



Husserl e la fenomenologia/2

Interventi su una raccolta di studi pubblicata su "La Cultura" 1, 2004

"La forma e la sostanza"

di Vittorio De Palma

Concentrerò le mie osservazioni sul problema della costituzione sensibile e sul rapporto coscienza/oggetto, discutendo solo alcuni dei lavori apparsi su *La Cultura*, senza pretendere di esaurire i temi da essi affrontati*.

L'interpretazione realistica delle *Ricerche logiche* condivisa da Benoist (p. 77) sottovaluta il fatto che quell'opera contiene i due motivi principali che indurranno Husserl a sostenere l'idealismo:

- 1) Quello critico, consistente nella negazione della cosa in sé.
- 2) Quello dogmatico, consistente nella concezione dei vissuti immanenti come unica datità apodittica e immediata¹.

1) Nelle *Ricerche logiche* Husserl formula la tesi della correlazione necessaria tra l'oggetto e la sua datità o intuizione possibile (*Hua XIX*, pp. 667, 718-9, 730) e pone le basi per la liquidazione della nozione di cosa in sé, intendendo quest'ultima come correlato ideale della percezione adeguata, cioè come prodotto dell'idealizzazione dell'oggetto fenomenico, e non come qualcosa che sta dietro di esso (*RL V*, § 7; *RL VI*, § 14 b). Il rifiuto di considerare l'oggetto reale diverso da quello fenomenico è la conseguenza della critica del raddoppiamento dell'oggetto proprio della teoria delle immagini (*RL V*, § 11 e «*Appendice ai §§ 11 e 20*»; *Hua III*, § 90). Di qui la definizione dell'oggetto come correlato delle apparizioni in cui è o può essere dato, ovvero di un possibile soggetto che lo esperisce, e il rifiuto della concezione della percezione come coscienza figurativa o segnica dell'oggetto reale e della posizione di qualcosa di inconoscibile a fondamento della conoscenza.

2) La teoria della costituzione sensibile delle Ricerche logiche si fonda, proprio come quella delle *Idee*, sul dualismo tra il materiale sensibile amorfo e immanente e la forma intenzionale che gli conferisce una funzione rappresentativa, e quindi un senso oggettuale: l'oggetto sensibile è il prodotto di un'«apprensione» (*Auffassung*) o «interpretazione» (*Deutung*) dei «vissuti» o «sensazioni», che – essendo le datità più immediate e originarie, anzi le uniche in senso proprio, in quanto realmente (reell) immanenti alla coscienza – costituiscono il contenuto apprensionale, ma diventano apparizioni di qualcosa solo in quanto vengono «animati» da un atto di «appercezione» o «conferimento di senso» (*RL I*, § 23; *RL V*, § 14; *RL VI*, § 26; *Hua III*, §§ 41, 85-6, 96-7). Poiché la coscienza contiene sia il materiale originario della conoscenza (essendo i contenuti immanenti) sia il principio della sua apprensione (essendo i contenuti amorfi), la realtà si dissolve nella coscienza². La coscienza conferisce senso a ciò che ne è privo, anima l'inanimato, dà forma all'amorfo. Nell'apprensione domina dunque la legalità coscienziale della forma, che – come Husserl stesso rimprovera a Kant (*Hua VII*, pp. 354 ss., 377 ss., 402 ss.) – è meramente soggettiva. La teoria della percezione fondata sulla distinzione tra contenuti amorfi (che, benché accessibili solo mediante la riflessione, in quanto immanenti costituiscono il *proteron te physei*), oggetto trascendente (che, benché costituisca il *proteron pros hemas*, è accessibile solo mediante i contenuti che fungono da suoi rappresentanti) e atto apprensionale (che conferisce ai primi un senso oggettuale apprendendoli come rappresentanti del secondo) conduce inevitabilmente all'idealismo, e precisamente a quell'idealismo soggettivo o psicologico che Husserl esorcizza continuamente, poiché deduce «un mondo dotato di senso da dati privi di senso», dissolvendo gli oggetti nei vissuti in cui sono dati (*Hua III*, § 55; *Hua VII*, p. 246-7; *Hua XVII*, § 66; *Hua I*, § 41; *Hua V*, pp. 149-50). Pertanto, «la fenomenologia delle *Ricerche logiche* implica già l'ontologia idealistica del mondo proposta esplicitamente da Husserl in *Idee I*»³. La concezione dell'oggetto come prodotto dell'animazione di vissuti immanenti da parte di atti di coscienza – sulla base della quale soltanto Husserl può considerare la soggettività come il principio della costituzione – non è dunque la conseguenza della svolta trascendentale, bensì l'eredità della psicologia di Brentano e della sua impostazione cartesiana del problema della conoscenza⁴.

