



## Esperienza e intenzionalità nella fenomenologia di Husserl

### Experience and intentionality in Husserl's phenomenology

Carmine Di Martino

Università degli Studi di Milano  
Italia

#### Riassunto

L'articolo dimostra che la fenomenologia è una filosofia dell'esperienza e che nel risalimento all'esperienza risiede la specificità dell'atteggiamento fenomenologico. L'esperienza è per Husserl il manifestarsi stesso delle cose, il loro darsi nell'evidenza, luogo ultimo di ogni datità e legittimazione, il "primum reale". Mette in luce le affinità e le profonde divergenze tra la necessità di ritornare all'esperienza come fondazione originaria della conoscenza, proposta sia dalla fenomenologia e che dall'empirismo moderno di Locke, Berkeley e Hume: quella riesce a superare gli errori ed i controsensi di questo. Per cogliere l'operare dell'esperienza, secondo Husserl, bisogna avvalersi di un metodo adeguato, quello dell'"epoché" e della "riduzione" fenomenologica, chiave di accesso alla fenomenologia trascendentale. L'esempio di analisi fenomenologica del mondo percettivo (inteso come uno "strato" dell'intero mondo dell'esperienza) mostra che cosa significhi per Husserl disporsi sul terreno dell'immanenza, cioè dell'esperienza "pura", fenomenologicamente considerata, per rendere ragione della "costituzione" di tutto l'essente.

**Parole chiave:** fenomenologia; esperienza; Edmund Husserl.

#### Abstract

Phenomenology is a philosophy of experience and its specificity can be found in the process of returning to experience. For Husserl, experience is the manifestation of things themselves, their occurrence in evidence, the place of all given beings and of all legitimation, the "primum real". It evidentiates the affinities and divergencies between phenomenology and modern empirism regarding the need to return to experience as the original foundation of knowledge; it points that phenomenology can overcome mistakes and contradictions of empirism. According to Husserl, in order to apprehend experience in act, it is necessary to have an adequate method: the "epoché" and phenomenological reduction are the keys to unravel transcendental phenomenology. The example of phenomenological analysis of the perceptive world (a layer of the world of experience) evidentiates what it means to enter the terrain of imanence, or "pure" experience taken phenomenologically, to give reason to the constitution of every being.

**Keywords:** phenomenology; experience; Edmund Husserl

La fenomenologia è, da parte a parte e a dispetto di una vulgata contraria, una filosofia dell'esperienza. È una filosofia "che si fonda sull'esperienza e che rimane nell'esperienza, in contrapposizione alle filosofie nelle quali si parla solo di forme e funzioni di conoscenza, delle loro condizioni, di conoscenze o principi ontologici non esperibili" (Brand, 1970, p.57). Tutto l'itinerario husserliano è caratterizzato dall'esigenza imperiosa



di partire dall'esperienza e di farvi costantemente ritorno. Ciò appartiene alla mossa inaugurale stessa della ricerca di Husserl, ai cromosomi del suo atteggiamento filosofico, se consideriamo che il tentativo di *Filosofia dell'aritmetica* è, sinteticamente, quello di rendere conto dell'origine del concetto di numero a partire dall'atto del contare. Sono già qui all'opera un'istanza di radicamento nell'esperienza e un criterio metodico di chiarificazione genetico-intuitiva che resisteranno alla successiva e severa decostruzione (condotta con acribia da Husserl stesso nelle *Ricerche logiche*) dell'eredità psicologista che quell'esordio ospitava: essi si promettono, intatti, alle future e più mature elaborazioni di una genealogia della logica delle opere tarde. In questo debutto, che si spende alla ricerca di una giustificazione intuitiva del concetto di numero, si delinea definitivamente uno stile di pensiero destinato ad imporsi, in cui "chiarificazione filosofica" equivale a "regressione" al piano dell'esperienza, quale luogo originario di tutte le formazioni intellettuali e di tutte le validità in genere.

Se con un balzo ci riferiamo all'ultimo testo di Husserl, *La crisi delle scienze europee*, ritroviamo in esso, in un'altra forma, la medesima urgenza: quella di una riconduzione dell'universo delle teorie e delle obbiettività ideali delle scienze all'esperienza del mondo-della-vita in cui esse necessariamente si radicano. L'intento è anche qui di operare una regressione al terreno delle evidenze intuitive e di mostrare attraverso quali processi idealizzanti-estrattivi il mondo obbiettivo della scienza si sia venuto costruendo "sopra" quello originario dell'esperienza pre-scientifica. In questa riconduzione alla sfera soggettivo-relativa del mondo-della-vita ne va della sensatezza stessa del progetto e del procedere scientifico, che è tanto gravido di risultati quanto accecato riguardo al loro statuto, vittima com'è della superstizione obbiettivistico-naturalistica dell'in-sé. Obliato il processo di idealizzazione e matematizzazione della natura, occultata la prassi intersoggettiva che ha consentito di mettere capo alle sue oggettualità, il mondo "idealizzato e matematico" scoperto dalla scienza si propone come il "vero essere", di contro alla realtà solo "apparente" del mondo dell'esperienza pre-scientifica. Lo scienziato naturalista

non si rende conto che il costante fondamento del suo lavoro concettuale, che nonostante tutto è soggettivo, è il suo mondo circostante della vita, che egli presuppone costantemente il mondo-della-vita in quanto terreno, in quanto campo di lavoro, e che soltanto su di esso hanno un senso i metodi di pensiero, i suoi problemi. Chi sottopone alla critica, chi cerca di chiarire quella poderosa compagine metodica che dal mondo circostante intuitivo porta alle idealizzazioni della matematica e che lo interpreta come un essere obbiettivo? (Husserl, 1961, p. 354).

Questo è il controsenso del naturalismo: la natura "prodotta", ottenuta mediante un complesso di operazioni determinate e apparsa storicamente una prima volta, finisce per circoscrivere la natura "esperita" da cui è sorta per ritaglio ed erigersi a natura assoluta, sganciata cioè da quelle operazioni che ne hanno accompagnato e consentito l'apparizione. Husserl mette a nudo questo paradosso e cerca di rimettere sui piedi quello che era stato rovesciato a testa in giù.

Quella husserliana non è una operazione di retroguardia, vagamente conciliatoria, che mira a recuperare una qualche legittimità a quel mondo intuitivo-soggettivo che lo scienziato assegna senza indugi alla sfera della psicologia. Ponendo il problema del risalimento al mondo-della-vita, la fenomenologia, senza in alcun modo mettere in discussione la scienza, intende piuttosto liberarla dalle superstizioni che ne minacciano intimamente la "razionalità", oltre che la sensatezza in rapporto all'umana esistenza. Non è una impresa di poco conto, dal momento che il senso dell'obbiettività scientifica "è diventato per noi tanto ovvio, che ci costa fatica persino renderci conto che esso è il prodotto di uno sviluppo e che occorre indagarne i motivi originari e l'evidenza originaria" (Husserl, 1961, p. 373). È alla filosofia che peculiarmente compete questa indagine. Occorre dunque tornare all'origine, vale a dire, di nuovo, all'esperienza. "Si tratta cioè di



risalire a quel fondamento di senso che è costantemente co-fungente nella scienza, al mondo che ci è dato così come ci è dato nell'esperienza reale, al "mondo della sensibilità". Nella vicenda della storia, questo mondo si presenta in molti stili particolari, ma rimane invariabile nella sua invariabile struttura generale" (Husserl, 1961, p.376).

Senza entrare in ulteriori dettagli, ci importa qui sottolineare che, in questo risalimento all'esperienza, che intende orientare lo sguardo alle evidenze e insorgenze di senso primarie, risiede la cifra dell'atteggiamento fenomenologico, di un gesto di pensiero che doveva riscuotere un vasto, seppure spesso generico, interesse da parte di tanti discepoli: "Non ci possono bastare i significati ravvivati da intuizioni lontane e confuse, da intuizioni indirette – quando sono almeno intuizioni. Noi vogliamo tornare alle cose stesse" (Husserl, 1968, p. 271). L'esperienza è per Husserl il manifestarsi stesso delle cose, il loro darsi nell'evidenza; essa è il luogo ultimo di ogni datità e legittimazione, il "primum reale". In questo senso egli dice in *Idee I*, parlando della propria prospettiva: "noi siamo i veri positivisti", che significa: noi ci atteniamo all'esperienza con rigore e non ci appelliamo ad altra fonte che all'esperienza. È ciò che viene consacrato nel principio di tutti i principi. "Ma basta con le teorie assurde. Nessuna teoria concepibile può indurci in errore se ci atteniamo al *principio di tutti i principi: cioè che ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nel intuizione [Intuition]* (per così dire in carne e ossa) *è da assumere come esso di dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà*" (Husserl, 2002, p. 52).

Oltre l'esperienza non vi è altra fonte di legittimazione. Ogni "realtà", nel senso più lato, tale da includere anche le oggettualità "irreali" (ideali), si offre e può offrirsi, si costituisce e può costituirsi, vale a dire si rivela e può rivelarsi nel suo senso solo in una esperienza. Tutto ciò che si manifesta è relativo o interno ad una esperienza. "Esperienza è l'operazione in cui per me, l'esperiente, l'essere esperito "è là", e nel modo in cui esso è là" (Husserl, 1966, p. 288). Il che non significa affatto sciogliere la "trascendenza" delle cose nell'acido di una malintesa dipendenza dalla soggettività, ma, al contrario, reperire la fonte di legittimazione razionale di questa stessa trascendenza. "È ancora pur sempre l'esperienza che dice: questa cosa, questo mondo, per me, per il mio proprio essere, è del tutto trascendente. È mondo "oggettivo", e come tale è anche esperibile ed esperito da altri" (Husserl, 1966, p. 289). Nell'esperienza è proprio questo "mondo del tutto trascendente" che si costituisce, si offre, nel suo senso di "mondo trascendente", e non una sua parvenza. Se si tratti di essere o di parvenza, di realtà o illusione, è sempre in una esperienza reale e possibile che si rende evidente. Anche il senso dell'"inesperibile" o dell'"inconoscibile", al quale eventualmente ci appellassimo, dovrebbe trovare la propria fondazione originaria in una esperienza (1). Ora, "questo fatto così ovvio, tanto importante eppure tanto misconosciuto, deve assumere una parte centrale in tutte le prese di coscienza fondate di principio: il fatto cioè che qualcosa come un oggetto (per esempio anche un oggetto fisico) *attinge il senso ontico* che gli è proprio (per il quale poi esso – in tutti i modi possibili di coscienza – significa ciò che significa) *soltanto a partire dai processi vissuti dell'esperienza*" (Husserl, 1966, p. 204). Com'è perfettamente ovvio ed evidente, l'esperienza implica un riferimento necessario e costitutivo alla soggettività esperiente. L'esperienza è infatti sempre *mia*, tua, nostra (ma al riguardo dovremo interrogarci più avanti).

