioni intenzionali] richieste come razionali. Di qui appunto il contrasto tra la cosa della immediata *imaginatio* sensibile e la cosa della *intellectio* della fisica; e, da parte di quest'ultima, sorgono [101] tutte le formazioni ideali ontologiche del pensiero che si esprimono nei concetti della fisica e che traggono e possono trarre il loro senso esclusivamente dal metodo delle scienze della natura.

Se la ragione logico-empirica, sotto il titolo «fisica», elabora un correlato intenzionale di grado superiore – cioè, la natura determinata dalla fisica distinta dalla semplice natura «che si manifesta» –, tutto ciò diventa mitologia qualora questo dato razionale evidente, che è solo una determinazione logico-empirica della natura immediatamente e intuitivamente data, viene posto in sé come un mondo sconosciuto di realtà che sarebbero delle cose in sé e che verrebbero introdotte a titolo di ipotesi allo scopo di fornire la spiegazione causale delle manifestazioni¹.

È quindi contraddittorio connettere causalmente le cose dei sensi e quelle della fisica. A questo proposito, il realismo corrente

¹ Nella copia D da certi sino a intenzionali è cancellato. Cfr. Appendice XIV.

² Nota a margine nella copia A: qui il non conosciuto è solo il non teorizzato; ciò che è teoreticamente conosciuto in maniera legittima è noto, ed è un controsenso cercare ancora qualcosa di conoscibile al di là di esso.

confonde, a causa della loro «mera soggettività», le manifestazioni sensibili, cioè gli oggetti che si manifestano come tali (che sono già delle trascendenze), con i vissuti assoluti del manifestarsi che costituiscono quelle manifestazioni sensibili «meramente soggettive», con i vissuti della coscienza esperiente in generale. Si è in generale preda di questa confusione, almeno in *questa* forma, che ci si esprime come se il compito della fisica oggettiva non consistesse nello spiegare le «manifestazioni delle cose» nel senso delle cose che si manifestano, ma piuttosto nello spiegare le manifestazioni delle cose nel senso dei *vissuti* che costituiscono queste manifestazioni all'interno della coscienza esperiente¹. E della causalità, che appartiene per principio al mondo intenzionale già costituito e ha un senso soltanto in esso, si fa non soltanto un mitico legame tra l'essere fisico «oggettivo» e quello «soggettivo» che si manifesta nell'esperienza immediata – ossia la cosa sensibile «puramente soggettiva» con le sue «qualità secondarie» –, ma, a causa di un surrettizio passaggio dall'essere «soggettivo» alla coscienza che lo costituisce, addirittura un legame tra l'essere fisico e la coscienza assoluta, e in particolare i puri vissuti dell'esperire. In questo modo si attribuisce all'essere della fisica una mitica realtà assoluta, mentre non si vede il vero assoluto, la pura coscienza come tale. Non ci si accorge quindi dell'assurdità di assolutizzare la natura fisica, che è solo il correlato intenzionale del pensiero che determina il suo oggetto secondo un procedimento logico. Non ci si accorge di trasformare tale natura, che conferisce delle determinazioni logico-empiriche al mondo delle cose direttamente intuitivo e che quando svolge questa funzione è una natura pienamente *conosciuta* (dietro la quale non ha senso cercare alcunché), in una realtà sconosciuta, | che si segnalerebbe misteriosamente [102] senza lasciarsi mai afferrare *in se stessa* né secondo alcuna delle sue determinazioni proprie. In questo modo si attribuisce a questa natura fisica il compito di rappresentare la *realtà* che causa il decorso delle manifestazioni soggettive e dei vissuti dell'esperienza.

Influisce in maniera rilevante su questi fraintendimenti il fatto che si suol dare una falsa interpretazione tanto del *non poter essere sensibilmente intuito*, caratteristica di tutte le unità categoriali del pensiero e naturalmente, in maniera particolarmente evi-

¹ Nota a margine nella copia A a fronte dell'ultima parte della frase: qui si sarebbero dovuto menzionare i dati sensibili, e la confusione tra le qualità secondarie e le modalità sensibili immanenti.