Il motivo cartesiano della fenomenologia trascendentale sorge dallo sviluppo dell'introspezione delle *Ricerche logiche*, cioè dal conferimento di un primato alla percezione dei vissuti immanenti, che costituiscono il materiale originario della costituzione, ossia all'«interiorità» come «madre di ogni conoscenza» e «di ogni oggetto che appare» (*Hua IX*, p. 193), all'«autoconoscenza trascendentale» come «fonte di ogni altra conoscenza» (*Hua VIII*, p. 5). Nelle *Ricerche logiche* il modello di datità è l'immanenza reale (*reell*) del contenuto intenzionale, ossia la coincidenza di vissuto e oggetto, percipi ed esse, e viene enunciata l'argomentazione cartesiana che sarà alla base della fenomenologia trascendentale: tutto ciò che trascende l'immanenza reale della coscienza può dimostrarsi una parvenza, perché è dato in modo inadeguato, mentre non si può dubitare del fatto che l'io se lo rappresenta e che lo fa in un determinato modo, cioè dell'effettiva esistenza delle sue *cogitationes* e del fatto che in esse gli è dato un certo *cogitatum* (*RL II*, § 37; *RL V*, § 6; *RL VI*, §§ 21, 23, 37 e «Appendice», § 6). Perciò, l'analisi fenomenologica richiede un «orientamento innaturale del pensiero e dell'intuizione» e si identifica con l'esercizio della percezione interna, la quale rende oggettuali i vissuti (*Hua XIX*, pp. 14, 201, 669). Nelle *Idee*, Husserl ribadisce che per afferrare il campo della coscienza è necessario «distogliere lo sguardo dalle datità [...] naturali» (*Hua III*, p. 136) e che «il metodo fenomenologico si muove completamente in atti della riflessione» (*ivi*, p. 162). Negli anni Venti, egli afferma che per cogliere le «interiorità pure» è necessario «un metodo artificiale» (*Hua IX*, p. 194), un «atteggiamento innaturale» (*Hua VIII*, p. 121) che converta l'esperienza in riflessione, cioè l'esperienza esterna degli oggetti in esperienza interna dei vissuti in cui gli oggetti sono dati (*ivi*, pp. 37 ss.; *Hua VII*, pp. 259 ss.; *Hua IX*, p. 191). L'esperienza o riflessione trascendentale è quindi una forma di introspezione, la quale si differenzia da quella naturale solo in quanto, neutralizzando tutto ciò che non è coscienza, non presuppone nulla di mondano, ma il cui oggetto tematico sono pur sempre i vissuti (*Hua VII*, pp. 267 ss.; *Hua VIII*, p. 120; *Hua XIII*, pp. 177-8; *Hua I*, § 15; *Hua IX*, pp. 283-4, 293-4).

II. Il fatto che la teoria dell'intero e delle parti non venga definita «ontologia» nella prima edizione delle *Ricerche logiche* è a mio avviso «la contropartita della dichiarata volontà di neutralità» (Benoist, p. 85) solo terminologicamente. Nell'Abbozzo di una prefazione alle *Ricerche logiche* (1913), si legge:

“Se si prende ciò che si trova pubblicato in quest'opera, e si intende con ontologia, nella legittima generalità, ogni scienza puramente razionale di oggetti, ogni scienza che è composta da pure conoscenze eidetiche, che si costituisce nell'intuizione eidetica ed è scevra da ogni posizione dell'essere individuale, allora la *mathesis universalis* viene presentata come un'ontologia. Solo il termine viene evitato (nella prima edizione dell'opera). Essa è la scienza a priori di oggetti in generale, e correlativamente, di significati in generale, cioè di significati che si riferiscono a oggetti in generale.” (*Hua XX/1*, p. 302)

Non mi pare che in questo passo vi sia un'interpretazione retrospettiva tendente a trovare in nuce nei lavori precedenti ciò che viene sostenuto in quelli successivi. Mi pare invece che Husserl descriva correttamente la concezione dell'ontologia presente nelle *Ricerche logiche*. Solo il termine mancava nella prima edizione. Qui sta la differenza, che è dunque nominale, e non sostanziale. Benoist rileva una «frattura» all'interno delle *Ricerche logiche*, i cui vertici sono costituiti «da un lato dalla *RL III*, consacrata a un teoria generale delle strutture [...], e dall'altro dalla *RL V*, consacrata all'esposizione di quel concetto fondamentale della fenomenologia che è l'intenzionalità. Nelle analisi propriamente fenomenologiche, le strutture prese in considerazione dalla *RL III* acquistano un senso soltanto se reinscritte negli atti ed esperite su tale terreno, che è quello della vita intenzionale della coscienza. Ma, d'altro canto, è costitutivo della possibilità dell'atto [...] presupporre tali strutture» (p. 87). Pertanto la fenomenologia sembra presupporre un'ontologia, che evita però l'uso delle categorie metafisiche tradizionali, e in particolare aggira il problema della sostanza, al contrario della mereologia brentaniana, che era stata concepita «come una riformulazione dell'articolazione scolastica sostanza/accidente» (p. 86).

Riguardo al rapporto fenomenologia/ontologia, nell'analisi fenomenologica gli atti sono sempre considerati come atti in specie, cioè come strutture a priori o eidetiche, e in tal senso ontologiche. Anche nella trattazione della genesi della monade Husserl si richiama alla *RL III*, in cui si formula la «legge in base alla quale ciò che si presenta all'interno della forma di unità si inserisce appunto nell'unità secondo leggi specifiche» (*Hua XIV* pp. 41-2).

Riguardo all'affermazione di Benoist sulla mereologia, essa si attiene ai termini e non alla sostanza del discorso husserliano. La distinzione tra oggetti e significati indipendenti e non-indipendenti compiuta nelle *RL III* e *IV* è di fatto una riformulazione della distinzione aristotelico-scolastica tra sostanza/accidente, come emerge dallo sviluppo della mereologia nel pensiero di Husserl⁵.

Benché ogni contenuto possa fungere tanto da sostrato quanto da determinazione a seconda dell'interesse soggettivo, c'è «una differenza assoluta» (*Hua XXXI*, p. 42) tra ciò che per sua natura è esperito originariamente come sostrato, e a cui la forma di determinazione – che può assumere se l'interesse si dirige all'intero di cui esso è parte o a una parte di cui è intero – è extraessenziale; e ciò che invece per sua natura è esperito originariamente come determinazione, e a cui la forma di sostrato – che può assumere, se l'interesse si dirige ad esso e lo «sostratizza» – è extraessenziale. «Ci sono oggetti che possono presentarsi sotto forma di sostrato solo per il fatto che si sono presentati in precedenza come determinazioni. E oggetti per i quali ciò non accade» (ivi, p. 41). La forma o il colore di un oggetto possono essere sostratizzati in modo da poter fungere da soggetto o da oggetto del giudizio, ma in quanto contenuti non-indipendenti sono dati come determinazioni (ossia come qualcosa che non è in sé, ma in altro) prima di poter diventare sostrati (ivi; *Hua IX*, p. 100). Ogni contenuto può essere sostratizzato, ma non ogni sostrato può sorgere dalla sostratizzazione.