L'ingiunzione a ritornare all'esperienza come fondazione originaria di ogni conoscenza sembra avere una certa affinità o assonanza con il gesto dell'empirismo moderno e con la sua congenita inclinazione a ridurre l'esse al *percipi* (il germe insito in ogni empirismo è quello dello scetticismo e "l'essenza di ogni scetticismo è il soggettivismo" (Husserl, 1989, p. 74)). L'accostamento non deve stupirci. È manifesto, del resto, il profondo interesse di Husserl per l'empirismo, che si documenta e si motiva in ben note analisi. Nella riflessione filosofica di Locke, Berkeley e Hume egli rintraccia proprio l'inizio – nascosto in oscurità ed errori, controsensi e assurdità – di quella impostazione di ricerca che caratterizza la fenomenologia trascendentale, per la quale di ogni realtà si deve poter rendere conto nell'esperienza. La legittimità permanente dell'empirismo moderno, al di là di tutte le premesse e conseguenze inaccettabili, della deriva scettica che gli appartiene, consiste nel tentativo di ricondurre "ogni conoscenza alle sue fonti intuitive originarie



nella coscienza, nell'esperienza interna, chiarificandola sulla loro base" (Husserl, 1989, p.160). Sebbene questo riferimento alla coscienza e all'esperienza interna soffra di palesi fraintendimenti psicologista-naturalistici legati a doppio filo all'eredità cartesiana, con l'empirismo e segnatamente con Locke si compie il passo decisivo che conduce dal *cogito* cartesiano a una "scienza" del *cogito*, vale a dire a una indagine sistematica ed eidetico-descrittiva di quel campo o terreno d'esperienza a partire dal quale il mondo si costituisce nei suoi sensi e nelle sue validità.

Ciò che vi è qui di realmente grande, quell'aspetto che non solo di fatto fa epoca, ma che ha un significato permanente, è la prima comparsa di un metodo intuizionistico, del principio già ricordato dell'evidenza, del ritorno alle fonti originarie dell'intuizione a partire dalle quali ogni conoscenza deve essere sistematicamente chiarita. A questo proposito è decisiva l'idea che sotto il titolo dell'*ego cogito* vi sia un campo in sé concluso di tutte le fonti originarie, il campo delle datità assolute e delle evidenze immediate, che deve diventare il campo originario di ogni studio (Husserl, 1989, p.161).

La questione e l'istanza metodica dell'empirismo vanno riconosciute e sospinte verso il loro inveramento. Una critica radicale dell'empirismo dell'esperienza interna – quella che Husserl si prefigge di compiere – deve perciò, oltre a smascherarne le costruzioni surrettizie, appropriarsi di ciò che esso effettivamente vede, vale a dire sgomberare definitivamente il campo "dai pregiudizi oggettivistici che ci rendono ciechi nei confronti dell'aspetto specificamente trascendentale, della soggettività pura e del vivere e dell'operare che si realizza sotto il titolo della coscienza pura, in cui qualsiasi possibile oggettività si appropria del senso e dell'essere per un possibile io" (Husserl, 1989, p.162). Husserl intende in altri termini difendere l'empirismo da se stesso, liberando in esso il nucleo di quell' "empirismo vero e autentico" che in definitiva si chiama "fenomenologia" e che comporta il superamento della scepri empiristica come di ogni altra scepri. Sarebbe assai difficile comprendere l'itinerario filosofico husserliano senza tenere conto di questo obbiettivo sempre presente: un superamento dello scetticismo – nemico giurato della possibilità della conoscenza – che sappia al tempo stesso portare a completa chiarezza e ad effettivo compimento "l'impulso trascendentale" (Husserl, 1989) che si trova in esso celato. Lo scetticismo richiama, pur nella forma negatrice che le è congenere, l'incompiutezza del razionalismo antico e moderno:

Finché non viene indagata la soggettività conoscitiva che deve essere intesa come correlato essenziale di tutte le scienze e di tutte le conoscenze reali e possibili, finché non viene fondata una scienza generale e pura di qualsiasi coscienza conoscitiva possibile, in cui ogni esser vero appare come risultato di un *operare soggettivo*, nessuna scienza, per quanto sia per altri aspetti razionale, è razionale in ogni senso, in senso completo (Husserl, 1989, p. 73).

Qui, nell'omissione di tale indagine, risiede la debolezza del razionalismo, il suo *deficit* di razionalità. All'empirismo fa tuttavia difetto – tra le altre cose – una concezione adeguata dell'esperienza. Ciò dipende da un fraintendimento determinato, di cui, secondo Husserl, fu vittima per primo Descartes, e con lui tutta la tradizione moderna (empiristica in specie). Se nelle sue due prime *Meditazioni* avviene indubbiamente, attraverso l'*epoché*, la grande scoperta del *cogito*, "della soggettività trascendentalmente pura, in sé assolutamente chiusa, che può sempre prender coscienza di se stessa, in una indubitabilità assoluta" (Husserl, 1989, p. 79) –, egli non è tuttavia riuscito ad appropriarsi della portata effettiva di tale scoperta, mancando il senso genuino della problematica trascendentale. Descartes non pensa nemmeno lontanamente all'*ego cogito* come a una sfera di esperienza a partire da cui *tutte* le oggettualità e *tutte* le conoscenze



svelano il loro senso proprio. Egli rimane "impigliato nel pregiudizio obbiettivistico" (Husserl, 1989, p. 88) e finisce per intendere il *cogito* come una *res*, "un frammento del mondo oggettivo, l'unico dato in modo immediato e in una indubitabilità assoluta" (Husserl, 1989, p. 88), a partire dal quale si può assicurarsi del resto del mondo. Ma in questo modo la grande novità delle *Meditazioni* viene del tutto fraintesa, divenendo oltretutto foriera delle assurdità psicologistiche e naturalistiche che attraversano l'età moderna fino a raggiungere la nostra. Nell'impostazione di Descartes si frangono dunque una *cosa pensante*, un "dentro", una mente, di cui dobbiamo essere certi, e una *cosa estesa*, un "fuori", un mondo di corpi, di cui dobbiamo dubitare, poiché i sensi ci possono sempre ingannare. Va da sé che, una volta stabilito il dualismo delle sostanze, il problema che innanzitutto si pone, se si vuole fondare una conoscenza "oggettiva", è quello del passaggio dall'ambito psicologico (in cui si trovano depositate le nostre immagini del mondo) a quello ontologico, dall'interno all'esterno, dai "vissuti soggettivi" alle "cose" che li trascendono, dalle *idee chiare e distinte* nella nostra mente alla realtà fuori di noi. Se io posso essere certo solo di me stesso e dei miei atti, dei miei vissuti soggettivi, chi mi autorizzerà a conferire alla credenza che questo mondo esista e alla scienza che noi conseguiamo di esso quel senso extra-soggettivo che esse necessariamente esigono? "Descartes si perde qui" (Husserl, 1989), quando pone il problema di questa dimostrazione e di questo "ponte", che assicuri il passaggio dall'interno della mente all'esterno del mondo, ricorrendo com'è noto all'esistenza di un Dio, il quale, per mantenersi fedele a se stesso, non può decidere di ingannarci. Proprio qui si mostra all'opera il fraintendimento denunciato da Husserl, che si trasferisce da Descartes all'empirismo. Solo quando si è interpretato, nell'atteggiamento obbiettivistico del naturalista e dello psicologo, l'*ego cogito* come una "cosa pensante" o come "io psichico", perciò come un frammento del mondo, si può porre il problema del "ponte". In quanto pensa il *cogito* sul modello della *res*, Descartes non si avvede che rispetto all'*ego* e alla vita egologica dischiusi dall'*epoché* (e subito ricoperti) non ha alcun senso parlare di un "fuori" (così come non ha senso parlare di un "dentro", di uno spazio chiuso, a proposito del *cogito*), poiché "tutto ciò che è mondano e quindi anche l'essere psichico proprio, l'io in senso usuale, attinge il proprio senso appunto alle *funzioni dell'ego*" (Husserl, 1961). Descartes "non comprende come tutte le distinzioni tra l'io e il tu, tra l'interno e l'esterno si "costituiscano" soltanto nell'ego assoluto" (Husserl, 1961, p. 106). Naturalmente, in questa lettura è in azione la reinterpretazione husserliana del *cogito* cartesiano come soggettività trascendentale, ovvero come soglia di manifestatività o come principio di fenomenicità, il che implica una concezione intenzionale e non sostanzialistica del *cogito* stesso. In questa prospettiva, tutto ciò che mi è dato e vale per me svela il suo senso in quanto *cogitatum* delle mie *cogitationes*, in quanto correlato dei miei atti soggettivi. Ciò che Descartes avrebbe dovuto vedere, per non tradire il senso della sua stessa scoperta, è che nell'evidenza del *cogito* è incluso qualcosa di estremamente articolato. "Sum cogitans: più concretamente questo enunciato evidente suona: *ego cogito - cogitata qua cogitata*. Ciò include tutte le *cogitationes*, sia le *cogitationes* particolari sia la loro sintesi fluente nell'unità universale di una *cogitatio*; il mondo in quanto *cogitatum*, e tutto ciò che io volta per volta gli attribuisco, ha in esse per me una validità d'essere" (Husserl, 1961, p. 106). A Descartes sono tuttavia estranee entrambe le cose, tanto la dimensione trascendentale del *cogito* quanto la sua - ad essa intimamente connessa - struttura intenzionale. Nella *Crisi* Husserl afferma che "l'intenzionalità, che costituisce l'essenza della vita egologica" è rimasta in Descartes allo stato latente ("*cogitatio*" sarebbe un altro nome dell'intenzionalità) e, nel corso del 1923/24, *Storia critica delle idee*, sottolinea che tutti gli enigmi e le difficoltà in cui egli si avvolse dipendevano dal fatto che "la coscienza non veniva per nulla studiata come *coscienza operante*" (Husserl, 1989, p. 83; corsivo nostro) in cui si realizzano strutturalmente un possesso e una conferma diretta di oggettualità e non di immagini. Emerge dunque il grande tema, vero punto archimedeo della fenomenologia, dell'intenzionalità. La cecità nei confronti dell'intenzionalità attraversa tutto l'empirismo moderno. La medesima denuncia viene infatti ribadita ed estesa negli stessi termini a Locke, il quale non vede "ciò che era già sfuggito a Descartes, impedendogli di pervenire



a una vera scienza trascendentale, e cioè che qui il compito reale è quello di compiere una indagine sistematica della coscienza come *coscienza di qualche cosa*" (Husserl, 1989, p. 91). La possibilità di intraprendere una scienza trascendentale – la possibilità in altri termini di "un empirismo vero e autentico" – è dunque essenzialmente legata a una *concezione intenzionale della coscienza e dell'esperienza*. Al contrario, a una nozione obbiettivistico-psicologista della soggettività fa riscontro una concezione internalistica dell'esperienza. Quest'ultima, cioè, ricondotta ad un fatto psicologico, si caratterizza come un complesso di eventi "interni", variamente interpretato come un processo di acquisizione di immagini e raffigurazioni (di "idee") del mondo esterno. Per l'empirismo, l'esperienza è ciò che accade in un "dentro" della soggettività, che cioè si consuma in uno spazio psichico chiuso in se stesso contrapposto al mondo: solo di essa noi possiamo avere una conoscenza adeguata. Tutta la teoria gnoseologica di Locke, che si sviluppa nell'ambito di questa psicologia obbiettivistica, lascia pertanto cadere il problema cartesiano della "trascendenza" delle validità psicologiche interne, di come esse possano fondare un essere extra-psichico. Egli "assume semplicemente l'ego come anima; e l'anima conosce le proprie situazioni interne, i propri atti e le proprie facoltà appunto nell'evidenza della propria esperienza del sé. Soltanto ciò che è rivelato dall'auto-esperienza interna, soltanto le nostre "idee" sono evidentemente date. Tutta la dimensione del mondo esterno viene esclusa" (Husserl, 1961, p. 112). È solo l'ambito della nostra esperienza interna, l'unico immediatamente evidente, a costituire il campo dell'indagine scientifico-psicologica che dovrà condurre alla chiarificazione filosofica di tutti i problemi della conoscenza. Il progetto e il procedimento metodico dell'empirismo lockiano sono con ciò dispiegati: un'indagine descrittivo-evolutiva puramente immanente dell'esperienza psichica, una sorta di storia naturale dell'anima, di quella "tavola di cera sulla quale i dati psichici vanno e vengono", che consenta di mostrare come si formano tutte le nostre rappresentazioni, le quali ci permettono certo di trarre conclusioni sul mondo trascendente, ma non di attingerne una conoscenza fondata. Di qui l'"agnosticismo" lockiano nei confronti delle possibilità della scienza.