dente, di quelle di natura piú mediata, quanto della inclinazione, utile nella pratica conoscitiva, a collocare immagini o «modelli» sensibili sotto a tali unità di pensiero: che, cioè, ciò che non¹ può essere intuito sensibilmente sarebbe un *rappresentante simbolico* di una entità nascosta, che a un intelletto meglio organizzato sarebbe facile convertire in una intuizione sensibile semplice, e che i modelli servirebbero da immagini schematiche di ordine intuitivo a proposito di questa nascosta entità, svolgendo quindi una funzione analoga a quella dei disegni ipotetici di esseri viventi² scomparsi che il paleontologo abbozza in base a dati insufficienti. Non si nota il senso *evidente* della funzione unificatrice di queste costruzioni *come tali*, che vengono prodotte dal pensiero, e non ci si accorge che il fattore ipotetico è qui legato alla sfera della sintesi di pensiero. Nemmeno una fisica divina può trasformare le determinazioni categoriali della realtà prodotte dal pensiero in determinazioni genuinamente intuitive, così come nemmeno l'Onnipotenza divina³ può far sí che delle funzioni ellittiche vengano dipinte o suonate sul violino.

Per quanto le presenti esposizioni necessitino di approfondimento, e per quanto possano suscitare il bisogno di chiarire in maniera completa tutti i rapporti in questione, tuttavia si è reso chiaro ciò che occorre per il nostro scopo: che cioè, in linea di principio, la trascendenza della cosa della fisica è la trascendenza di un essere che si costituisce nella coscienza ed è legato alla coscienza, e che la presa in considerazione della scienza matematica della natura (per quanti enigmi vi si possano trovare) non modifica per nulla i nostri risultati.

[Non occorre poi indugiare a illustrare]⁴ che tutte le chiarificazioni relative alle oggettività naturali come «mere cose» valgono per tutte le oggettività *assiologiche e pratiche* che su quelle si fondano⁵, per tutti gli oggetti estetici, le formazioni culturali, ecc. Come pure, infine, per tutte le trascendenze in generale che si costituiscono coscienzialmente⁶.

¹ Nella copia A non è cancellato. Ma con la seguente aggiunta: probabilmente errato, la seguente nota a margine: probabilmente è corretto dire che non può essere intuito.

² Seguendo Schuhmann leggiamo *Lebewesen invece del Lebewelten che appare nelle tre edizioni dell'opera* [N. d. T.].

³ Nota a margine nella copia A: Geysler.

⁴ Nella copia D così modificato: si capisce subito.

⁵ Prosecuzione nella copia D: (sulle relative realtà quali hanno validità d'essere nelle prassi abituale e in quella ideale e logicizzata della fisica esatta).

⁶ Nota a margine nella copia D: questo è prematuro qui.

| 53. *Gli animali e la coscienza psicologica.*

[103]

È assai importante un altro ampliamento dei limiti delle nostre considerazioni. [L'intera natura materiale, sia quella che si manifesta sensibilmente, sia quella della scienza fisica, fondata sulla prima come un piú alto stadio conoscitivo, è stata già inclusa nella sfera delle nostre analisi]¹. Ma che dire delle *realtà animate*, uomini e animali? Che dire delle loro psiche e dei loro *vis-suti psichici*? Il mondo nella sua totalità non è soltanto fisico, ma psicofisico². Esso deve includere – ciò è innegabile – tutte le correnti di coscienza legate a corpi animati. Dunque: *da una parte, la coscienza deve essere l'assoluto* all'interno del quale si costituisce ogni essere trascendente, ossia l'intero mondo psicofisico; *d'altra parte, la stessa coscienza deve essere un accadimento reale e subordinato nell'ambito di questo mondo*. Come si conciliano queste due affermazioni?

[Cerchiamo di chiarire come la coscienza possa, per cosí dire, inserirsi nel mondo reale]³: ossia come ciò che è in sé assoluto possa abbandonare la propria immanenza e acquistare il carattere della trascendenza. Vediamo immediatamente che lo può fare solo in quanto partecipa in qualche modo alla trascendenza nel senso primo e originario, cioè manifestamente alla trascendenza della natura materiale.

La coscienza diventa coscienza umana e animale in senso reale soltanto grazie a un rapporto empirico con il corpo vivo, e sol-

¹ Nella copia A questa frase è così modificata: (L'intera natura materiale, sia quella che si manifesta sensibilmente, sia quella della scienza fisica, fondata sulla prima come un piú alto stadio conoscitivo), l'abbiamo chiarita a sufficienza per i nostri scopi – la convinzione secondo cui la natura è inseparabilmente relativa alla soggettività che la esperisce, che la conosce logicamente sulla base dell'esperienza è, già sulla base degli schizzi strutturali del tutto generali che abbiamo proposto, inevitabile. [La sostituzione è pubblicata da Schubmann come parte dell' Appendice 49].