“Una casa è originariamente data, ma non come una determinazione nominalizzata. È data in modo indipendente. Il suo colore è dato mediante determinazione nel giudizio. Se però viene sostratizzato, è sì d'ora in poi un sostrato, ma può diventare sostrato solo mediante sostratizzazione, e non è pensabile altrimenti. La casa può in certo modo emergere anche mediante un'operazione di determinazione. Ad es., vediamo la strada come intero, e solo nell'esplicitazione la casa emerge per sé: l'immagine della strada si è imposta unitariamente ancora prima che si imponesse la casa. [...] la forma di determinazione è tuttavia qualcosa di extraessenziale, in quanto la casa avrebbe potuto appunto esser data fin dall'inizio anche in modo indipendente, e d'altro lato, anche se prima era data come determinazione, potrebbe completamente disfarsi della forma di determinazione, cancellare per così dire ogni ricordo di essa. Al contrario, nel caso della sostratizzazione del colore quest'origine non è cancellabile; l'interesse per il sostrato è divenuto solo secondario, ma non può sparire del tutto dalla coscienza, poiché il colore è originariamente racchiuso nell'oggetto concreto e deve la sua peculiarità per la coscienza solo all'estrazione tematica mediante determinazione. [...] ci sono oggetti originari che sono indipendenti e oggetti originari che sono non-indipendenti. Quelli non-indipendenti possono diventare sostrati tematici [...] solo per il fatto che altri oggetti, in cui essi si presentano come determinazioni, sono dati anzitutto così. La loro prima forma di dati è quella di determinazione, e alla forma di sostrato pervengono a priori solo mediante sostratizzazione, che è un'attività peculiare. [...] A parti e membri di insiemi la forma di determinazione è extraessenziale, ai momenti lo è la forma di sostrato. Questi ultimi hanno assunto la forma nominale solo mediante la peculiare attività fondata della sostratizzazione” (*Hua XXXI*, pp. 94-5).

La distinzione tra sostrato e determinazione coincide con quella tra ciò che è in sé e per sé e ciò che è in altro (*RL VI, § 12*), tra contenuti indipendenti e non-indipendenti, ossia con una distinzione che è «oggettiva» o «intrinseca» (*sachlich*), in quanto fondata nella «peculiarità» o «essenza» dei contenuti sensibili, e non nel modo in cui essi vengono appresi dal soggetto (*RL III, §§ 1 ss.; EU, §§ 28 ss.*). Benché sia possibile sostantivare i significati che si riferiscono a contenuti non-indipendenti, in modo che essi possano fungere da soggetto o da oggetto del giudizio (ad es. trasformare la determinazione «rosso» nel sostrato «il rosso»), i sostantivi prodotti da quest'operazione rinviano alla loro forma originaria e tradiscono quindi la loro diversa origine rispetto ai significati che si riferiscono a contenuti indipendenti. Il giudizio «la mela ha il rosso» o «il rosso è nella mela» si danno come «modificazioni» del giudizio «la mela è rossa» (*EU*, pp. 264, 268).

Il modo in cui Husserl distingue i sostrati originari da quelli prodotti dalla sostratizzazione e i rispettivi giudizi rammenta il modo in cui Aristotele differenzia la predicazione in senso proprio, in cui un accidente è predicato di una sostanza, dalla predicazione accidentale, in cui una sostanza è predicata di un accidente: «quando asserisco che il bianco è legno, dico che ciò a cui sopravviene di essere bianco è legno, ma non che il bianco è il sostrato del legno: e infatti non è essendo identico col bianco o con una sua specie che il bianco è divenuto legno; di conseguenza, il bianco non è legno se non accidentalmente. Invece, quando asserisco che il legno è bianco, non dico che è bianco qualcos'altro a cui sopravviene di esser legno, [...] ma il legno è il sostrato, il quale anche risultava tale nell'asserzione, non essendo nient'altro che ciò che è identico al legno o ad un qualche tipo di legno». Perciò, solo quest'ultimo tipo di asserzione è una predicazione in senso proprio, mentre il primo tipo di asserzione è una predicazione solo accidentalmente. «Il predicato è un termine come "bianco" e ciò di cui si predica un termine come "legno". [...] quei predicati che non significano una sostanza [...] sono accidenti [...] [e] bisogna che si predichino di un qualche soggetto e non può esservi qualcosa di bianco che sia bianco senza essere anche qualcos'altro» (*Anal. post., I, 22, 83a 1-32*; trad. Mignucci).

La distinzione tra sostrato e determinazione, che Husserl pone alla base della struttura dell'esperienza e del giudizio, rappresenta dunque una fondazione fenomenologica della distinzione ontologica tra sostanza e accidente, che è alla base della metafisica e della logica aristoteliche. Fin dalla prima elaborazione della dottrina delle

ontologie regionali, egli accenna alla teoria aristotelica delle categorie, nella quale «il primo membro ha una posizione del tutto diversa e un diverso carattere rispetto agli altri, che sono tutti predicabili effettivi, mentre sostanza indica solo la cosa identica, in quanto portatore di tali predicabili. Aristotele stesso contrappone all'ousia tutte le altre categorie e definisce queste *symbebekota*» (*Hua XXX*, pp. 370-1). Husserl riconduce tutto ciò che è esperibile alla distinzione tra ciò che è indipendente (in sé) e ciò che è non-indipendente (in altro) e definisce il reale, oltre che attraverso la categoria kantiana di causalità, attraverso la categoria aristotelica di sostanza. «L'ente reale è in sé e per sé ciò che è, cioè è anzitutto qualcosa di individuale, di temporalmente unico, che è sostrato (soggetto predicativo) di possibili predicati validi, [...] ma non è esso stesso predicato. L'individuo concreto è un ente individuale nelle sue determinazioni individuali, nella totalità delle sue determinazioni individuali. Anche la determinazione è un individuo, ma come tale è appunto solo nel sostrato, che non è più determinazione ma determinabile» (*Hua IX*, p. 101 nota). Pertanto, benché gli oggetti possano anche essere determinazioni di altri oggetti, «alla fine devono esserci oggetti che hanno sì determinazioni, ma non sono più a loro volta determinazioni», e quindi «non possono fungere da predicati»: gli «individui» (*Hua XXXII*, p. 37).