Questo empirismo è, ad un tempo e in un certo senso, vicino alla fenomenologia e lontanissimo da essa. È vicino nel progetto di una analisi puramente immanente dell'esperienza interna mediante la quale interrogare trascendentalmente tutte le nostre conoscenze; è incommensurabilmente distante in quanto intende, sulla base di una naturalizzazione (assunta come ovvia) della coscienza, l'esperienza interna come una esperienza psichico-naturale, "come esperienza di sé nel senso naturale oggettivo di una componente dell'esperienza psicofisica" (Husserl, 1989, p. 137), senza nessuna consapevolezza della distinzione tra "esperienza di sé psicologica" ed "esperienza trascendentale" e, cosa ancora più determinante, senza nessuna consapevolezza della essenza intenzionale della coscienza. Locke è cieco di fronte a questa distinzione ed è cieco nei confronti dell'intenzionalità. "La psiche è un reale chiuso in sé come il corpo" (Husserl, 1961, p. 113). Egli si rivela dunque del tutto incapace "di vedere la coscienza nella sua proprietà essenziale e di sottoporla come tale all'analisi puramente intuitiva, all'analisi delle possibili forme di coscienza e delle sue sintesi, implicazioni e modificazioni che sono regolate da leggi essenziali" (Husserl, 1989, p. 137). L'immenso territorio di indagine che la scoperta dell'intenzionalità dischiude rimane così totalmente precluso alla sua vista.

Locke (e con lui la psicologia successiva) resta cieco rispetto a questa dimensione fondamentale dell'intenzionalità, che costituisce l'*abc* della intera vita psichica, proprio a causa della ingenua naturalizzazione della coscienza e del conseguente "sensualismo dei dati psichici" (i quali si troverebbero, in analogia ai dati fisici, impressi su un foglio bianco, inizialmente non scritto). Ma è difficile persino comprendere, trascurando l'intenzionalità, in che modo una psicologia come scienza autentica possa prendere avvio. Naturalmente, osserva Husserl, anche nell'analisi lockiana si parla di continuo di elementi costitutivi intenzionali. Come è inevitabile, "Locke si esprime in termini come: percezione, rappresentazione "di" cose, fede "in qualche cosa", volontà di "qualcosa" e simili. Ma egli non considera il fatto che nelle percezioni, *nei "vissuti" di coscienza è sempre presente, come tale*, ciò di cui essi sono coscienza, il fatto che la percezione è *in se stessa*



percezione di qualche cosa, di "questo albero" (Husserl, 1961, p. 113). Qui è il punto. Aprirsi a questo carattere fondamentale della vita di coscienza che è l'intenzionalità significa riconoscere che ogni esperienza è esperienza *di* oggetti, *di* cose, cioè luogo di datità in originale e di manifestazione diretta delle "cose stesse", nella loro peculiare "realtà". Ciò che si dà nelle molteplici forme della nostra esperienza e nella specificità dei modi ad essa relativi – si tratti del percepire, del ricordare, dell'immaginare, e così via – non sono contenuti psichici, inscatolati in uno spazio psichico, ma le cose stesse. Prendiamo l'esperienza della percezione. "Non è forse assolutamente evidente – afferma Husserl – che, quando vedo, ad esempio un tavolo, una casa, un albero, non vedo qualcosa come dei complessi sensoriali o delle immagini interne di..., dei segni di un albero o di una casa, ma l'albero, la casa stessa?" (Husserl, 1989, p. 130). E se anche fossi vittima di un inganno o di una allucinazione, se la casa si rivelasse illusoria, sarebbe ancora in una esperienza percettiva che mi si imporrebbe la distinzione tra la casa allucinata e la casa reale. Per definire illusoria una percezione devo necessariamente prendere le mosse da un'altra percezione che è in contrasto con essa e la corregge o la depenna. Solo la percezione corregge la percezione. Perciò, "è evidente in ogni caso che, se la cosa è reale, la cosa reale stessa non è altro che la cosa percepita e che è fundamentalmente assurdo dire che il percepito stesso sarebbe soltanto una immagine o un segno di una cosa che è vera in sé, che non cadrebbe, in ciò che essa propriamente è, nella mia percezione" (Husserl, 1989, p. 131). Nel quadro di una concezione non intenzionale e quindi internalistica dell'esperienza è, al contrario, fin dall'inizio chiaro che ogni nostra esperienza è murata dentro i confini dello spazio psichico e non può pretendere di avere un significato obbiettivo. Privi di una comprensione dell'intenzionalità, Locke e i suoi discendenti sono costretti a duplicare, anzi a moltiplicare il mondo: da un lato vi sarebbe la realtà stessa, il presunto modello originario, dall'altra il sistema di immagini percettive che il soggetto ha di essa, i quali sono di principio inconfondibili, in quanto tale operazione richiederebbe la disponibilità del modello, cioè della realtà come è in sé indipendentemente dalla percezione.

L'empirismo di Locke diventa perciò "un idealismo paradossale" e si avvolge in una serie di assurdità. "Il fondamento di tutto ciò rimane il sensualismo e l'apparente ovvietà del fatto che l'unico indubitabile terreno di qualsiasi conoscenza è l'esperienza di sé e il regno dei dati immanenti. Su questa base Berkeley riduce le cose corporee che appaiono nell'esperienza naturale a complessi di questi stessi dati sensibili in cui le cose appaiono" (Husserl, 1961, p. 114). Il mondo esperito si risolve nei complessi sensoriali (visivi, tattili, acustici, ecc.) dati di volta in volta al soggetto conoscente. La realtà trascendente viene in questione solo come contenuto di esperienza, non come realtà in se stessa: la natura trascendente si riduce alla natura esperita, la quale consiste nei complessi di dati sensoriali immanenti unificati associativamente, e ogni legalità naturale si riduce a una legalità induttiva di questi complessi sensoriali. Dall'immanenza dell'esperienza – concepita in senso psicologico e sensualistico – non si può uscire: "da dati immanenti, io posso passare ad altri dati immanenti, ma non al trascendente, a ciò che non è percepibile" (Husserl, 1989, p. 166). Si giunge così alla nota tesi, *esse est percipi*. Berkeley finisce cioè per dissolvere il mondo in una finzione. Di nuovo, però, per Husserl non si può arrestarsi qui. Nel senso di questa massima si annuncia, infatti, per Husserl, benché compromesso alla radice dal sensismo naturalistico, "il primo tentativo sistematico di rendere teoreticamente intelligibile la costituzione del mondo reale (il mondo fisico con quello animale) nella soggettività conoscitiva" (Husserl, 1989, p.165). Bisogna quindi avere occhi per vedere che Berkeley cerca di fondare la prima teoria "costitutiva" immanente del mondo materiale, tenta cioè di determinare scientificamente, a partire dalle esperienze che si sviluppano nell'immanenza, e puramente a partire da esse, il senso del mondo esperito, sebbene egli, essendo, non meno di Locke, del tutto cieco nei confronti dell'intenzionalità, non possa accedere a una posizione adeguata di tale problema.

Chi si inoltra fino in fondo nella direzione tracciata da Berkeley è Hume, il quale "fonda uno psicologismo radicale di tipo sostanzialmente nuovo, che basa tutte le scienze sulla psicologia, che è tuttavia una psicologia puramente immanente e al tempo stesso



puramente sensistica" (Husserl, 1989, p. 170). Tutte le categorie scientifiche attraverso cui pensiamo un mondo obbiettivo e tutte le categorie del mondo pre-scientifico, così come l'identità dei corpi esterni e l'identità dei soggetti esperienti non costituiscono che finzioni psicologiche. L'intero mondo, con le sue oggettività non è, per Hume, che un insieme di formazioni apparenti, allestite nella soggettività psicologica secondo leggi immanenti. La scienza non può a sua volta che essere una auto-illusione della soggettività, che ha lo scopo di organizzare opportunamente tali finzioni in rapporto ai propri interessi vitali e obbiettivi pratici. È l'anima dunque che "produce" l'intero mondo, o meglio, la finzione o la rappresentazione interna dell'intero mondo. "Noi diciamo per esempio: "l'albero laggiù e distinguiamo dall'albero i suoi mutevoli modi di apparire. Ma nell'immanenza psichica nulla è presente se non questi "modi di apparizione". Si tratta di complessi di dati e poi ancora di altri complessi di dati, per quanto regolati, "collegati" l'un l'altro mediante l'associazione; è appunto questo collegamento che spiega la possibilità dell'illusione di esperire una identità" (Husserl, 1961, p.115). Hume si propone di chiarire l'origine di tale illusione esclusivamente a partire dall'immanenza psicologica, tramite le leggi dell'associazione (che presiede al collegamento tra le "idee") e dell'abitudine. "Il naturalismo della coscienza risolve la soggettività in atomi della coscienza, in elementi fattuali ultimi, sottoposti a leggi meramente fattuali di coesistenza e di successione. Questi atomi della coscienza sono le percezioni (...) e alle leggi naturali esterne corrispondono qui le leggi interne dell'associazione e dell'abitudine" (Husserl, 1989, p. 174). La conclusione, ben nota, è che tutte le realtà, tutto l'essere, quello dei corpi materiali e quello degli spiriti, si riduce a dati psichici, a cumuli di percezioni prive di un io.

Se da un lato Husserl denuncia, insieme alla "disonestà intellettuale" (Husserl, 1989) di Hume, il carattere assurdo e autocontraddittorio del suo finzionalismo, che come ogni scetticismo e irrazionalismo dissolve se stesso, dall'altro lato – come avviene nei confronti di tutto l'empirismo – egli intende liberarne, al fine di compierla, la "nascosta verità" (Husserl, 1961, p. 117), una verità che è impossibile non considerare. Ciò che si fa strada con Berkeley e Hume è un "modo completamente nuovo" di considerare tanto l'obbiettività delle scienze quanto l'obbiettività del mondo in generale. Grazie alla loro radicalizzazione della riconduzione cartesiana all'ego cogito, all'io conoscitivo nella sua immanenza, diviene per la prima volta possibile e necessario "rendersi conto del fatto – che queste scienze non avevano affatto considerato – che la vita di coscienza è una vita *operante (leistend)*, una vita che, bene o male, produce un senso d'essere; sia la vita sensibilmente intuitiva, sia, a maggior ragione, la vita scientifica" (Husserl, 1961, p. 118). Ciò mette profondamente in questione non solo "l'obbiettivismo matematizzante" delle scienze, ma l'obbiettivismo in generale, quello "che aveva dominato i millenni" (idem). L'apporto irrinunciabile dello scetticismo humeano consiste, per Husserl, nella liberazione dalla perdurante ingenuità dell'obbiettivismo, che risiede nel non accorgersi che il mondo, con tutti i suoi sensi e contenuti determinati, non è altro – e necessariamente – che una validità sorta nella soggettività esperiente. Questo è l'impulso trascendentale della scepisi di Hume, che diviene subito chiaro se trasformiamo la sua teoria e le sue affermazioni globali nel suo "problema": "L'enigma del mondo nel senso ultimo e più profondo, l'enigma di un mondo il cui essere è *essere in virtù di una operazione soggettiva*, e che lo è in una evidenza tale che non è possibile pensarne un'altra – questo, e nessun altro, è il *problema di Hume*" (Husserl, 1961, p. 124).