² Nota a margine nella copia D (pubblicata da Schubmann come parte dell' Appendice 49, datata autunno 1929): il mondo reale nella sua totalità non è soltanto fisico, è anche psicofisico ed è un mondo pratico, un mondo di formazioni culturali multiformi che, dal canto loro, sono relative alla soggettività psicofisica. Ma appena teniamo conto di questa, sorge una particolare difficoltà.

³ Nella copia D questa frase è sostituita con: cerchiamo di chiarire a noi stessi come la mia coscienza che, nella sua imminente essenza propria, è posta nell'esperienza puramente immanente, precede sempre tutto ciò che, in essa, viene a essere posto ed esibisce la propria legittimità come trascendenza e così precede tutto ciò che ha per me senso e validità sotto il nome di mondo, entra per cosí dire «nel mondo» che è per me esistente. [La nota è pubblicata da Schubmann come parte dell' Appendice 49].

tanto così può occupare un posto nello spazio e nel tempo della natura, nel tempo che si misura fisicamente. Non dimentichiamo, inoltre, che soltanto in virtù dell'«intrecciarsi di coscienza e corpo vivo» in una unità naturale¹ ed empiricamente intuibile è resa possibile la comprensione reciproca tra gli esseri animati appartenenti al medesimo mondo, nonché il reperimento da parte di ogni soggetto² conoscente del mondo nella sua totalità in quanto mondo all'interno del quale si trova egli stesso e gli altri soggetti, e nello stesso tempo il riconoscimento di questo mondo come un mondo circostante identico che appartiene in comune a lui e a tutti gli altri soggetti.

[104] Una particolare maniera di apprensione, o di esperienza, una particolare maniera di «appercezione» attua questo cosiddetto «intreccio», questo diventare reale [*Realisierung*] della coscienza. Ma, in qualunque cosa consista questa appercezione e qualunque tipo di legittimazione possa richiedere, resta evidente che in questi intrecci appercettivi, ossia in questo rapporto psicofisico con il corporeo, la coscienza non perde nulla della sua propria essenza né riceve nulla di estraneo alla propria essenza: | cosa che sarebbe certo una assurdità. ³L'essere corporeo è per principio un essere che si manifesta, che si presenta attraverso adombramenti sensibili. Ma la coscienza, per quanto venga naturalmente appercepita, per quanto venga data come corrente di vissuti di un uomo o di un animale, quindi venga esperita unitamente alla corporeità, non diventa attraverso tale appercezione qualcosa che si manifesta attraverso adombramenti.

E tuttavia essa è diventata altro, una parte integrante della natura. In se stessa essa è quello che è: di essenza assoluta. Ma non viene afferrata in questa essenza, nella sua fluente eccità [*Dießheit*]; è invece «appresa come qualcosa»⁴; e in questa particolare apprensione si costituisce una particolare *trascendenza*: si manifesta ora una sequenza di stati [*Zuständlichkeit*] di coscienza di un soggetto egologico⁵ reale e identico, che annuncia in questa sequenza di stati di coscienza le sue *reali proprietà individuali* e che — come

¹ Prosecuzione nella copia D: esperienza di un.

² Prosecuzione nella copia D: somatico.

³ Prosecuzione nella copia D: in senso ampio, in un'unità mondano-reale.

⁴ Nella copia D soggetto è sostituito con ego.

⁵ Prosecuzione nella copia D: ciò che essa in effetti assume è un nuovo strato di coscienza.

⁶ Prosecuzione nella copia C: (come stato).

⁷ Nella copia D soggetto egologico è sostituito con soggetto umano.

unità delle proprietà che si annunciano negli stati di coscienza – è dato alla coscienza come tutt'uno col corpo vivo che si manifesta. Si costituisce così, *sul piano fenomenico*, l'unità psicofisica naturale che si chiama uomo o animale; si tratta di un'unità *fondata* in virtù del corpo vivo, corrispondente alla fondazione dell'appercezione¹.

Ma, come per ogni altra appercezione che istituisce una trascendenza, anche in questo caso sono possibili *due atteggiamenti*. Nel *primo*, il nostro sguardo afferrante si dirige sull'oggetto appercepito, attraversando per così dire l'apprensione che istituisce la trascendenza; nel *secondo*, si dirige invece riflessivamente² sulla pura coscienza che opera l'appercezione. Di conseguenza, nel nostro caso, abbiamo da un lato l'*atteggiamento psicologico*, in cui lo sguardo naturalmente atteggiato si dirige verso i vissuti, per esempio verso un vissuto della gioia come *sequenza di stati di coscienza* di un uomo o di un animale.