III. L'impressione originaria è una sorta di «idea in senso kantiano» (Penna, p. 124), «qualcosa che non è esperito intuitivamente, ma che rappresenta solo il prodotto [...] dell'idealizzazione» (Held, p. 107). Ora, già nelle lezioni del 1905 Husserl dice che la singola sensazione «non è in verità nulla di singolo»: «i contenuti primari sono sempre portatori di raggi apprensionali senza i quali [...] non compaiono neppure» (*Hua X*, p. 105), «sono ciò che sono solo in quanto, nella loro durata "attuale", anticipano un futuro e rimandano a un passato» (ivi, p. 84); e qualche anno più tardi afferma che una sensazione originaria è «qualcosa d'astratto» (ivi, p. 326). Inoltre, ritenzione e protenzione condividono lo statuto dell'impressione: sono anch'esse momenti astratti (non-indipendenti) della percezione (*Hua XI*, pp. 204, 323), che è costituita dal loro intreccio nel flusso continuo (ivi, p. 325; *Hua IX*, p. 202) ed è quindi pensabile solo come presente vivente, cioè esteso e non puntuale. Pare comunque difficile fare a meno della nozione di impressione. L'affezione, che è il motore della genesi passiva (sulla quale poggia ogni altra costituzione), viene provocata dall'impressione, come Husserl dice negli anni Venti: «La fonte

originaria di qualsiasi affezione si trova e può trovarsi soltanto nell'impressione originaria e nella sua maggiore o minore affettività. Da qui partono le linee del ridestamento affettivo, della conservazione e propagazione dell'affettività» (*Hua XI*, p. 168).

Penna nota come neanche nei Manoscritti di Bernau Husserl «riesca a spiegare l'ingresso del nuovo alla coscienza senza far ricorso al concetto di Urimpression/Urpräsentation, il quale riemerge sempre nelle analisi e del quale Husserl non riesce [...] a render conto da un punto di vista fenomenologico» (p. 122). In quei testi, Husserl accentua a volte «il lato della coscienza», e tende in tal caso «a considerare il flusso, il processo, e quindi l'intreccio di ritenzioni e protensioni come sufficienti a dar conto dell'intuizione della coscienza del tempo», ma «tace dell'iniziare di un fenomeno», concentrandosi «sul passaggio di fase in fase»; altre volte, invece, «si trova costretto ad accentuare il momento dell'ora con il suo carattere di immodificatezza» per «rendere conto dell'ingresso nell'orizzonte della coscienza di qualcosa che pur sempre rimanda ad un "altro dalla coscienza"» (pp. 133-4). Potrebbe trattarsi in questo caso di un tentativo di preservare l'autonomia di ciò che si presenta alla coscienza rispetto a essa, cioè la sua alterità, oppure di una «conseguenza delle cose stesse», cioè dell'«impossibilità, di cui Husserl suo malgrado sarebbe consapevole, che l'*Urdatum iletico* possa essere ricompreso interamente nell'orizzonte coscienziale» (p. 134). Si pone così il problema più generale del «rapporto tra la coscienza e ciò che in essa si presenta», e quindi della possibilità di risolvere il problema della conoscenza «con la sua reinclusione nel solo ambito della coscienza» oppure della necessità di porre alla base della conoscenza, «contrariamente alle intenzioni di Husserl, [...] un elemento di trascendenza, di estraneità rispetto a quell'ambito, che si annuncerebbe proprio nel concetto di *hyle* e che si mostrerebbe come problema proprio quando si arrivi a quel livello costituente ultimo che Husserl rintraccia nella temporalità» (p. 134 n. 35).

Quanto al «punto di vista fenomenologico», lo si può identificare con quello idealistico-coscienzialistico solo dimenticando la nozione di a priori materiale. Husserl rifiuta l'idea di intelletto puro e opera una rivalutazione della sensibilità contro la sua «degradazione» ad opera della tradizione platonica, cristiana e razionalistica (*AE*, pp. 170 ss.), affermando che vi sono leggi a priori fondate su rappresentazioni sensibili e valide con altrettanta apoditticità di quelle analitiche (*Hua XXVIII*, p. 403). Questa è di fatto una posizione radicalmente anti-idealistica.