Qui, su un simile crinale, si colloca l'intento profondo, il progetto effettivo della fenomenologia, che assume fino in fondo la sfida contenuta in uno psicologismo sensistico controsenso, "nello sviluppo di un empirismo da parte a parte assurdo" (Husserl, 1989, p. 190), che rappresenta "l'assoluta bancarotta di *qualsiasi* conoscenza" (Husserl, 1989, p. 194). Husserl intende farsi carico e rispondere al "problema di Hume", che è in verità e soprattutto l'autentico "problema di Husserl". Solo comprendendo questo punto infiammato noi possiamo indovinare l'indole della fenomenologia, il suo particolare carisma teorico. Non sorprende, in tale luce, che Husserl affermi: "Appunto questo è l'aspetto per noi significativo dello scetticismo di Hume, di questo soggettivismo sensistico conseguente: nonostante il fatto che non vi sia qui nemmeno un principio che





possa essere ritenuto scientifico, tuttavia si tratta di una filosofia intuizionistica puramente immanente, e quindi di una forma anticipatoria dell'unica filosofica intuizionistica autentica, della fenomenologia" (Husserl, 1989, p. 195). La filosofia humeana precorre, in un certo senso, la fenomenologia, giacché il compito che quest'ultima si assegna è proprio quello di elaborare una autentica filosofia immanente, che sappia cioè rendere conto della trascendenza, della realtà "in sé" del mondo, di questo mondo già da sempre dato, a partire dall'esperienza, assumendo quindi l'istanza insita dietro le assurdità scettiche e non limitandosi a dimostrarne le distorsioni e i paradossi. La fenomenologia vuole legittimare il "realismo" (un realismo che non appartiene più però alla opposizione realismo/idealismo) e la possibilità della conoscenza. Ma, proprio in vista di tale compito, bisogna trasformare il "cattivo soggettivismo" dell'empirismo scettico in "quel soggettivismo che è postulato come necessario" (Husserl, 1989, p. 200). È ciò che il razionalismo moderno avrebbe dovuto fare e non ha fatto; paradossalmente, esso è rimasto cieco alla profondità del suo stesso tema: "La soggettività trascendentale della comunità totale di soggetti singoli, trascendentalmente associata attraverso una possibile comprensione reciproca, restò non vista, in una situazione di ingenua anonimità, e fu ben lontana dall'esser riconosciuta come il più radicale e il più importante di tutti i temi scientifici. Non si vide che essa è il correlato essenziale dell'universo delle oggettività che, considerate in modo esclusivamente "positivo", sono temi di ogni esperienza naturale. Ma dicendo "correlato essenziale" si vuol dire che l'oggettività senza la soggettività trascendentale è semplicemente impensabile" (Husserl, 1989, p. 197-8). Il razionalismo moderno non si è avveduto che senza una tematizzazione e una scienza della soggettività trascendentale o della soggettività pura non è possibile "nessuna filosofia, e neppure una scienza della natura e dello spirito, una metafisica" (Husserl, 1989, p. 198). Ma bisogna intendersi sul senso della soggettività pura o trascendentale e sulla possibilità di una scienza ad essa relativa. Per cogliere la soggettività pura occorre smarcarsi dal terreno dell'atteggiamento obbiettivistico e naturale (lasciamo per ora in sospenso che cosa questo implichi dal punto di vista del metodo). "L'essere come coscienza e come ciò che è cosciente nella coscienza [è] qualcosa di *toto coelo* diverso rispetto a ciò che si presenta come cosa reale nella considerazione naturale e obbiettiva del mondo" (Husserl, 1989, p. 177). L'intera analisi filosofica dell'età moderna ha fallito su questo punto, cosalizzando la coscienza sulla scorta di Cartesio e falsando in senso psicologico la soggettività e il trascendentalismo. Anche Kant – che pure compie effettivi passi in direzione della soggettività trascendentale – rimane legato, secondo Husserl, alla psicologia naturalistica e a una concezione dell'anima "come una componente dell'uomo psico-fisico nel tempo della natura" (Husserl, 1961, p. 144). Se tentiamo di risalire al senso intuitivo delle parole che egli usa per dire che cosa sia la soggettività trascendentale, ci troviamo "nella sfera umana personale, nella sfera psichica, psicologica" (Husserl, 1961, p. 143). Ma la soggettività trascendentale non può essere né la soggettività psicologica né la soggettività reale, psico-fisica. Anche quest'ultima rientra, infatti, come tutte le "realtà" costituite, nella sfera di ciò che ottiene il suo senso a partire dalla soggettività trascendentale o, in altri termini, dalla soggettività "costitutiva": essa stessa presuppone cioè una soglia di manifestazione di quel senso d'essere che le è proprio. La soggettività trascendentale deve essere, al contrario, assolutamente apodittica e costituire il principio ultimo di fenomenicità di tutto ciò che è dato. Essa è quella "soggettività originariamente e sorgivamente fungente" (Husserl, 1961, p.126) necessariamente presupposta in ogni svelamento di senso, in ogni produzione di validità, in ogni messa in questione. Nell'emergenza di qualsivoglia senso d'essere è implicata, cioè, sebbene in maniera non tematica e normalmente inconsapevole, una operatività soggettiva, una "vita ultima operante" (Husserl, 1961, p.157), che si articola in una molteplicità di modi, i quali si sviluppano secondo una struttura tipica regolata. Tale "vita operante universale" (Husserl, 1961, p.173) non si realizza soltanto negli atti del percepire, del ricordare, dell'immaginare, oppure del rappresentare, del giudicare, del fondare, ma anche in quelli della vita affettiva e valutante, nei desideri, nelle tendenze e nelle volizioni, e non può esclusivamente essere intesa nel senso di una "attività", poiché essa si presenta altresì,



al livello più basso, quello della costituzione primordiale della cosa, come "passivamente" fungente. La soggettività trascendentale è, dunque, quel complesso di operazioni attivo-passive entro le quali il mondo diviene per noi quel mondo che è. Essa è, in altri termini, la dimensione "dativa" che necessariamente funge nella manifestatività.

La scoperta di questa "vita ultima operante", di questo campo di "esperienza trascendentale" coincide con la scoperta propriamente "husserliana" dell'intenzionalità (nella differenza da quella brentiana e dai suoi antecedenti tradizionali): la vita della soggettività è da parte a parte "vita intenzionale"; l'essenza dell'originario "operare soggettivo" (nella duplice dimensione attivo-passiva) implicato nella rivelazione del mondo è "intenzionalità". Fin dalle *Ricerche logiche*, luogo della prima messa a punto della nozione di intenzionalità, Husserl insiste sul fatto che la relazione intenzionale non vada intesa come qualcosa che la coscienza dovrebbe realizzare: l'intenzionalità non è una attività di connessione col mondo che si aggiunge in un secondo momento a una coscienza che sarebbe già se stessa senza di essa (e tale connessione non è nemmeno, come abbiamo detto, puramente e semplicemente "attività"). Quando si dice che la coscienza è sempre coscienza-di qualcosa non si fa che prendere atto di una struttura originaria dell'esperienza (come aveva ben compreso Heidegger, reinterpreandola, precisamente in questo senso "strutturale", come *In-der-Welt-sein*). La relazione intenzionale non si instaura a posteriori, non è da pensare nei termini di un "ponte" tra un "interno" psichico chiuso in se stesso e l'"esterno" della realtà. L'intenzionalità rappresenta anzi, sotto questo profilo, il definitivo congedo dalla metafora del ponte, quindi da una riduzione psicologico-internalistica della soggettività e da una concezione dell'esperienza caratterizzata da una teoria delle immagini mentali (come raddoppiamento segnico-raffigurativo del mondo). Avviene qui, se si vuole, un rovesciamento del senso tradizionale della metafora: il "ponte" è portato allo scoperto come relazione originaria, la quale cioè, come si direbbe in un linguaggio estraneo a quello della fenomenologia, precede i suoi poli. Se l'intenzionalità è connessione originaria, ciò significa che essa non dipende da una volontà del soggetto, questi non ne dispone e non la potrebbe istituire né interrompere a suo talento: essa funge originariamente e costantemente in una molteplicità di modi operativi, è "intenzionalità fungente" (Husserl, 1961, p. 233), sebbene nell'atteggiamento naturale resti ignota. Quando, mentre lavoro, vedo il tavolo davanti a me, sento lo scalpiccio dei passi per strada, mi ricordo improvvisamente di un appuntamento, immagino una tranquilla vacanza al mare, ecc., l'intenzionalità necessariamente funge, secondo modalità diverse, intrecciate fra loro e di principio analizzabili (a cominciare da quelle del percepire, del ricordare, dell'immaginare che sono in primo piano, cui corrispondono un percepito, un ricordato, un immaginato, ecc.), anche se funge in modo completamente anonimo. Tale anonimia è da intendersi in un senso duplice. Se ora sottraggo l'intenzionalità dall'anonimia in cui funge e la metto a tema, essa continua, in questo atto stesso di esplicitazione, a fungere anonimamente in un altro senso: l'atto che tematizza l'intenzionalità fungente è infatti esso stesso uno dei modi del fungere, che non posso rendere tematico e oggettuale nel momento in cui lo vivo. Proprio in quanto l'intenzionalità è originariamente fungente, essa si trova cioè nel continuo sopravanzamento di se stessa. Mentre ne esplicito e indago concretamente il fungere in questa o quella esperienza (e ciò prefigura un campo sterminato e inaudito di ricerche sopra la "costituzione" della realtà nelle sue varie regioni), al tempo stesso, in questo "fare conoscitivo" si replica necessariamente l'intenzionalità nel suo anonimo fungere. Non si tratta di un paradosso, bensì di una attestazione di originarietà: non solo la fenomenologia porta lo sguardo sull'intenzionalità fungente, ma ne è essa stessa una modalità.