D'altro lato, abbiamo l'*atteggiamento fenomenologico* (intrecciato come possibilità essenziale col primo³); in questo caso, riflettendo e mettendo fuori circuito le tesi trascendenti, presta attenzione alla pura, assoluta coscienza e trova l'appercezione di una sequenza di stati propria di un vissuto assoluto: così, nell'esempio citato, coglie il vissuto affettivo della gioia come assoluto dato fenomenologico, ma nel *medium* di una apprensione la cui funzione consiste nell'animarlo, nell'«annunciare» una sequenza di stati di un soggetto egologico umano nel loro legame con il corpo vivo che si manifesta. In un certo senso, il «puro» vissuto⁴ «giace» in ciò che è appercepito in senso psicologico, nel vissuto quale stato di coscienza di un uomo; pur mantenendo la sua propria essenza esso assume la forma di sequenza di stati di coscienza e con ciò la relazione intenzionale all'io umano e alla corporeità dell'uomo. | Qualora esso (nel nostro caso, il sentimento della gioia) perda [105] questa forma intenzionale (il che è pur pensabile), in tal caso subisce certo una alterazione, ma soltanto nel senso che si semplifica e *diviene una coscienza pura* che non ha più il significato di un evento naturale⁵.

¹ Nota a margine nella copia D: completare, specie riguardo all'unità.

² Prosecuzione nella copia D: su se stessa.

³ Nella copia D il contenuto delle paerentesi è così modificato: (come possibilità essenziale).

⁴ Prosecuzione nella copia D: di quel sentimento.

⁵ Nota a margine di questa frase nella copia A: migliorare.

54. *Continuazione. Il vissuto psicologico trascendente come contingente e relativo, il vissuto trascendentale come necessario e assoluto.*

Immaginiamo di compiere delle appercezioni naturali, ma costantemente prive di validità¹, che cioè non diano luogo a nessuna connessione concordante nella quale possano costituirsi per noi unità dell'esperienza; in altre parole, immaginiamo, come già si è visto più sopra², che l'intera natura, e anzitutto quella fisica, sia «annientata»: non esisterebbe allora più nessun corpo vivo e quindi nessun uomo. Io come uomo non esisterei più e a maggior ragione non esisterebbero per me altri uomini. Ma per quanto le compagini del vissuto possano in conseguenza di ciò essere alterate, la mia coscienza rimarrebbe una assoluta corrente di vissuti che conserva la sua propria essenza. Qualora poi rimanesse ancora qualcosa che permettesse di concepire i vissuti come «stati» di un io personale³, nel cui mutare si annunciassero delle proprietà personali⁴ identiche [potremmo dissolvere anche queste apprensioni, disfare le forme intenzionali che esse costituiscono, operare una riduzione ai puri vissuti]⁵. Anche gli stati psichici rimandano a regolarità di vissuti assoluti, all'interno delle quali essi si costituiscono e ricevono la forma intenzionale, e a suo modo trascendente, di «stato» di coscienza.

È senza dubbio pensabile una coscienza senza corpo vivo e, per quanto suoni paradossale, priva di psiche, impersonale⁶, ossia una corrente di vissuti in cui non si costituiscono le unità d'esperienza intenzionali che si chiamano corpo vivo, psiche, soggetto egologico empirico; una coscienza in cui tutti questi concetti dell'esperienza, compreso quindi il concetto di *vissuto in senso psicologico* (in quanto vissuto di una persona⁷, di un io animato) sarebbero pri-

¹ *Prosecuzione nella copia D*: che vengono cancellate nel corso della successiva esperienza.

² Cfr. *supra*, par. 49, p. 91 (N. d. H.).

³ *Nella copia D personale è sostituito con umano.*

⁴ *Nella copia D personali è sostituito con psichiche umane.*

⁵ *Nella copia D questa frase è così cambiata*: potremmo immaginare anche queste apprensioni private della loro validità d'essere; esse ci rimarrebbero allora come puri vissuti. Ma se, fin dall'inizio, compiamo la riduzione a ciò che è trascendentalmente puro, allora, anche nel caso normale in cui le apprensioni in questione siano valide, conserviamo le molteplicità costitutive.

