



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA**

**Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Filosofia**

**SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
INDIRIZZO: FILOSOFIA TEORETICA E PRATICA
CICLO XXIV**

Il problema dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico husserliano

**Direttore della Scuola : Prof. Giovanni Fiaschi
Coordinatore d'indirizzo: Prof.ssa Francesca Menegoni
Supervisore: Prof. Giangiorgio Pasqualotto**

Dottorando: dott. Andrea Altobrando

Indice

Introduzione --- p. 3

Capitolo I

Lineamenti di fenomenologia della conoscenza in chiave husserliana --- p. 5

1. Dottrina della scienza e fenomenologia della conoscenza --- p. 6

2. La conoscenza come vissuto --- p. 10

2.1. Gli elementi della conoscenza --- p. 11

2.1.1. Gli elementi degli atti --- p. 12

2.1.2. Intenzionalità e non-intenzionalità --- p. 13

2.2. La conoscenza come riempimento e come coincidenza --- p. 17

2.2.1. Conoscenza come evidenza --- p. 22

2.3. Riduzione e verità --- p. 26

2.3.1. La riduzione alla compagine reale dei vissuti --- p.29

2.3.2. Dalla riduzione all'immanenza reale alla riduzione trascendentale --- 58

3. Percezione e intuizione: da Husserl a Kant e ritorno --- p. 60

3.1. L'intuizione categoriale --- p. 72

3.2. Il riempimento categoriale --- p. 84

Capitolo II

Lineamenti di fenomenologia della percezione "esterna" --- p. 97

4. Intenzionalità e cosalità: necessità di oggetti o necessità di cose? --- p. 103

5. Figure e colori --- p. 110

6. La costituzione dello spazio --- p. 114

6.1. Spazio intuitivo e spazio geometrico --- p. 115

6.2. Spazio e cinestesi --- p. 139

6.3. Il problema del punto-zero --- p. 142

7. La costituzione della cosa spaziale --- p. 144

8. Auffassung come movimento --- p. 149

Capitolo III

L'infinito tra intuizione, comprensione e conoscenza --- p. 153

9. Percezione di cosa e infinito --- p. 155

9.1. La via "teleologica" --- p. 155

9.2. La via dell'orizzonte come "transfinito" --- p. 169

9.3. La via dell'intersoggettività: apertura ed emozioni --- p. 185

10. Oltre le cose --- p. 196

10.1. La via del sublime --- p. 202

10.2. Il tempo e l'iterazione della presentificazione --- p. 209

11. La via dei sensi incrociati --- p. 212

Conclusioni --- p. 217

Bibliografia --- p. 223

Introduzione

...so "Gesehenes" kann man nicht wegphilosophieren,
es ist in allem rechten Philosophieren das letzte Maß.
(Hua XX/1, p.284)

Il presente lavoro si propone di indagare il senso del termine "infinito" in una prospettiva fenomenologica. In particolare, si intende *vedere* come tale termine sia comprensibile nel quadro della teoria husserliana della conoscenza e dell'esperienza.

Nella ricerca fenomenologica nessun termine può essere accettato, soprattutto con valore "conoscitivo", vale a dire all'interno della teoria che emerge dall'osservazione fenomenologica stessa, senza essere a sua volta fenomenologicamente chiarificato.

Questo significa, banalmente, che un termine non ha nessun particolare valore, non dice, in fondo, nulla, se non se ne è chiarito il senso e la portata. Da questa esigenza di chiarezza nasce il "metodo" fenomenologico. Chiarire il senso di un termine da un punto di vista fenomenologico significa riuscire a rintracciare le "esperienze" all'interno delle quali tale termine ha senso, o, per meglio dire, a che esperienze esso sia riferibile propriamente.

Il problema col termine "infinito" sembra essere, almeno in un primo momento, che non è possibile alcuna esperienza *in senso pieno* dell'infinito. In altre parole, l'infinito sembra per essenza sottrarsi all'esperienza, quantomeno a quella umana, cioè finita.

Come ci si può, allora, servire di tale termine? È chiaro, infatti, che quando lo si utilizza si ha pur "in mente" qualcosa che dalla parola "infinito" verrebbe, appunto, espresso. È noto che sin dall'antichità molte sono le parole e i pensieri spesi a questo riguardo. Molte le teorie elaborate, molti i sentimenti e le opinioni espressi, molte le dispute che proseguono ancora oggi.