Se l'intenzionalità è il titolo di una relazione originaria, questo significa che non vi sono "vissuti" e "oggetti" dapprima non-intenzionali che successivamente entrano in relazione e si coordinano fra loro, ma che tra mondo e coscienza di mondo, tra i modi di darsi delle diverse oggettualità e i modi dell'intendere soggettivo, tra il "come" dell'*intentum* e il "come" dell'*intentio*, tra il "noema" e la "noesi", come anche li chiama Husserl, vi è per così dire una coordinazione originaria, una indeducibile coappartenenza, una connessione



assoluta, una correlazione che non è istituita a posteriori, ma precede e consente qualsivoglia istituzione. È propriamente questo che Husserl nomina con "a-priori universale della correlazione" (Husserl, 1961, p. 186). Ora, tale correlazione rappresenta la struttura stessa della manifestatività, giacché "noi non abbiamo un altro mondo essente che quello che si manifesta e ottiene senso a partire dalle nostre manifestazioni e intenzioni. Non abbiamo altro mondo esistente in sé che quello il cui in sé ottiene in noi stessi senso e validità, confermata nei suoi modi propri" (Husserl, 1959, p. 462). Non a torto, Husserl afferma a più riprese che la tradizione moderna è rimasta sorda alla correlazione intenzionale (almeno in proporzione a quanto ha interpretato in maniera naturalistico-psicologista la coscienza) e, più in generale, che questa "correlazione del mondo (del mondo di cui sempre parliamo) e dei suoi modi soggettivi di datità non ha mai suscitato lo stupore filosofico" (Husserl, 1961, p. 192). Sebbene si fosse già in qualche modo annunciata nella filosofia, essa non è mai divenuta il tema di una "peculiare scientificità" (idem). Ci si è perciò preclusi l'accesso a quel "regno delle madri" di tutte le conoscenze a cui conviene accedere se si vuole percorrere la via di un vero radicalismo filosofico e "trasformare l'ovvietà universale dell'essere del mondo", che per il fenomenologo è il più profondo degli enigmi, "in qualcosa di comprensibile e di trasparente" (Husserl, 1961, p. 206).

La scoperta husserliana dell'intenzionalità, vale a dire della "correlazione trascendentale soggetto-oggetto", contiene il riconoscimento di quanto segue: "il mondo che è per noi, che nel suo senso e nel suo essere-così è il nostro mondo, attinge il suo senso d'essere esclusivamente alla nostra vita intenzionale, attraverso un complesso di operazioni tipiche che possono essere rilevate a priori – rilevate e non costruite attraverso dubbie argomentazioni ed escogitate attraverso processi mitici di pensiero" (Husserl, 1961, p. 207). Si trova qui un possibile manifesto dell'idealismo fenomenologico, a cui Husserl non ha mai voluto rinunciare. Esso non ha tuttavia il senso di dedurre l'essere del mondo dalle operazioni della soggettività. Per questo non bisogna rivolgersi alla fenomenologia, ma a quelle scienze che intendono spiegare l'esperienza – la visione di un colore, per esempio – mettendo in campo la struttura del cervello e il suo modo di recepire e organizzare gli stimoli esterni, i quali non vanno ovviamente più intesi come l'azzurro del cielo o il biancore di una spiaggia marina (questo lo pensa il senso comune imprigionato nelle apparenze), ma come onde elettromagnetiche e simili, che colpiscono quella macchina della visione che noi saremmo in verità. Nella fenomenologia non si tratta di trovare il senso del mondo nel modo in cui è fatto il soggetto, nelle sue proiezioni, ma di veder sorgere tale senso dall'interno della nostra esperienza del mondo assunta e interrogata fenomenologicamente. Si tratta, pertanto, di avere di mira proprio l'esperienza che tutti facciamo, l'esperienza in ogni senso "comune", di prenderla nella sua "purezza", di guardarla cioè con occhi nuovi e attenersi solo ed esclusivamente ad essa (diremo tra breve come questa possibilità si apra e venga assicurata). E si può parlare di "esperienza" in modo filosoficamente fondato, libero da pregiudizi e ingenuità naturalistico-obiettivistiche, solo nei termini di quella originaria e universale correlazione implicata dal titolo "intenzionalità" e resa tematica dalla fenomenologia. A motivo di ciò, quest'ultima si propone come la via ad un "realismo" effettivamente radicale, che resiste all'aggressione scettica proprio in quanto ottiene la sua legittimazione a partire dall'esperienza e dal suo operare. L'essere e l'essere "in sé" del mondo si costituiscono e guadagnano la propria legittimazione precisamente a partire dai decorsi e dalle legalità interne dell'esperienza, riconosciuta nella sua originaria struttura intenzionale. Si dispiega con ciò tutto il programma della fenomenologia trascendentale, già in qualche modo chiaro fin da *L'idea della fenomenologia*: indagare come il mondo già-dato *si costituisce* nell'operare dell'esperienza. Si tratta di esplicitare tutte le forme di correlazione intenzionale che presiedono alla manifestazione dei sensi molteplici del mondo. "Ciò che è, in qualsiasi senso, concreto o astratto, reale o ideale, ha i suoi modi di datità e, dalla parte dell'io, ha i suoi modi intenzionali, i modi di validità e gli inerenti modi di evoluzione soggettiva dell'intenzione stessa" (Husserl, 1961, p. 193). È questo il compito dell'analisi intenzionale-costitutiva che, di principio, è chiamata a rispondere a ogni domanda



relativa alla costituzione dell'essente, sviluppandosi sia sul lato noetico sia su quello noematico.

Per cogliere l'operare dell'esperienza, per portare l'attenzione sulla "correlazione trascendentale" bisogna avvalersi di un metodo adeguato, quello dell'"*epoché*" e della "riduzione" fenomenologica ("messa tra parentesi" del mondo e fenomenizzazione, ri(con)duzione ai fenomeni, riduzione dell'essere a fenomeno). Esso rappresenta la vera e propria chiave di accesso alla fenomenologia trascendentale. Com'è noto, Husserl non ha mai smesso di tornare, con continue introduzioni e illustrazioni, sul significato e sulla necessità del *suo* metodo. Dall'altra parte, non vi è nulla di più controverso dell'*epoché* e della riduzione tra i continuatori, oltre che tra i critici, della fenomenologia. La posizione di Heidegger e di Merleau-Ponty ha in qualche modo segnato una intera generazione di interpreti: essi considerano, seppure in modi diversi, la riduzione e le questioni che vi gravitano attorno come una traccia persistente di cartesianesimo, che trattiene la fenomenologia nei limiti di un idealismo soggettivistico, di un coscienzialismo senza mondo, in contrasto con i suoi motivi più innovativi. La riduzione trascendentale comporta ed esige, per Heidegger, "la soggettività assoluta come la cosa della filosofia" (Heidegger, 1980, p. 171). In modo più sfumato, Merleau-Ponty sostiene che "il più grande insegnamento della riduzione è l'impossibilità di una riduzione completa" (Merleau-Ponty, 1965, p. 23), giacché per compierla noi dovremmo essere "spirito assoluto". Questi traduce perciò la riduzione fenomenologica in "riduzione esistenziale" che lascia apparire, non una soggettività che si possiede senza resti (assoluta), bensì l'heideggeriano "essere-nel-mondo". Ora, per quanto tale interpretazione della riduzione abbia fatto scuola, essa non coglie nel segno e, per così dire, intende preservare la fenomenologia proprio da quella piega idealistico-soggettivistica che dapprima le attribuisce.

Se l'*epoché* si caratterizza, in una assonanza solo formale col gesto cartesiano, come sospensione dell'atteggiamento naturale e della sua tesi generale - "la tesi del mondo", in virtù della quale il mondo è assunto come in sé reale ed esistente -, essa non ha tuttavia affatto lo scopo di dubitare della realtà del mondo, di ignorarla, rinunciarvi o escluderla, per volgersi unicamente verso l'"interiorità" auto-evidente e assoluta della coscienza e dei suoi atti. La ricerca trascendentale dischiusa dall'*epoché* riguarda al contrario proprio il mondo nel suo senso autentico. Perciò Husserl ritiene, in *Erste Philosophie*, che sia "meglio evitare il termine "residuo" fenomenologico, così come quello di "messa fuori circuito del mondo". Queste espressioni inducono facilmente a credere che d'ora in poi il mondo fuoriesca dal tema fenomenologico e che invece di ciò siano temi fenomenologici solo gli atti "soggettivi", i modi di manifestazione ecc. che si riferiscono al mondo" (Husserl, 1959). L'*epoché* non intende in altri termini operare una sostituzione del centro di interesse dell'indagine filosofica: non più il mondo, bensì la coscienza e i suoi vissuti. Essa consiste piuttosto in un altro modo di guardare il mondo, che implica anche un altro modo di guardare la soggettività: si tratta del passaggio da una indagine *diretta* del mondo, che lo assume semplicemente come ovvio ed è ignara del legame che la sua manifestazione e il suo senso necessariamente intrattengono con la vita operante della soggettività, a una indagine *indiretta*, o riflessiva, che interroga invece l'esperienza *del* mondo e la "costituzione" (il sorgere) in essa di quel senso e di quella manifestazione. Il riferimento a una "messa tra parentesi" del mondo non riveste dunque altro significato per il fenomenologo che quello di inibire la posizione ingenua (naturale, quotidiana) del mondo per poterlo cogliere in quanto correlato intenzionale, vale a dire come "fenomeno". Da una parte, la riduzione sottrae il mondo all'astrazione in cui esso viene mantenuto dall'atteggiamento naturale (diretto), e lo rivela nella sua piena concretezza, ovvero come una formazione di senso costituita; dall'altra, essa strappa la vita della soggettività a una considerazione obbiettivistico-naturalistica di se stessa, alla sua ignoranza della propria trascendentalità, e la apre quindi alla autocoscienza trascendentale.

Ciò si mostra in piena chiarezza nella *Crisi*, dove viene perseguita la cosiddetta "via ontologica" della riduzione. In quel contesto, dopo aver indicato la necessità di una prima *epoché* da tutte le scienze obbiettive, per tematizzare il terreno del mondo-della-vita,



Husserl introduce la necessità di una seconda decisiva *epoché*, che conduce alla soggettività trascendentale. Egli mette pertanto a confronto i due possibili modi di rapportarsi al mondo già-dato e ai suoi oggetti. Il primo è quello normale, in cui ci troviamo innanzitutto e per lo più, che precede per ragioni essenziali tutti gli altri: esso mira direttamente agli oggetti (anche eventualmente nel senso di una ricerca orientata a una conoscenza scientifica) e ha nel mondo il campo universale verso cui sono orientati tutti gli atti. Ma vi è anche un secondo modo, interamente diverso, il quale si annuncia, rispetto al primo, come del tutto innaturale. Esso muove dalla considerazione che il mondo e gli oggetti non ci sono soltanto dati, ma che "noi diventiamo coscienti di essi (e di tutto ciò che è supposto onticamente) attraverso modi soggettivi di apparizione e di datità, anche se non vi badiamo affatto e se di gran parte di essi non abbiamo il minimo sospetto" (Husserl, 1961, p. 172). Se consideriamo questo fatto nell'ottica di una radicale modificazione dello sguardo, di un mutamento totale del nostro atteggiamento, la conclusione è presto detta: "Stabiliamo un conseguente interesse universale per il *come* dei modi di datità e per gli stessi *onta*, ma non direttamente bensì in quanto oggetti nel loro *come*, interessandoci appunto esclusivamente e costantemente al *come*, al modo in cui sorge per noi la validità unitaria universale, il mondo nell'evoluzione delle validità relative, delle apparizioni soggettive, delle opinioni, al modo in cui si costituisce per noi la costante coscienza dell'esistenza universale, dell'orizzonte universale degli oggetti reali, realmente essenti, ciascuno dei quali anche quando è presente alla coscienza nella sua particolarità, come semplicemente esistente, lo è soltanto nell'evoluzione delle sue apprensioni relative, dei suoi modi di apparizione e di validità" (Husserl, 1961, p. 172). Come appare da questo lungo brano, l'*epoché* che Husserl propone nella *Crisi* non chiede di distogliere lo sguardo dal mondo delle cose per dirigerlo a una mente, un interno del soggetto, una immanenza psichico-coscienziale, bensì al "come universale dell'essere-già-dato del mondo", ai "modi di datità" che gli ineriscono. L'astensione dalla partecipazione alle validità del mondo già dato, implicata dall'*epoché*, non ha pertanto il senso di escludere il mondo, ma di renderlo indagabile in maniera completamente nuova, vale a dire nella sua "genesì" fenomenologico-costitutiva (non metafisica) e nella sua correlazione con la vita esperiente della soggettività. A tema è sempre il mondo, ma "puramente ed esclusivamente *in quanto ha, secondo certi modi*, un senso e una validità di senso nella nostra vita di coscienza, in forme sempre nuove" (Husserl, 1961, p.176). Il nostro occhio si volge quindi a quelle forme e a quei modi di manifestazione in cui si costituiscono gli enti e le validità di senso che normalmente sorreggono la nostra vita e, di qui, alla soggettività nel suo operare, alla vita di coscienza trascendentale. Non appena si esercita l'*epoché* nel senso detto, "il mondo-della-vita diventa un primo titolo intenzionale, un *indice*, un filo *conduttore* per una indagine che voglia risalire alla molteplicità dei modi di apparizione e alle loro strutture intenzionali. A un secondo grado riflessivo, è possibile considerare il polo egologico e ciò che è proprio della sua identità" (Husserl, 1961, p. 198).