⁶ *Nelle copie A e D impersonale è sostituito con che non anima una somaticità umana.*

⁷ *Prosecuzione nella copia D*: obiettivamente reale.

ve di qualsiasi base e in ogni caso di qualsiasi validità. *Tutte le unità empiriche, compresi i vissuti psicologici, sono **indici di assolute connessioni di vissuti**¹ che presentano una determinata struttura eide-tica, accanto alla quale sono concepibili appunto altre strutture; tutte² sono in ugual senso trascendenti, puramente relative, con-tingenti. Bisogna persuadersi | che l'ovvietà con cui ogni vissuto [106] proprio ed estraneo è considerato sul piano dell'esperienza come sequenza di stati psicologici e psicofisici di soggetti animati, e ciò in maniera del tutto legittima, ha i suoi limiti nella considerazione che abbiamo prima sviluppato; bisogna persuadersi che al vis-suto empirico³ si contrappone, come *presupposto del suo senso*, il vissuto *assoluto*; che quest'ultimo non è una costruzione metafisi-ca, bensì qualcosa che si mostra in maniera indubitabile nella sua assolutezza attraverso un corrispondente mutamento di atteg-giamento, e che si offre alla intuizione diretta. Bisogna persuadersi che lo *psichico in generale nel senso della psicologia*, le personalità psichiche, le proprietà psichiche, i vissuti, gli stati psichici sono unità⁴ *empiriche* e che dunque, come le realtà di ogni ordine e gra-do, sono mere unità derivanti da una «costituzione» intenzionale - nel loro senso veramente esistenti; unità che possono essere in-tuite, esperite, determinate scientificamente sulla base dell'espe-rienza - e tuttavia esistono «in maniera meramente intenzionale», ossia meramente «relativa». Porle come esistenti in senso assolu-to è dunque una assurdità.*

55. *Conclusione. Ogni realtà esiste grazie a un «conferimento di senso». Nessun «idealismo soggettivo».*

Con una certa cautela nell'uso della parola, possiamo anche di-re, in certo modo, che *tutte le unità reali sono «unità di senso»*. Ma le unità di senso presuppongono (e lo ripeto: non già perché lo de-duciamo da qualche postulato metafisico, ma perché lo possiamo mostrare con un procedimento intuitivo e indubitabile) una *co-scienza che conferisca il senso*, la quale coscienza è da parte sua as-

¹ *Prosecuzione nella copia D: - più precisamente, connessioni di vissuti reali e motiva-ti come possibili -.*

² *Prosecuzione nella copia D: le unità empiriche.*

³ *Nella copia D empirico è sostituito con psicologico reale. Prosecuzione nella copia D: attinente all'essere umano nel mondo.*

⁴ *Prosecuzione nella copia D: reali, e quindi, nel senso indicato.*

solata e non dipende a sua volta da un conferimento di senso¹. Se si ricava il concetto di realtà dalle realtà *naturali*, dalle unità di un'esperienza possibile, il «mondo» o la «natura» equivalgono alla totalità del reale; ma identificare le totalità del reale con la totalità dell'essere, e quindi assolutizzare il reale, è una assurdità. *Una realtà assoluta vale quanto un quadrato rotondo*. Realtà e mondo sono per noi titoli atti a designare determinate *unità di senso* dotate di validità, cioè unità di «senso» relative a determinate connessioni della coscienza pura assoluta; connessioni che in virtù della loro *essenza* conferiscono appunto questo senso e non un altro e ne mostrano la validità di senso.

[107] Non ha afferrato il *senso* delle nostre discussioni chi obietta che ciò significa trasformare il mondo intero in parvenza soggettiva e gettarsi tra le braccia dell'«idealismo di Berkeley». | Alla piena validità dell'essere del mondo intesa come la totalità delle realtà, abbiamo tanto poco sottratto quanto poco possiamo sottrarre all'essere geometrico e pienamente valido del quadrato negando (e in questo caso si tratta certo di un franco truismo) che è rotondo. La realtà naturale non subisce un'«interpretazione che ne stravolge il senso» e tanto meno viene negata; se ne è semplicemente eliminata una interpretazione assurda che contraddice il suo *proprio* senso chiarito sulla base dell'evidenza. Tale interpretazione deriva da una assolutizzazione *filosofica* del mondo, che è del tutto estranea alla considerazione naturale del mondo stesso. Quest'ultima è appunto naturale, essa vive ingenuamente nel compimento della tesi generale da noi descritta, per cui non può mai diventare assurda. L'assurdità nasce quando si filosofa e, volendo comprendere il senso ultimo del mondo, ci si lascia sfuggire che il mondo stesso possiede il suo essere complessivo come un certo «senso»² che presuppone la coscienza assoluta quale campo del conferimento di senso; né ci si rende conto che questo campo, questa *sfera d'essere delle origini assolute*³, è accessibile all'indagine intuitiva e racchiude un

¹ Nella copia A un punto interrogativo a margine di questa frase.