Quanto all'analisi del tempo, essa dimostra a mio parere appunto come non si possa eliminare dalla costituzione un elemento «estraneo» alla coscienza e irriducibile a essa, senza il quale la conoscenza scadrebbe del resto a tautologia, per dirla con Adorno, o a reminiscenza, per dirla con Bloch⁶. Non si tratta naturalmente di un'alterità assoluta, cioè di una cosa in sé (concetto intrinsecamente contraddittorio), ma di qualcosa di non derivabile dalla coscienza, di un correlato della soggettività che non è qualcosa di noetico o di prodotto dal soggetto. L'analisi temporale è, da sola, un'«astrazione» o «idealizzazione», poiché «non può [...] dirci cosa dia unità contenutistica a ogni singolo oggetto» (*Hua XI*, pp. 128, 387). I dati strutturati temporalmente hanno una «materia» e delle «determinazioni extratemporali» (*Hua X*, pp. 63, 65), ossia un contenuto (sono dati cromatici, sonori ecc.). La sintesi temporale in quanto sintesi formale universale non produce il contenuto, ma gli conferisce una modalizzazione temporale (ivi, p. 100). Se quindi la forma temporale è propria di ogni possibile oggetto individuale, che appare sempre nel flusso, il contenuto che riempie questa forma ha modi di apparizione diversi a seconda della peculiarità che lo caratterizza, secondo un rapporto analogo a quello tra ontologia formale e ontologie materiali (*Hua XI*, pp. 333-4). Non può darsi una *hyle* pura, un dato sensibile non modalizzato temporalmente, che non sia cioè intersezione di un decorso ritenzionale-protenzionale, ma il fatto che il dato sia un colore o un suono, un rosso o un verde, un do o un re, una cosa o un soggetto non dipende dalla sintesi temporale. Non si tratta, beninteso, del problema della «penna del signor Krug» che quest'ultimo rimproverava all'idealismo di non poter dedurre. Ogni datità fattuale è la realizzazione di un contenuto in specie, ogni *Dasein* ha il suo *Sosein*, ogni *Dies-da* il suo *Wesen*. Non solo il «che» (cioè il fatto che nell'esperienza si presentino determinati contenuti), ma anche il «come» dell'esperienza (cioè la struttura a priori dei contenuti che si presentano di fatto nell'esperienza) non è fondato nella soggettività: il «che» è un *factum* irrazionale o contingente, il «come» una necessità *eidetica* fondata nella peculiarità dei contenuti sensibili in specie dati di fatto. Quale struttura abbia l'esperienza dipende da quali contenuti in specie sono dati alla soggettività.

“Le leggi logiche valgono sicuramente in modo assoluto [...] [e in esse] si trovano le fonti di tutte le norme metodologiche. Ma non nelle leggi logiche da sole. Esse permettono di fatto di conoscere in modo metodico una natura che si veste del tutto di panni razionali; ma perché le leggi logiche devono avere un campo di applicazione? Ed in una natura di fatto data? [...] Il miracolo è qui la

razionalità, che si manifesta nella coscienza assoluta attraverso il fatto che in essa non si costituisce soltanto in generale qualche cosa, ma una natura come correlato di una scienza esatta della natura» (*Hua VII*, p. 394). Non potrebbero comparire nella coscienza tutti gli elementi, intuizioni nell'originale, giudizi ecc. che danno senso al concetto di ragione [...] e tuttavia il contenuto molteplice della coscienza non farsi rigorosamente o affatto razionalizzare, e quindi non [costituirsì] una natura, una scienza della natura? A che servono le possibilità ideali che appartengono al giudizio, all'evidenza, e le norme che le garantiscono, se c'è una «baraonda priva di senso» (*sinnloses Gewühl*) che non permette di conoscere una natura? La questione non è come deve essere il corso della coscienza assoluta che racchiude una natura" ⁷.

Oggetti e mondo sono il correlato di un determinato decorso coscienziale e di determinati atti soggettivi, si costituiscono solo se le apparizioni si connettono in un certo modo nella coscienza. Ma alle condizioni di possibilità soggettive si devono aggiungere quelle oggettive: affinché si costituiscano degli oggetti e un mondo è necessario che i contenuti dati nell'esperienza siano in sé dotati di legalità. In caso contrario, la coscienza non avrebbe la possibilità di cogliere un mondo e degli oggetti nei suoi atti.

Del resto, che la costituzione non sia riducibile alla coscienza si evince dal § 49 di *Idee I*, in cui Husserl enuncia la tesi dell'assolutezza della coscienza e della contingenza del mondo sulla base della seguente argomentazione: l'esistenza di un mondo è il correlato di determinate molteplicità d'esperienza, caratterizzate da determinate strutture eidetiche, e quindi in linea di principio è pensabile che l'esperienza possa dissolversi in parvenza non soltanto – come di fatto avviene – «in singoli casi» e momentaneamente, sullo sfondo di una «complessiva concordanza», bensì che, a causa di «contrastì insanabili non solo per noi, ma in se stessi», essa si mostri all'improvviso riluttante di fronte alla nostra pretesa di mantenere concordemente le sue posizioni cosali, che la sua connessione perda gli stabili ordinamenti regolari degli adombramenti, delle apprensioni, delle apparizioni – insomma «che non ci sia più un mondo», ma al massimo «rudimentali formazioni unitarie, effimeri punti di arresto di intuizioni che sarebbero meri analoghi delle intuizioni delle cose, poiché sarebbero del tutto inette a costituire "realtà" stabili, unità durevoli, che "esistono in sé, siano o non siano percepite"». Il mondo e gli oggetti sono relativi alla coscienza, in quanto correlato di possibili esperienze, ma questa relatività soggettiva è solo formale ed estrinseca. Quando Husserl parla di contingenza del mondo non intende infatti quest'ultimo in senso lato, ossia come correlato oggettuale della coscienza, come non-io che si contrappone all'io (in

questa accezione il mondo è necessario quanto la coscienza e non può essere soppresso), bensì in senso stretto, cioè come mondo reale «che possa essere posto in maniera concordante e quindi come esistente», secondo quanto specificato da lui stesso in una successiva annotazione al passo citato. Contingente è quindi il fatto «che debba esserci un mondo, nota bene un mondo reale come mondo cosale» (*Hua XVI*, p. 288). Che una coscienza possa sussistere senza mondo significa – come Husserl ribadisce altrove – che essa esisterebbe anche se il decorso delle apparizioni fosse «irrazionale», e quindi tale da non motivare una posizione di realtà, cioè anche se nel passaggio da una scena percettiva all'altra non fosse presente una regola che permetta la formazione di appercezioni cosali: in tal caso potrebbe costituirsi al massimo un mondo «vago» o «approssimativo», privo di identità stabile, ma esisterebbe una coscienza, una successione temporale di vissuti, ovvero esisterei comunque «con le mie apparizioni discordi di cose o con una baraonda di dati sensibili»⁸. Il principio della costituzione del mondo non è dunque la coscienza (la cui presenza incancellabile non garantisce affatto la formazione di oggetti), ma la legalità intrinseca delle apparizioni date di fatto a essa, il loro essere in se stesse sintetizzabili da una soggettività in modo da poter costituire un'esperienza oggettuale.