Ma che cosa si "vede" nel nuovo sguardo reso possibile dall'*epoché*, in quell'atteggiamento riflessivo di secondo grado che riflette non direttamente sugli enti, ma sul "come" del loro essere dato, che ha cioè di mira le forme del nostro esperire e gli oggetti *in quanto* esperiti? Serviamoci di un esempio. Entro nell'aula e mi trovo di fronte una cattedra. Opero l'*epoché* e mi interesso esclusivamente al "come" del suo essere-già-dato. Assumo, per iniziare, la percezione di questa cattedra come tema della mia descrizione. Ritorno riflessivamente e tramite una libera variazione presentificante sui suoi "modi di datità", sia dal punto di vista noetico sia da quello noematico. Nella riflessione fenomenologica "vedo" che *questa* cattedra mi si offre sempre da uno qualsiasi dei suoi lati. Questo lato è propriamente percepito, ma essa ha ancora altri lati, che non sono visibili, e tuttavia lo possono diventare. "È come se l'oggetto mi 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" (Husserl, 1993, p. 35). Mi accorgo – nell'atteggiamento fenomenologico – che, nel procedere della percezione, la cattedra mi



è data in modo continuo come *unità* nella *molteplicità* di apparizioni mutevoli e di scorci relativi a più forme d'esperienza. La percezione include, infatti, il vedere, il toccare, ecc., e ciò che è visto attraverso il vedere è per sé qualcosa di diverso da ciò che è toccato attraverso il toccare. Nonostante ciò, dico che si tratta di un'unica e medesima cattedra e che diversi sono solo i modi della sua rappresentazione sensibile. Se anche mi attengo unicamente al vedere, mi trovo nuovamente davanti a una molteplicità di apparizioni: durante l'evoluzione del vedere io vedo la superficie della cattedra ora da un lato ora dall'altro, e in ogni fase ciò che è visto è qualcosa di diverso; ma attraverso tutti questi modi una sola e medesima cosa – la cattedra – è consaputa come quella che si manifesta in essi. Nell'atteggiamento diretto noi vediamo l'oggetto, la forma, il colore, ecc.: è solo nella riflessione che vediamo la molteplicità delle prospettive e il suo rapporto all'unità oggettuale e vediamo anche che questi modi fenomenici non sono, nel loro fluire, un mero insieme di manifestazioni senza connessioni: essi concorrono piuttosto nell'unità di una sintesi, che dovrà a sua volta essere interrogata quanto alla sua genesi.

Ogni lato mi dà qualcosa della cosa vista. Ma se attraverso ogni lato che di volta in volta propriamente si dà io vedo la cosa (la cattedra) ciò significa che io ho presente sempre più di ciò che esso effettivamente mi offre. Emerge qui il tema dell'orizzonte. La percezione è possibile solo nella forma di un effettivo avere coscienza di lati e di un co-avere coscienza di altri lati non dati originalmente. Dal versante noetico, dell'atto, il percepire è dunque un "miscuglio" (Husserl, 1966, p. 35) di presentazione effettiva e di vuoto indicare, che rimanda a possibili nuove percezioni. Dal versante noematico, del senso oggettuale, il percepito si dà per "adombramenti", in modo tale che ciò che è di volta in volta dato rimanda a qualcosa di non dato, appartenente tuttavia a quel medesimo oggetto e co-presente. "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" (Husserl, 1966, p. 35). Tanto sul versante noetico quanto su quello noematico i modi di datità della "cosa" non si presentano pertanto mai isolatamente: ognuno di essi è un rimando ad altre manifestazioni non ancora date e ad altri momenti-cattedra che ancora non si manifestano. Ora, le connessioni dei rimandi costituiscono al tempo stesso gli "orizzonti" dei nostri vissuti intenzionali e la condizione dell'apparire delle cose. "In ogni percezione di una cosa è implicito un "orizzonte" di modi di apparizione e di sintesi di validità che non sono attuali e che tuttavia sono co-fungenti": senza l'implicazione di questa molteplicità inattuale di apparizioni "non ci sarebbero date le cose, né ci sarebbe dato il mondo dell'esperienza" (Husserl, 1961, p. 186). Tutto ciò che effettivamente si dà (noeticamente, questa "percezione" attuale; noematicamente, questo "adombramento" della cosa) è manifestazione-di (una cattedra, per stare all'esempio) solo in quanto è intrecciato ad un orizzonte aperto di percezioni possibili e di ulteriori adombramenti. Ad ogni manifestazione di cosa di una qualsiasi fase percettiva inerisce un nuovo orizzonte, un nuovo sistema di possibili manifestazioni, di possibili decorsi di aspetti con i rispettivi inscindibili orizzonti.

Da questi rapidi accenni ad analisi che Husserl elabora in maniera estremamente articolata, si evince che, nella percezione, "la singolarità non è nulla" (Husserl, 1961, p. 189): ogni "percezione" porta implicitamente con sé un intero sistema percettivo e ogni "manifestazione della cosa" porta con sé un intero sistema di manifestazioni nella forma dell'orizzonte intenzionale interno ed esterno. Non vi è solo, infatti, l'orizzonte "interno" (il sistema delle percezioni possibili della cosa e il sistema dei lati e profili di essa che non sono attualmente dati e sono tuttavia co-presenti e co-intenzionati); "di fronte all'orizzonte interno", c'è un "orizzonte esterno", appunto perché la cosa è in un *campo di cose*; e ciò rimanda infine al mondo nel suo complesso, al "mondo della percezione" (Husserl, 1961, p. 189). La cosa ha un senso soltanto in un ambito a partire dal quale "ciò che è realmente percepito rimanda a qualcosa che co-esiste immediatamente o nelle vicinanze, o a qualcosa che è lecito aspettarsi, che in questo caso è co-cosciente solo in maniera oscura e vuota di intuizione" (Husserl, 1959, p. 148). Questa cattedra che sta ora davanti a me non ha alcun senso fuori da quell'orizzonte di rimandi che è costituito dall'aula, dall'atrio, dall'edificio, ecc., ovvero da quel complesso di cose che funge da



campo percettivo momentaneo e che rappresenta un "ritaglio "del" mondo" (Husserl, 1961, p. 189). Perciò, Husserl afferma che le cose sono presenti alla coscienza in quanto disposte "nell'orizzonte del mondo. Ogni oggetto è qualche cosa, "qualche cosa a partire dal mondo" ("*etwas aus der Welt*"), dal mondo che è presente alla coscienza in quanto orizzonte" (Husserl, 1961, p. 171) e che ha un modo d'essere del tutto diverso da "un gruppo di cose".

Ciò che nella riflessione fenomenologica sull'esperienza percettiva, grazie all'*epoché* e alla interrogazione del "come", appare in modo chiaro è che la percezione (nel suo duplice versante noetico/noematico) non è costituita da eventi singolari né puntuali (istantanei): la percezione possiede strutturalmente un orizzonte e si mostra come un decorso temporalmente esteso in cui nessun momento è isolabile, come una sintesi costante in cui ogni presenza effettiva è sempre intrecciata con la non-presenza (la co-presenza). Le due dimensioni – tempo e orizzonte – sono evidentemente inseparabili. Se vi è orizzonte, vi è correlativamente anticipazione, preafferramento, predelineazione. E dobbiamo intendere questa "logica" dell'anticipazione come originaria, non vincolata ad alcuna precognizione già acquisita: essa è la precognizione primordiale, si potrebbe dire. Dal punto di vista noetico, ogni percezione rimanda a possibili nuove percezioni; dal punto di vista noematico, ogni lato o profilo della cosa rimanda ad un ulteriore lato o profilo: ogni manifestazione porta insomma con sé un *plus ultra*, una tendenza che spinge verso le manifestazioni non ancora date nella forma di una predelineazione e di una attesa anticipatrice vuota e indeterminata. E tuttavia, quando vedo il lato anteriore della cattedra e mi trovo sospinto in una predelineazione verso il lato posteriore co-presente e co-intenzionato in modo vuoto, "si tratta in ogni caso di un rimando ad una forma corporea, ad una colorazione corporea, ecc., e solo manifestazioni che adombrino qualcosa di simile, che – nell'ambito di questa predelineazione – determinino in maniera più precisa ciò che è indeterminato, possono coerentemente integrarsi" (Husserl, 1966, p. 36). Nell'attesa preafferrante non vi è dunque arbitrarietà. Ma con ciò è già implicato il rapporto tra la "protenzione" (che nel procedere della percezione esterna ha la forma di continue attese anticipatrici che devono essere riempite) e la "ritenzione", vale a dire quel presente effettivo che è or ora defluito e che tuttavia non è ancora uscito dalla sfera della presenza: la ritenzione si rovescia in avanti nella protenzione, come "stile del passato proiettato nel futuro". Protenzione e ritenzione rimandano a loro volta al presente e alla presentazione in senso proprio, al momento "iletico" del processo temporale, quello in cui avviene il riempimento. "Nel continuo procedere della percezione abbiamo, come in ogni percezione, protenzioni che si riempiono costantemente grazie al sopraggiungere di nuovi elementi, che si fanno avanti nella forma di "ora" originariamente impressionali" (Husserl, 1966, p. 38). Ma ogni nuovo riempimento è al contempo uno svuotamento. Non appena un nuovo lato diventa visibile, infatti, un altro che lo era appena divenuto diventa non più visibile, per divenire infine completamente invisibile, senza tuttavia andare perduto. Il lato che non è più immediatamente visibile viene "mantenuto" e viene "assunto insieme" con quello che già lo precedeva. L'ambito originario di questa operazione è, com'è chiaro, "la ritenzione ininterrottamente co-fungente" (Husserl, 1966, p. 39). Attraverso questo decorso percettivo, in cui si producono rapporti sempre più complessi e significativi tra intenzione e riempimento, tra predelineazione e ritenzione, avviene quell'originario prendere atto in virtù del quale l'oggetto sconosciuto si trasforma in oggetto conosciuto. In questo processo di acquisizione originaria giocano un ruolo rilevante la rimemorazione e la possibilità di riattualizzazione della ritenzione attraverso una nuova percezione del medesimo che ha il carattere del riconoscere: "Girando attorno, avvicinandomi, tastando con le mani, ecc., posso rivedere tutti i lati già noti, li posso esperire nuovamente: sono dunque pronti per la percezione, e ciò vale anche per il futuro" (Husserl, 1966, p. 41).