² Mi permetto provvisoriamente, allo scopo di accentuare la contrapposizione, uno straordinario - eppure a suo modo ammissibile - ampliamento del concetto di «senso» [N. d. H.].

³ Nota a margine nella copia D: vale a dire, dell'unitaria certezza d'essere che inerisce alla costante corrente dell'esperienza in quanto unità motivata in questa corrente - un'unità della certezza prelinguistica dello è e di tutte le validità d'essere implicate nello sfondo (una certezza) che si fa avanti in questi strati, in questi particolari statuti, «cose», proprietà, ecc.: validità nel modo del continuare a valere, nel modo, per così dire, della tradizione immanente, che ha la propria fonte in esperienze e associazione precedenti.

numero infinito di conoscenze evidenti della piú alta dignità scientifica. Quest'ultimo punto non lo abbiamo per la verità ancora mostrato; solo nel corso dello sviluppo di queste ricerche esso verrà progressivamente chiarito.

Osserviamo infine che non deve scandalizzare la generalità con cui si è parlato, nelle meditazioni precedenti, della costituzione del mondo naturale nella coscienza assoluta. Ogni lettore scientificamente esperto riconoscerà dalla precisione concettuale delle nostre esposizioni che noi non abbiamo calato dall'alto delle idee filosofiche, ma abbiamo concentrato in descrizioni di carattere generale le conoscenze guadagnate scrupolosamente con un lavoro sistematico. Si può, anzi si deve, avvertire il bisogno di esposizioni piú dettagliate e di colmare le lacune lasciate aperte; e le successive esposizioni contribuiranno a dare forma concreta ai presenti schizzi. Ma bisogna notare che ora il nostro scopo non è quello di fornire una teoria dettagliata di questa costituzione trascendentale del mondo e quindi di abbozzare una nuova «teoria della conoscenza» relativa | alle sfere della realtà, ma soltanto di rendere evidenti alcuni concetti generali, utili al raggiungimento dell'idea della pura coscienza trascendentale. [L'essenziale è per noi l'evidenza]¹ che la riduzione fenomenologica, con la messa fuori circuito dell'atteggiamento naturale e della sua tesi generale, si rivela possibile, e² che altrettanto evidente risulti come, dopo il suo compimento, rimanga quale residuo la coscienza assoluta o trascendentalmente pura, alla quale è assurdo attribuire un carattere di realtà naturale [*Realität*]. [108]

¹ Questo inizio di frase è sostituito nella copia D con L'essenziale per noi è non solo la facilmente acquisibile evidenza

² Nella copia D è sostituito con ma anche.

3 La percezione della cosa nello spazio

La percezione è per Husserl l'esempio paradigmatico dei vissuti intenzionali di coscienza. Nel testo che segue, tratto da una lezione universitaria, ne offre l'analisi fenomenologica.

La percezione esterna¹ è una continua pretesa di fare qualcosa che, per la sua stessa essenza, non è in grado di fare. In un certo senso inerisce quindi alla sua essenza una contraddizione. [...]

È necessario innanzitutto richiamare l'attenzione sul fatto che l'aspetto [*Aspekt*], l'adombramento prospettico² in cui ogni oggetto spaziale inevitabilmente si manifesta, porta a manifestazione quest'ultimo solo unilateralmente. Per quanto compiutamente una cosa possa essere percepita, essa non coincide mai con la totalità delle proprietà che nella percezione le spettano e che la costituiscono in quanto cosa sensibile [*sinnendinglich*]. Parlare di lati dell'oggetto che giungono effettivamente a percezione è inevitabile. Ogni aspetto, ogni continuità di singoli adombramenti, per quanto ampiamente proseguita, dà solamente lati, e questo, ce ne convinciamo facilmente, non è un mero fatto³: una percezione esterna che esaurisca il contenuto sensibile-cosale di ciò che viene percepito è impensabile, così come è impensabile che un oggetto percettivo in una percezione conclusa possa darsi, in senso stretto, da tutti i lati, secondo la totalità delle sue note caratteristiche intuibili sensibilmente.