Poiché la costituzione si particolarizza a seconda della particolarità (*Besonderheit*) del contenuto, quest'ultimo è il principio della costituzione (*Hua XVII*, pp. 251, 256), come pure dell'a priori materiale (*Hua XIX*, pp. 255, 257) e della sintesi passiva (*Hua XI*, pp. 161, 165). La *hyle* è irriducibile alla coscienza, è qualcosa di pre-dato, che non può essere spiegato in termini di genesi costitutiva, in quanto presupposto di ogni genesi costitutiva. Benoist ha dunque ragione a dire che vi è «qualcosa di incostituibile» e che solo per questo possiamo dare un «valore», cioè un «interesse descrittivo», al «concetto di costituzione» (p. 88). Ma ciò non è affatto in contrasto con la concezione husserliana della costituzione⁹, bensì solo con lo schema contenuto/apprensione, che verrà in parte superato con l'analisi della sintesi passiva.

IV. Held osserva che nei *Manoscritti di Bernau* il nocciolo d'ora viene concepito come il punto nel quale il riempirsi attualmente proteso si trasforma in riempimento, ma resta il centro della coscienza, in quanto il riempimento pare significare che un nucleo impressionale è dato alla coscienza come presente prima dello sprofondare dell'essersi riempito. Questa nuova concezione si fonda

sull'«ipotesi che in ogni protendere sia in gioco un riempimento» (p. 111) – ipotesi smentita dal fatto che nel campo di presenza può comparire qualcosa di assolutamente nuovo e inatteso. In tal caso non c'è infatti un orizzonte di riempibilità immediata, poiché la protenzione non può fondarsi su alcuna predelineazione iletica, ed è quindi del tutto vuota: «il riempimento “atteso”» non è altro che «la prosecuzione della vita intenzionale in generale» (p. 112). L'ipotesi di una protenzione completamente vuota trascura secondo Held «la sfiducia nella prosecuzione della vita che l'uomo ha nell'atteggiamento naturale [...], gli sconvolgimenti dell'esistenza umana in cui la normale fiducia nella durata della propria esistenza perde la sua ovvietà» e in cui emerge «il nostro esser mortali [...]». Non appena la fenomenologia consideri l'esperienza compiuta nell'esistenza autentica, non si può più sostenere l'ipotesi principale di Husserl di una tendenza al riempimento che agisca in ogni tipo di protenzione» (p. 113).

Quest'affermazione mi pare frutto di un'illegittima trasposizione del linguaggio e della problematica ontologico-esistenziale all'analisi fenomenologica della percezione. La protenzione è un'attesa puramente passiva che appartiene a ogni esperienza possibile, non solo a quella umana: ogni percezione è protesa all'imminente. Se l'esperienza fosse priva di legalità, sarebbe comunque una successione di scene percettive, e quindi la protenzione sarebbe vuota, ma non assente. Nessuna coscienza o paura della morte può eliminarla. Del resto, il soggetto attende sempre una qualunque prosecuzione dell'esperienza e pensa che il mondo esisterà dopo la sua morte. Un «dopo», cioè una rappresentazione di come il mondo sarebbe per un possibile soggetto che lo esperisce, è ineludibile. In «ciò che è per principio inespugnabile, che non è “rappresentabile” attraverso un'analogizzazione mediante variazione intenzionale dell'esperienza originaria», rientrano appunto «i contrasti tra vita (vita desta) e morte (cioè sonno e deliquio, incoscienza ipoteticamente priva di sogni) – contrasti che non sono veri contrasti, poiché questo concetto appartiene alla sfera dell'esperienza possibile»¹⁰.

Inoltre, parlare – come Held fa riprendendo Heidegger – della «presenza» (*Anwesen*) come di una «donazione» (*Gabe*), il cui «“porgere” [...] ha bisogno dell'uomo come destinatario» (pastore dell'essere?), ma che «non ci “raggiunge” grazie alla nostra partecipazione» (p. 115) significa secondo me usare un linguaggio teologico-antropologico che – qualunque cosa si voglia esprimere con esso – è incompatibile con l'analisi fenomenologica. Leggere

che nell'«abitudine» sperimentiamo l'«esser-stato» come «un'eredità che rimane viva nell'operare umano» e che l'abitudine che «noi uomini [...] portiamo [...] sempre alle nostre spalle» si costituisce solo a partire dal «futuro, il quale si rivela nella forma di possibilità di agire dell'uomo» (pp. 114-6; corsivi miei) suscita in me una domanda: e gli animali? non hanno forse abitudini, pur non essendo destinatari di alcuna donazione? A mio parere un'analisi che voglia rendere conto della specificità dell'abitudine umana deve partire da ciò che questa ha in comune con quella animale e fare a meno di tale linguaggio.

V. Credo che Marta Donzelli sopravvaluti il contributo della soggettività alla costituzione dell'esperienza sensibile e sottovaluti correlativamente il ruolo che vi svolgono i contenuti.