Ci accorgiamo allora che i decorsi manifestativi sono in un essenziale rapporto con "molteplicità correlative di processi cinestetici, che hanno il carattere peculiare dell'io faccio", dell'io mi muovo" (e anche dell'io mantengo immobile)" (Husserl, 1961, p. 188) e che ineriscono al corpo proprio. Le cosiddette "sensazioni di movimento", che decorrono, durante la percezione, nel movimento degli occhi, del capo, ecc., sono



coscienzialmente correlate alle corrispondenti manifestazioni percettive, in modo tale che io posso per esempio dire: "Se muovessi gli occhi in quella e quell'altra direzione, ci sarebbe un decorso corrispondente, in un ordine determinato, di queste e queste altre manifestazioni visive; se muovessi gli occhi in quella e quell'altra direzione, allora decorrerebbero altre serie di manifestazioni e altre dovrebbero essere corrispondentemente attese" (Husserl, 1966, p. 45; corsivo nostro). Questa connessione intenzionale indicata dall'espressione "se-allora" rappresenta il sottofondo di qualsiasi "diretta certezza d'essere della cosa nella sua presenza" (Husserl, 1961, p. 189). Se, infatti, relativamente al sistema dei miei movimenti corporei io sono soggettivamente libero (in ogni momento posso volontariamente scegliere questa o un'altra linea di movimento), "riguardo alle manifestazioni non sono libero: se realizzo una linea nel libero sistema dell'"io mi muovo", allora sono preliminarmente predelineate le manifestazioni future" (Husserl, 1966, p. 45). La motivazione cinestetica è un aspetto della costituzione noematica essenziale per l'oggettivazione dell'oggetto percettivo. Solo grazie a questo sistema di concordanze, vale a dire solo in quanto le sue manifestazioni sono cinestheticamente motivate, ciò che si manifesta si costituisce come "un oggetto percettivo trascendente, e cioè come un oggetto che è più di quanto percepiamo, un oggetto che può continuare a sussistere anche se è scomparso dalla mia percezione" (Husserl, 1966, p. 46). Al contrario, quando si produce una rottura in questo accordo, l'essere si trasforma in apparenza, oppure in dubbio, o in un essere-possibile, in un essere-probabile. Muta il senso in cui la cosa era stata percepita. "La certezza d'essere, che include anche la certezza preliminare di poter portare, nel corso della percezione e in un libero orientamento delle cinestesi, le inerenti molteplicità a un decorso concorde, spesso scade, e tuttavia si mantiene sempre, attraverso una rettifica che funge implicitamente e costantemente, una concordanza della percezione complessiva del mondo" (Husserl, 1961, p. 190). A questo occorre aggiungere che nella percezione del mondo noi non siamo mai isolati, bensì in un legame essenziale con gli altri uomini. Come nella mia vita si produce una concordanza tra le mie serie di esperienze e i rispettivi risultati, così nella vita in comune si produce una concordanza intersoggettiva della molteplicità delle validità e di ciò che in esse è valido.

Quanto abbiamo sia pure sommariamente richiamato (alludendo alla struttura della percezione, ai concetti di orizzonte e di mondo, alla temporalità fenomenologica immanente, alla connessione tra i decorsi manifestativi e le cinestesi corporee, alla concordanza intersoggettività delle validità) rappresenta un indizio di quella indagine, resa possibile dall'*epoché*, del mondo nel "come" dei suoi modi di datità, delle strutture intenzionali manifeste o implicite senza le quali né gli oggetti né il mondo si rivelerebbero per noi secondo il senso e il modo d'essere che essi hanno. Abbiamo inteso fornire un riferimento esemplificativo all'analisi costitutiva del mondo percettivo, il quale non è altro che uno "strato" dell'intero mondo dell'esperienza. Ma attraverso questi sintetici cenni si può già cominciare a intravedere che cosa significhi per Husserl disporsi sul terreno dell'immanenza, cioè dell'esperienza "pura", fenomenologicamente considerata, per rendere ragione della "costituzione" di tutto l'essente. Che in gioco vi sia una "scienza" del come universale dell'essere-già-dato del mondo e non una filosofia autoconfinantesi nella sfera delle mere opinioni, lo si evince da questo eloquente commento:

Anche se abbiamo considerato propriamente soltanto il mondo percettivo, e nell'ambito di esso, soltanto il suo aspetto corporeo, ci viene suggerita la convinzione che non si tratti di fattualità casuali, anzi, che nessun uomo pensabile, comunque possa trasformarsi, potrebbe esperire il mondo attraverso modi di datità diversi da quelli che noi abbiamo delimitato in generale (Husserl, 1961, p. 192).

Attraverso l'*epoché* si tratta dunque di ritornare all'esperienza, ma non all'esperienza naturale o naturalisticamente intesa, psicofisica o psicologica (o anche neurologica, come più facilmente si direbbe oggi), bensì all'esperienza pura o trascendentale, in cui si costituisce (si manifesta) il senso del mondo e di ogni essente e che, sotto questo profilo,





“precede” anche quella naturale. L’esperienza trascendentale coincide con la sfera di quella correlazione tra il mondo e i suoi modi “soggettivi” di datità che non ha mai suscitato lo stupore filosofico. Non hanno luogo qui alcun introspezionismo e alcun internalismo: l’esperienza pura non è né interna né esterna, poiché i sensi di “interno” e di “esterno” si formano appunto nell’esperienza fenomenologicamente intesa. La dimensione sospensiva dell’atteggiamento fenomenologico (per cui non ci si impegna in affermazioni ontologiche sull’esistenza o non esistenza) ricopre precisamente l’ufficio di renderci accessibile nella sua purezza questo campo di esperienza e il sistema di verità a priori che ad esso appartiene. La correlazione, infatti, non è da intendersi come un mero fatto, per quanto universalmente constatabile: “nella sua fattualità si annuncia una necessità essenziale, che attraverso un metodo adeguato può essere tradotta in generalità essenziali, in un poderoso sistema di verità a priori di nuovo tipo” (Husserl, 1961, p. 193). Qualsiasi essente, in quanto entra nella manifestatività e vale per me – o per qualunque altro soggetto pensabile – come essente, è l’indice di una correlazione trascendentale e della sua “molteplicità sistematica”. Ogni essente diventa perciò filo conduttore per una indagine che intenda risalire alla molteplicità dei suoi modi di apparizione e alle rispettive strutture intenzionali.

L’autentica profondità di questo progetto filosofico – che ha avuto ampia realizzazione nelle opere di Husserl – si mostra nell’analisi dell’ultimo livello dell’esperienza trascendentale, quello relativo alla sensibilità o sensualità originaria, caratterizzato delle sintesi passive a cui già abbiamo alluso sopra di sfuggita accennando alla costituzione temporale. “In ogni caso – scrive Husserl –, ogni costruito dall’attività presuppone necessariamente come grado inferiore una passività che determina la datità, seguendo la quale noi ci imbattiamo nella costituzione secondo genesi passiva. Quel che nella vita ci si presenta, per così dire, bell’è pronto, come mera cosa esistente (fatta astrazione da ogni carattere *spirituale* che la rende conoscibile, per esempio, come martello, tavolo, prodotto artistico, ecc.), è ciò che è dato nell’originarietà del *se stesso* nella sintesi dell’esperienza passiva. Come tale, questa cosa è presupposta alle attività *spirituali* che iniziano con l’apprensione attiva” (Husserl, 2002, p. 102). Questo significa che a livello della mera cosa esistente e – prima ancora – delle unità sensibili minime, sono già all’opera delle sintesi, dei modi di datità, delle strutture intenzionali: solo che si tratta di sintesi *passive*, che in parte precedono e in parte comprendono tutte le sintesi attive. Anche qui, cioè, vige la correlazione tra il mondo e i modi di datità, ma in una forma che esclude l’attività e che, in questo senso, è “pre-egologica”. Le sintesi percettive, in quanto sintesi attive, si fondano sulle sintesi passive, giacché queste forniscono costantemente alle prime “ogni *materia*” (Husserl, 2002, p. 103). La formazione degli oggetti sensibili originari va ricondotta dunque allo strato ultimo dell’esperienza trascendentale, che si annuncia come pre-egologico e pre-oggettuale, dominato dalle sintesi passive della temporalità e dell’associazione: queste ultime non appartengono ovviamente all’oggetto sensibile nella sua “materialità” naturalisticamente concepita, ma all’oggetto *in quanto* si manifesta o *nel* suo originario manifestarsi, ovvero all’oggetto fenomenologicamente ridotto. Proponendosi pertanto di risalire fino alla costituzione sensibile, la chiarificazione fenomenologica del senso d’essere del mondo già-dato si imbatte in una operatività puramente passiva e nelle sue legalità genetiche immanenti.

La sintesi temporale rappresenta “la lettera A nell’ABC della costituzione di ogni oggettività che divenga cosciente e della soggettività per se stessa esistente” (Husserl, 1966, p. 177). Essa garantisce il collegamento fra i dati secondo durata, coesistenza e successione, indipendentemente dal contenuto di essi. Se i dati non fossero essi stessi originariamente unificati, se cioè la coscienza impressionale delle apparizioni attuali non contenesse la coscienza ritenzionale di quelle precedenti e l’attesa protenzionale di quelle imminenti, in ogni istante del decorso sarebbe cosciente solo un unico dato, isolato dai suoi momenti contigui, non vi sarebbe unificazione e quindi nemmeno esperienza di qualsivoglia unità. La sintesi temporale è dunque “la forma di tutte le forme, il presupposto di tutte le connessioni che costituiscono una unità. Forma significa qui però fin dappriocipio il carattere che necessariamente precede ogni altro nella possibilità di una unità intuitiva. La temporalità, come durata, coesistenza e successione, è la forma



necessaria di tutti gli oggetti unitariamente intuibili e perciò la forma di intuizione di essi” (Husserl, 1995, p. 149).

Solo in forza di questa strutturazione formale della sintesi temporale si rende possibile la costituzione di unità e si compie ogni obbiettivazione: se il dato sensoriale non avesse i suoi orizzonti di passato e di attesa originari non sussisterebbe alcuna esperienza. Ora, il movimento di temporalizzazione, in virtù del quale noi possiamo parlare di un “flusso” impressionale-ritenzionale-protenzionale (“Questo flusso è qualcosa che noi chiamiamo così *in base al costituito*, ma che non è nulla di temporalmente “obbiettivo” (Husserl, 1981, p.13), è un processo anonimo e passivo, non influenzabile volontariamente. Quanto ad esso il soggetto non può che dire: “Qui io non ci posso fare niente”. La struttura e la vita del “presente vivente fluente-stante” non dipendono da un fare dell’io: il “flusso” accade, fluisce, non si realizza a partire da una attività egologica, anzi, questa dipende da quello. Il processo originariamente temporalizzatore è infatti la condizione di possibilità di ogni obbiettivazione e al tempo stesso di ogni “soggettivazione” (vale a dire della costituzione della soggettività stessa).