Appartiene quindi all'essenza originaria della correlazione tra percezione esterna e "oggetto" corporeo la fondamentale distinzione tra ciò che viene percepito propriamente e ciò che non è propriamente percepito. Se vediamo il tavolo, lo vediamo da un lato qualunque, e questo è ciò che è visto propriamente: il tavolo tuttavia ha ancora altri lati. Ha un lato posteriore e un suo interno che non sono visibili, ma che sono titoli che stanno per vari lati, per vari complessi che possono diventare visibili. È questa una situazione essenziale⁴ senz'altro degna di nota. Al senso proprio di ogni percezione inerisce infatti, come suo senso oggettuale⁵, l'oggetto percepito, quindi questa cosa: il tavolo che vedo. Questa cosa non è però il lato che è ora propriamente visto, ma è (conformemente al senso proprio della percezione) la cosa nella sua interezza, che ha ancora altri lati che potrebbero essere propriamente percepiti, non in questa ma in altre percezioni. La percezione, detto in maniera molto generale, è coscienza originale⁶. Nella percezione esterna abbiamo tuttavia un peculiare contrasto: la coscienza originale è possibile solo nella forma di un effettivo e originale aver coscienza di lati e in quella di un aver insieme coscienza anche di altri lati che non sono dati originalmente. Dico "coscienti insieme" perché anche i lati non visibili sono tuttavia in qualche modo dati alla coscienza, "intenzionati insieme" in quanto "presenti insieme". Propriamente, tuttavia, essi non si manifestano affatto.

[...]

1. La percezione di cose nello spazio.
2. Husserl usa il verbo "adombrare" nel senso di "accennare". La percezione dell'oggetto nello spazio si compie sempre in modo tale che il lato direttamente percepito adombra, ossia accenna ai lati non direttamente percepiti. L'adombramento è dunque «prospettico» nel senso che prospetta, anticipa ciò che non è attualmente visto ma che può essere visto qualora, ad esempio, l'osservatore muti prospettiva girando attorno all'oggetto.
3. Cioè è una "essenza", ossia una legge essenziale che regola a priori, necessariamente, il modo in cui un oggetto

nello spazio si manifesta alla coscienza.

4. Ossia non è semplicemente un fatto empirico.

5. La percezione è per Husserl un vissuto intenzionale, ossia intende qualcosa: l'oggetto percepito. Il termine "senso" è dunque da intendere anzitutto come "direzione", "orientamento" (cioè nel significato che gli attribuiamo quando, ad esempio, diciamo "strada a senso unico"). Il senso della percezione è la direzione del percepire, il suo indirizzarsi verso qualcosa. Il "senso oggettuale", in particolare, è l'orientarsi del-

la percezione verso qualcosa che è "in sé", ossia è indipendente dal mio percepirlo.

6. Con "coscienza originale" Husserl intende il manifestarsi di qualcosa in modo diretto, senza mediazioni. Ad esempio, ho coscienza originale della Torre di Pisa quando la guardo direttamente standole di fronte. Se invece mi ricordo della Torre di Pisa o guardo una cartolina che la raffigura, ne ho coscienza soltanto indiretta, mediata dal ricordo o dall'immagine.

È chiaro che ciò che caratterizza il lato effettivamente visto in quanto mero lato e fa sì che non venga preso per la cosa stessa, ma vi sia la coscienza di qualcosa di percepito che lo oltrepassa e di cui è effettivamente visto solo questo lato, consiste in un rimandare al di là [*Hinausweisen*], in un additare di natura non intuitiva.