1) L'analisi della cosa materiale svolta in *Idee II* non appartiene alla «filosofia della natura» (Donzelli, p. 90) quale è stata concepita da Schelling e Hegel fino a Merleau-Ponty, bensì alla «dottrina dell'esperienza», che è il presupposto della «dottrina della conoscenza» o «dottrina della scienza», e quindi di ogni filosofia della natura. Si tratta infatti di indagare la costituzione degli oggetti sensibili così come essa si compie prima dell'attività intellettuale, non di interpretare speculativamente la natura (prescientifica o meno). Tale indagine sottosta alla «limitazione dell'estetica trascendentale», che consiste nel prendere in considerazione solo la sfera dell'intuizione e della percezione sensibili, ossia ciò che è dato «senza il nostro intervento», escludendo la sfera del pensiero, cioè l'attività intellettuale e i suoi prodotti (*Hua XI*, pp. 242, 295; *Hua IX*, pp. 56 ss.). Il fatto che l'attività pratica e teoretica modifica la nostra esperienza, per cui ciò che è dato immediatamente ha sempre in sé i «sedimenti di precedenti attività spirituali», non rende affatto problematica la nozione di un mondo dell'esperienza «privo dei sedimenti di senso del pensiero precedente» (*Hua IX*, p. 56): c'è «un contrasto ostensibile in ogni momento tra ciò che si dà come percepito in modo immediato, come esperito passivamente» e «il pensiero (*Denken*) esercitato su di esso e i concetti (*Gedanken*) che vi si formano su queste cose, concetti che in seguito possono naturalmente aderire a esse e, nell'esperienza successiva, darsi come appartenenti al sé esperito» (ivi, p. 57).

Donzelli dice che la «percezione [...] assume, nella prospettiva fenomenologica, un carattere attivo e non puramente ricettivo», poiché «può attivarsi solo sullo sfondo di un contesto che ci

permette di avere delle aspettative in base alle nostre esperienze precedenti», e definisce la percezione come «un atto interpretativo», richiamandosi a un passo di *RL I* (p. 95). Secondo me le cose stanno in modo opposto. Anzitutto, condizione di possibilità del fatto che la coscienza abbia aspettative in base alle esperienze precedenti è che queste abbiano uno stile o regolarità intrinseci. Di qui il significato trascendentale di identità e causalità. In secondo luogo, Husserl definisce «più fondamentale di tutte» la distinzione tra «oggettualità [...] che sono esperibili solo in virtù del fatto che l'io le ha create attivamente nei suoi atti egologici tematici» e oggetti «che nell'esperienza sono pre-dati passivamente al soggetto esperiente e che sono esperibili solo mediante pre-datità» (*Hua XI*, p. 291). Gli oggetti percettivi appartengono a quest'ultimo tipo: la percezione non ha affatto «un carattere attivo». Infatti, gli animali identificano e distinguono oggetti sensibili, soggetti psichici, colori pur non avendo i concetti di cosa materiale, soggetto psichico, colore, rosso, verde ecc. Infine, la teoria della percezione come interpretazione di vissuti contraddice la critica della teoria delle immagini¹¹, oltre che l'analisi fenomenologica della percezione¹².

2) Per Husserl l'atteggiamento naturalistico, in cui il mondo contiene mere cose, non è affatto «naturale», come ritiene Donzelli (p. 92), bensì derivato rispetto a quello personalistico, in cui il mondo contiene oggetti dotati di significato pratico (*Hua IV*, § 49 e). Introducendo il concetto di atteggiamento naturale, Husserl dice che il mondo circostante:

«mi è dinanzi non soltanto come un mero 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 assiologici: 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 assiologici e pratici appartengono costitutivamente agli oggetti «alla mano» come tali, che io presti o non presti attenzione a essi e agli altri oggetti» (*Hua III*, p. 58).

Gli oggetti culturali si differenziano da quelli naturali per il loro carattere intrinsecamente intersoggettivo, cioè per il fatto che sono sorti dall'attività soggettiva e si riferiscono a una comunità personale. «Il riferimento al soggetto appartiene al loro stesso contenuto essenzialmente proprio, col quale sono di volta in volta intesi ed esperiti. Una cosa fisica o un uomo sono sì, come ogni

oggetto, in generale, riferibili a una soggettività, in quanto esperibili o conoscibili da essa, ma una cosa non racchiude nel suo stesso contenuto di esperienza, nel suo stesso senso oggettuale, nulla di una soggettività a essa riferita» (*Hua IX*, p. 118). Mentre le «determinazioni culturali del mondo dell'esperienza [...] sorgono dall'intersoggettività», e quindi l'oggetto culturale «è presente solo a causa dell'intersoggettività», la relatività soggettiva dell'oggetto naturale è una relatività alla corporeità e quindi, benché la costituzione psicofisica possa variare da soggetto a soggetto e presentare anomalie, «è la stessa per ogni soggetto» (*Hua XV*, p. 48). La «dipendenza psicofisica delle apparizioni percettive dal corpo» e il «fatto che ad alcune modificazioni reali del corpo, che spezzano la sua normalità [...], si collegano anomalie psichiche» non comportano alcuna relativizzazione delle apparizioni e delle cose che appaiono:

«certe apparizioni non sono ortologiche in quanto sono psicofisicamente riferite a una certa organizzazione del corpo detta normale, come se il primato della correttezza di una percezione avesse un fondamento di correttezza nel fatto che è psicofisicamente condizionata da certi processi reali nel corpo reale di una certa organizzazione, detta normale. Bensì un mondo come realtà reale (reale Wirklichkeit) si costituisce nello spazio e nel tempo in modo che i sistemi delle apparizioni ortologiche si coordinano alla corporeità co-costitutiva in una certa regolamentazione, quella psicofisica, e precisamente si coordinano in una condizionalità regolamentata a rapporti causali corporeo-extracosali, dove una certa organizzazione tipica reale del corpo è presupposta; e inoltre in modo che modificazioni reali di questa organizzazione, e quindi della causalità che produce la condizionalità comportano altre apparizioni e altre conseguenze nella sfera della soggettività. Le relazioni psicofisiche non danno quindi alcuna occasione [...] per relativizzare in qualche modo gnoseologicamente le apparizioni, per equiparare le apparizioni normali e anomale (ortologiche e anortologiche) e dire ad esempio: le determinatezze delle cose reali che si presentano sensibilmente non spettano a esse» (*Hua XIII*, pp. 368-9).