Se la sintesi temporale è la condizione formale dell’esperienza, la sintesi associativa rappresenta invece la condizione contenutistica. Essa presiede cioè alla strutturazione e alla organizzazione determinata dei dati iletici nell’immanenza, a partire dalla peculiarità dei contenuti. La sintesi associativa ha a che fare con quelle forme di collegamento che sono all’opera nei dati, nel loro presentarsi, e che non dipendono da una attività sintetica del soggetto (né sono da intendersi, empiricamente, come connessioni del puro vivere psichico). Si tratta di strutture sintetiche appartenenti ai contenuti stessi in manifestazione (al materiale sensibile immanente all’esperienza) e senza di esse nessun mondo determinato apparirebbe. “I collegamenti contenutisticamente più generali che sussistano tra gli oggetti emersi sono la somiglianza (o l’eguaglianza) e la non somiglianza, oppure, in termini più pregnanti: i collegamenti dell’omogeneità e dell’eterogeneità” (Husserl, 1966, p. 181). Le associazioni originarie, a differenza delle associazioni di senso comune, sono quelle che presiedono tanto alla connessione quanto alla emergenza delle unità fenomeniche originarie. Abbiamo così la “fusione a distanza” nella coesistenza (di macchie rosse su uno sfondo bianco, per esempio) e nella successione (la ripetizione di colpi di martello), che riguardano dati già separatamente emersi; in secondo luogo vi sono la “fusione da vicino” nella coesistenza (una macchia rossa su uno sfondo bianco), e nella successione (un suono che si espande uniformemente), che riguardano l’emergenza stessa di una unità sensibile. Quest’ultima, oltre a stare in collegamento di coesistenza e di successione con altre unità sensibili, è anche in se stessa una interna struttura sintetica. La nostra esperienza, cioè, non va spiegata nei termini di sensazioni semplici, corrispondenti a dati sensibili atomici, che aspetterebbero successivamente di essere sommati: l’unità sensibile minima è già una sintesi, una continuità omogenea, che si distingue da una totalità, da uno sfondo. Affinché emergano parti effettivamente concluse non basta infatti il fenomeno originario della “fusione”, ma è necessario quello correlativo e co-originario del “contrasto”, cioè della separazione all’interno di un campo complessivamente omogeneo. In altre parole, la rivelazione del mondo al livello ultimo della sensibilità è un movimento caratterizzato da legalità genetiche immanenti indipendenti dalla attività soggettiva. Se tutto il mondo fosse infatti uno stesso suono o uno stesso colore, sentire un suono o vedere un colore sarebbe impossibile, pur supponendo un soggetto visivo-uditivo all’opera: deve presentarsi almeno una differenza nel campo sensibile omogeneo, giacché un solo suono significa nessun suono. Il contrasto è dunque un fenomeno originario che designa “la relazione di unità tra un dato emergente e quello dal quale emerge” (Husserl, 1966, p. 192). Ma allora l’omogeneità di ogni campo sensibile è condizione di possibilità della fusione associativa e lo stesso contrasto “resta comunque un fenomeno dell’omogeneità” (Husserl, 1966, p. 192): solo all’interno di una omogeneità complessiva un dato può risaltare rispetto agli altri per contrasto. Questo significa che il campo sensibile – ovvero un sistema complessivo di somiglianze – deve essere presupposto e predata: quando si manifesta un colore è infatti necessariamente già aperta la totalità del campo sensibile. Potremmo proseguire in questa linea la ricca e articolata analisi delle sintesi associative



che Husserl ci offre. Ma ciò che ci interessa sottolineare è che qui noi non ci troviamo di fronte a risultati di atti, bensì a una dinamica interna ai materiali sensibili, a una cinetica dei contenuti stessi in manifestazione, a sintesi cioè che si realizzano interamente dalla parte dei contenuti e non del soggetto, in virtù delle quali emergono le primordiali unità sensibili. Ovviamente, quando si parla di costituzione delle unità sensibili, non si intende riferirsi alla loro "produzione", ma al loro darsi e modo di darsi nell'esperienza, alle strutture che rendono possibile l'esperienza del mondo al suo livello ultimo. A riguardo delle sintesi che vi si trovano all'opera, il soggetto non può che dire di nuovo: "Qui io non ci posso fare niente".

Non sarebbe tuttavia comprensibile quanto detto sin qui se non si tenesse conto che i processi passivi richiamati, che non dipendono *da* un fare dell'io, sono anch'essi necessariamente *per* l'io. È ciò che diventa chiaro nel concetto di "affezione". "Le unità per sé si costituiscono comprensibilmente secondo i principi, che abbiamo mostrato, della concrenza e del contrasto, e in quanto unità per sé esse esistono *eo ipso* anche *per* l'io, lo colpiscono" (Husserl, 1993, p. 220). Perciò, nella misura in cui, a partire dalla fusione e dal contrasto, emergono unità sensibili, ci troviamo in presenza di una affezione (siamo sempre all'interno di una correlazione). "Ciò che si distingue in se stesso funge affettivamente" (Husserl, 1966, p. 184), cioè esercita sull'io una forza: questo non comporta che tutto ciò che colpisce l'io sia avvertito; vi è una "gradualità dell'affezione", ed è conformemente a tale nozione che Husserl attribuisce "a ogni dato costituito e distinto per sé uno stimolo affettivo sull'io" (Husserl, 1966, p. 221). Ogni costituito è sempre rivolto a me, a un io, è per me, per quanto possa essere avvertito secondo un "grado zero" di vivacità. Noi siamo già sempre colpiti e colpibili dalle tendenze affettive del mondo in costituzione, siamo cioè sempre esposti al mondo in quanto si manifesta: esso ci raggiunge secondo gradi diversi di intensità affettiva, ma non ne siamo mai estranei. Per chiarire i rapporti qui implicati, Husserl opera una distinzione: "Un qualsiasi *quid* costituito è pre-dato se esercita uno stimolo affettivo, è dato se l'io ha aderito allo stimolo" (Husserl, 1966, p. 220). Il pre-dato è uno stimolo affettivo sull'io, e anche se la sua emergenza è fuori dal nostro campo di interesse, esso è rivolto a noi, ci coinvolge, ci interpella. Viene così in primo piano il secondo lato dell'affezione: oltre alla tendenza affettiva che l'oggetto esercita sull'io, essa significa l'essere colpito, l'essere attratto, e la tendenza a volgersi dell'io stesso. L'affezione desta dunque nell'io una inclinazione a prendere attivamente posizione. Le "unità affettive" emergono su questo piano come condizione dell'atto oggettivante, in quanto offrono all'atto intenzionale di afferramento, in cui si costituirà originariamente l'oggetto, il materiale preformato e già strutturato a partire dal quale esso potrà determinarlo. Con il volgimento, la tendenza che si dirige sull'io si traduce in una tendenza che scaturisce dall'io: dall'"affezione" si passa alla "ricettività" (e di qui alle successive stratificazioni dell'esperienza cui non faremo alcun cenno). Ma una direzione di senso è già predelineata passivamente prima del volgersi e senza il volgersi: l'affezione reclama un volgimento che può risolversi nella risposta ricettiva, la quale consiste tuttavia nella partecipazione a un senso d'essere che si è già formato passivamente. Il soggetto si *attiva* dunque nella risposta, nell'aderire, nel lasciar essere l'automanifestarsi del fenomeno (il "recepire" si svela "come quella funzione originaria dell'io attivo che consiste meramente nel rendere manifesto, nel guardare e nell'afferrare attenzionalmente ciò che si costituisce nella passività stessa come prodotto della sua propria intenzionalità"; Husserl, 1966, p. 104). Sullo sfondo di questi rimandi alle sintesi passive e all'affezione, l'atto noetico non può più venire considerato come la messa in forma soggettiva del mondo, bensì come il riconoscimento di una direzione di senso che si è formata passivamente e che si impone al soggetto. Questo è ciò che qui ci preme sottolineare: il senso "estetico" del mondo non è una proiezione del soggetto.

Dagli accenni alla teoria della costituzione passiva appare chiaro allora che l'*epoché* fenomenologico-trascendentale non intende affatto ricondurre il mondo all'attività di un soggetto, ma rendere tematiche le strutture dell'esperienza trascendentale entro cui appare il mondo già-dato di cui sempre parliamo. Husserl vuole, cioè, attraverso essa, nella rinuncia a tutti i presupposti, interrogare le condizioni di manifestatività del mondo in un massimo di fedeltà all'esperienza, ed è in quest'ottica che affiorano, nell'ambito



della fenomenologia genetica, le sintesi passive. Husserl riconosce con ciò quella dimensione della vita-che-esperisce-il-mondo in cui hanno luogo processi di costituzione anonimi e non influenzabili egologicamente: agli ultimi livelli della costituzione fenomenologica non compare (a dispetto di un luogo comune che ha fatto il suo tempo) un soggetto sovrano, trasparente a se stesso e che decide del senso, bensì una passività egoica. Non si tratta, però, di giocare la passività contro l'attività, come se si trattasse di opporre un momento della fenomenologia all'altro, quanto di cogliere in questi sviluppi l'obbiettivo che Husserl ha sempre avuto di mira: interrogare l'ovvietà del mondo, vedere il mondo già-dato come al primo giorno, rendere ragione del suo senso d'essere, senza costruire o dedurre, ma sempre e soltanto rivolgendosi all'esperienza nella sua purezza. A tema è costantemente il senso, la "costituzione" del senso del mondo: non lo "creiamo", ma siamo originariamente implicati nel suo svelamento.

### Nota

(1) Scrive in proposito Husserl: "Non v'è alcun luogo pensabile dove la vita di coscienza sia o debba essere spezzata sì da farci pervenire ad una trascendenza che potesse avere mai altro senso da quello di un'unità intenzionale che si presenta nella stessa soggettività di coscienza" (Husserl, 1966, pp 291-292).

### Referências bibliográficas

- Brand, G. (1970). Husserls Lehre von der wahrheit. *Philosophische Rundschau*, 17, 57-94.
- Heidegger, M. (1980). *Tempo ed essere*, (E. Mazzarella, Trad.). Napoli: Guida. (Original de 1961).
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923-24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1961). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie : Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Dordercht: Lancaster.
- Husserl, H. (1966). *Formale und traszendentale Logik* (Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Vol. 17). Dordercht: Lancaster.
- Husserl, E. (1968). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Eerkenntnis* (Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, G. Piana, Trad.) Dordercht: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1981). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (A. Marini, Trad.). Milano: Franco Angeli. (Original de 1969).
- Husserl, E. (1989). *Erste Philosophie(1923-1924)* (Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Vol. 2) Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1993). *Analysen zur passiven synthesis und erfahrung und urteil* (Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Vol. 11). Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1995). *Experiência e juízo* (F. Costa & L. Samonà, Trads.). Milano: Bompiani. (Original de 1939).



Di Martino, C. (2007). Esperienza e intenzionalità nella fenomenologia di Husserl. *Memorandum*, 13, 32-52. Retirado em / / , da World Wide Web 52  
<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a13/dimartino01.pdf>

Husserl, E. (2002). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Vol. 3). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.

Merleau-Ponty, M. (1965). *Phénoménologie de la perception* (A. Bonomi, Trad.). Paris: Gallimard. (Original de 1945).

#### **Nota in riguardo all'autore**

Carmine Di Martino insegna Propedeutica filosofica all'Università degli Studi di Milano. I suoi interessi si sono prevalentemente rivolti alla fenomenologia husserliana, al pensiero heideggeriano e ai loro sviluppi in area francese. Tra le sue pubblicazioni più importanti: *Il medium e le pratiche* (Milano 1998) e *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile* (Milano 2001). Contatto: [carmine.dimartino@unimi.it](mailto:carmine.dimartino@unimi.it).

**Data de recebimento: 28/12/2006**

**Data de aceite: 30/12/2007**