Innanzitutto porteremo l'attenzione sul fatto che ogni percezione [...] rinvia in se stessa a una continuità [...] di nuove, possibili percezioni nelle quali un medesimo oggetto si mostrerebbe da sempre nuovi lati. Ciò che viene percepito, nei modi di manifestazione che gli sono propri, è ciò che è in ogni momento del percepire: è un sistema di rimandi con un nucleo fenomenico nel quale quei rimandi trovano il loro sostegno. E in questi rimandi è come se l'oggetto ci dicesse: qui c'è ancora qualcos'altro da vedere, girami da tutti i lati, percorrimi con lo sguardo, vienimi più vicino, aprimi, frazionami. Getta sempre nuovi sguardi d'insieme e compi rotazioni da ogni lato. Così mi conoscerai in tutto ciò che sono, nella totalità delle mie proprietà di superficie, delle mie interne proprietà sensibili ecc. Voi comprendete già ciò cui vuole alludere questo discorso. Nella percezione attualmente presente ho questi e non altri aspetti e mutamenti di aspetti, e ho sempre soltanto mutamenti limitati degli aspetti. In ogni momento il senso oggettuale è il medesimo rispetto all'oggetto [...] che è intenzionato e coincide nella serie continua delle manifestazioni momentanee⁷. Qualcosa come questo tavolo, per esempio. Questo elemento identico è tuttavia una costante *x*, è un costante sostrato⁸ di momenti-tavolo che si manifestano effettivamente e di rinvii a momenti-tavolo che ancora non si manifestano. Questi rinvii sono allo stesso tempo tendenze, tendenze di rinvio che spingono verso le manifestazioni non ancora date. Non si tratta però di singoli rinvii, bensì di interi sistemi di rinvio, sistemi di irraggiamento di rinvii che alludono a corrispondenti e molteplici sistemi di manifestazione. E poiché le manifestazioni non attualizzate non sono coscienti come manifestazioni effettive [...], siamo in presenza di un indicare vuoto. In altre parole, tutto ciò che si manifesta propriamente è una manifestazione di cosa solo in quanto è intrecciato con e attraversato da un orizzonte intenzionale vuoto, cioè in quanto è circondato da un alone⁹ vuoto dal punto di vista fenomenico. Questo vuoto non è però un nulla, ma un vuoto che deve essere riempito, è dunque un'indeterminatezza determinabile. L'orizzonte intenzionale non può essere infatti riempito a piacere; si tratta di un orizzonte di coscienza che ha esso stesso il carattere fondamentale della coscienza in quanto coscienza di qualcosa. Questo alone di coscienza ha il suo senso, nonostante la sua vuotezza, nella forma di una predelineazione [*Vorzeichnung*] che prescrive una regola al passaggio verso nuove manifestazioni attualizzanti. Quando vedo il lato anteriore del tavolo, il lato posteriore e tutto ciò che del tavolo non è visibile sono coscienti nella forma di rimandi vuoti, anche se in modo molto indeterminato.

Da quanto sinora detto scorgiamo che ogni percezione porta implicitamente con sé un intero sistema percettivo, che ogni manifestazione che nella percezione si faccia avanti porta con sé un intero sistema di manifestazioni nella forma dell'orizzonte intenzionale [...]. Non è immaginabile un modo di manifestazione che dia compiutamente l'oggetto che si manifesta; in nessuna manifestazione l'oggetto è dato in quella definitiva e concreta vivezza che sarebbe in grado di darci in modo esaustivo il sé dell'oggetto: ogni manifestazione porta infatti con sé, nel suo orizzonte vuoto, un *plus ultra*¹⁰. Ora, poiché

7. Si intenda: benché molteplici e diverse, le manifestazioni sono tutte manifestazioni di un unico oggetto. Dunque, le manifestazioni sono «continue», ossia si legano senza interruzione l'una all'altra, perché «coincidono» nel riferirsi tutte a un medesimo oggetto, essendo cioè tutte orientate in

un'unica direzione (nel loro «senso oggettuale»).

8. Dal latino *substratum*, “base soggiacente”.

9. Husserl ricorre alla metafora dell’“orizzonte” e dell’“alone” per indicare che si tratta di vissuti intenzionali nei quali si manifesta qualcosa di

indeterminato. L'orizzonte, così come l'alone (ad esempio, l'alone lasciato da una macchia su un vestito dopo essere stata rimossa), è qualcosa che è presente e tuttavia è, per così dire, “sfumato”, si perde nell'indistinto.

10. Si intenda: un poter andare oltre.

con ogni manifestazione la percezione pretende tuttavia di dare l'oggetto in carne e ossa, ne segue che essa in effetti pretende costantemente più di ciò che essa, per essenza, può fare. Ogni datità percettiva è, in modo peculiare, un miscuglio inscindibile di noto e di ignoto, un ignoto che rimanda a una nuova possibile percezione che la renderebbe nota.

[E. Husserl, *Analyse zur passiven Synthesis. Aus der Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926* (1966); trad. it. di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Milano, Guerini e Associati, 1993, pp. 33-56]