Sottrarre l'oggetto sensibile alla relatività che gli è essenziale significa commettere «l'errore più funesto della storia della filosofia» e¹³ proprio perché tale relatività vale per ogni possibile soggetto, e quindi non è una relatività antropologica, come sembra pensare Donzelli quando dice: «A livello dell'esperienza sensibile la configurazione delle cose materiali dipende in primo luogo dalla mia configurazione» (p. 95). Husserl esclude la possibilità di una datità diversa a un soggetto fatto diversamente, Dio compreso.

3) La «possibilità di una descrizione scientifica della realtà materiale» ha una condizione fondamentale che Donzelli (p. 93) dimentica: che l'esperienza sensibile abbia una struttura oggettiva,

presupposto del fatto che la soggettività possa cogliere tale struttura nei suoi atti dossici. La logica e la matematica non sarebbero applicabili all'esperienza se non ci fossero oggetti stabili, e quindi un'identità delle cose: il collegare e il contare presuppongono che ciò che viene contato o collegato sia identificabile come il medesimo, ovvero non si polverizzi e rimanga uno, e quindi la realtà di enti e di un mondo¹⁴.

* I riferimenti alle opere di Husserl (le cui traduzioni italiane sono state spesso seguite) sono tratti dall'*Husserliana* (*Hua*), da *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1972 (EU) e da *Allgemeine Erkenntnistheorie*, Dordrecht 2001 (AE). *RL I, II ...VI* indicano le singole ricerche pubblicate in *Hua XIX*.

[1] Per un'esposizione più precisa dei due motivi dell'idealismo husserliano e del loro conflitto, cfr. V. De Palma, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Macerata 2001, capp. III e IV.

[2] Nella prima edizione delle Ricerche logiche Husserl prende in seria considerazione la possibilità che il fenomenismo abbia ragione, cioè che ogni discorso su cose ed eventi fisici abbia il suo fondamento oggettivo nelle correlazioni tra i vissuti psichici (*Hua XIX*, p. 371).

[3] H. Philipse, *Transcendental Idealism*, in *The Cambridge Companion to Husserl*, ed. by B. Smith and D. W. Smith, 1995, p. 278. Philipse nota che l'idealismo di Husserl è una conseguenza della teoria della percezione delle *Ricerche logiche* – sulla base della quale l'oggetto sensibile è il prodotto dell'interpretazione di sensazioni immanenti, e quindi il mondo empirico dipende ontologicamente dalla coscienza in quanto sua proiezione – e non sorge affatto con la svolta trascendentale, che consiste solo nell'eliminazione della contraddizione insita nella concezione della fenomenologia elaborata in quell'opera, dove l'ontologia idealistica implicata dalla concezione della costituzione sensibile convive con l'ipotesi naturalistica che gli oggetti fisici siano causa dei fenomeni psichici.

[4] Nella *Filosofia dell'aritmetica* Husserl fa proprie due tesi di Brentano: la concezione dell'origine delle categorie formali dalla «riflessione» (*Hua XII*, pp. 20, 45, 58, 69-70, 74, 77, 85) e il richiamo al carattere «decisivo» dell'«esperienza interna» (ivi, pp. 42, 59, 66). A partire dalle *Ricerche logiche* egli rifiuterà la prima (*RL VI*, § 44; *Hua III*, § 108), ma resterà fedele alla seconda, e quindi all'idea che il materiale originario della conoscenza sia costituito da vissuti amorfi e immanenti alla coscienza, che sono afferrabili mediante la percezione interna.

[5] Cfr. V. De Palma, *La ripresa brentaniana della teoria aristotelica delle categorie e il suo influsso su Husserl*, in *Isonomia*. Rivista dell'Istituto di Filosofia. Università degli Studi di Urbino (www.uniurb/Filosofia/isonomia/index.htm), pp. 16-21.

[6] Cfr. T.W. Adorno, *Terminologia filosofica*, Torino 1975, vol. I, pp. 272 ss.; E. Bloch, *Soggetto-oggetto*, Bologna 1975, pp. 495 ss. Husserl stesso si chiede «come vada compresa la conoscenza se gli oggetti non si riducono a peculiarità o nessi della coscienza stessa, o come, se lo fanno, la conoscenza non debba essere mera illusione» (*Hua XXXVI*, p. 26).

[7] Ms. D 13 II/200b, cit. in V. De Palma, op. cit., p. 229 n. 49.

[8] Cfr. V. De Palma, op. cit., pp. 225 ss.

[9] Cfr. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, pp. 173 ss., 216 ss.

[10] Ms. A VII 17/14b.

[11] «È un grave errore stabilire una differenza reale tra gli oggetti "meramente immanenti" o "intenzionali" da un lato e gli oggetti "effettivi" e "trascendenti" che eventualmente corrispondono a essi: si interpreterà allora questa differenza come una differenza tra un'immagine e un segno realmente sussistente nella coscienza e la cosa designata o riprodotta in immagine. [...] l'oggetto intenzionale della rappresentazione è lo stesso oggetto reale che le è eventualmente dato come esterno ed è assurdo distinguere tra l'uno e l'altro» (*Hua XIX*, pp. 438-9).

[12] «È rischioso parlare a questo proposito di rappresentanti e di un rappresentato, o di una interpretazione dei dati sensoriali, di una funzione interpretativa che li oltrepassi e che si espliciti proprio attraverso questo "interpretare". L'adombrarsi, il presentarsi in dati sensoriali, è qualcosa di completamente diverso dall'interpretare segnico» (*Hua XI*, p. 17; cfr. *Hua IX*, p. 160).

[13] Ms. B I 13/23 ss., cit. in V. De Palma, op. cit., p. 194 n. 11.

[14] Mss. B IV 1/98b e A VII 20/43a, citt. in V. De Palma, op. cit., pp. 230-1 nn. 53-4.

Filosofia.it – Settembre 2004

L'articolo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line internazionale registrata; codice ISSN 1722 -9782. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it.
Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.