Come si è detto, nel presente studio ci si vuole muovere all'interno di una prospettiva "fenomenologica", in particolare nella forma che questa assume attraverso i lavori di Husserl: si intende svolgere una ricerca che si mantenga entro i limiti e le indicazioni che egli ha tentato di dare a tale impresa filosofico-scientifica, specialmente per quanto riguarda il metodo di chiarificazione dei concetti e delle relative esperienze. Non si tenterà di ricostruire una teoria husserliana dell'infinito, teoria che, peraltro, è quasi totalmente assente nell'opera di Husserl. Piuttosto si cercherà di comprendere come si

possa rendere conto dell'infinito entro il quadro della teoria della conoscenza e dell'esperienza che si può trarre dalla sua opera. Se alcune affermazioni di Husserl riguardo all'infinito dovessero poi risultare in contraddizione con tale quadro, o comunque non pienamente accettabili o comprensibili al suo interno, si dovrà tentare di vedere se esso è ampliabile in modo tale da poterne dar ragione o se, semplicemente, saranno da considerarsi affermazioni infondate.

Per raggiungere questo obiettivo si dovrà, innanzitutto, delineare la teoria della conoscenza che si può derivare dagli scritti husserliani. Dopo aver messo in luce cosa significhi conoscenza e quali sono i tratti peculiari del complesso esperienziale che la caratterizzano, si svolgerà una disamina di uno dei fattori determinanti ed essenziali di tale dinamica, vale a dire l'esperienza sensibile. In particolare ci si concentrerà sull'esperienza spaziale, intendendo con ciò sia l'esperienza dello spazio in quanto tale, sia degli oggetti spazialmente estesi, ossia delle "cose" (*Dinge*). Come si vedrà, nel quadro fenomenologico husserliano non è possibile parlare di conoscenza se non vi è un riscontro almeno parzialmente sensibile di quanto si crede, si pensa o si afferma. Essendo l'infinito un particolare modo di intendere eventuali "oggetti" d'esperienza sensibile, sarà dunque solo capendo come funziona tale esperienza e come si possano sviluppare le dinamiche percettive che in qualche modo hanno un aspetto di infinitezza che risulterà possibile comprendere, da un parte, quali fenomeni possano fungere quale "modello" antepredicativo dell'infinito; dall'altra se e come intenzioni linguistico-concettuali, dunque pensieri, enunciati e teorie che rechino al proprio interno predicazioni d'infinitezza possano risultare sensate, il che significa che essi sono in linea con una qualche esperienza *almeno* possibile. Giungeremo, così, all'ultimo capitolo del lavoro, nel quale, sulla base di quanto enucleato nei capitoli precedenti, si analizzeranno più specificamente alcuni fenomeni e dinamiche esperienziali che sembrano, anche per come esplicitamente vengono presentate da Husserl e da alcuni suoi interpreti, più prestarsi a "mostrare" l'intuibilità dell'infinito.

Capitolo I

Lineamenti di fenomenologia della conoscenza in chiave husserliana

“Das sind *Hinweise*, nicht *Theorien*”

(Hua XX/1, p.283)

Secondo quanto emerge dalla lettura di diversi testi di Husserl, quando si parla di “fenomenologia della conoscenza” non si intende l’elaborazione né di un’epistemologia né di una teoria normativa della conoscenza. Non si tratta, cioè, di elaborare un sistema di norme in base al quale verificare se una certa ipotesi è accettabile entro il quadro di una disciplina scientifica già affermata. Questi sono compiti successivi, che possono essere adempiuti solo dopo che si sia fatta chiarezza riguardo a cosa significhi conoscere e come ciò si realizzi, dunque a quale esperienza o combinazione di esperienze si fa riferimento quando si parla di conoscenza.

Si può dire che la conoscenza già esiste, è un “dato di fatto”; ma si tratta di un dato di fatto non indagato nelle sue origini e nelle sue fondamenta. La teoria fenomenologica della conoscenza può dirsi “fondazione” della conoscenza proprio perché mira a rivelarne e ad assodarne le fondamenta, non a “porle” nel senso di “costruirle”. Normalmente, nel cosiddetto “atteggiamento naturale”, si ritiene di sapere cosa significhi conoscere. Questo sapere è, tuttavia, solo apparente, in quanto esso non giunge a mettere a fuoco il senso della pretesa conoscitiva, non ne ha, cioè, una piena ed evidente coscienza. Conseguentemente, nell’atteggiamento naturale, non si è né in grado di dar conto delle pretese conoscitive avanzate da una teoria, così come da una qualunque affermazione che pretenda di dire “come stanno le cose”, né di distinguere precisamente cosa permetta di legittimare le pretese di una teoria e di respingere quelle di un’altra. In altre parole, non si ha pienamente presente in cosa consista il conoscere, né si è in grado di metterne adeguatamente in luce l’ideale. Se non ne si esplora e analizza la dinamica, la validità di quanto è considerato essere conoscenza rimane esposto al dubbio scettico e al relativismo. Questo vale anche per le scienze già affermate e riconosciute, in quanto la loro fondazione *non può* essere né chiarita né garantita da loro stesse, ma presuppone una riflessione fenomenologico-

trascendentale, rivolta alle strutture dell'esperienza che stanno alla base della conoscenza in generale, e quindi di tutte le scienze.

Si può sostenere, e questa sembra essere anche l'opinione di Husserl, che la possibile insorgenza del dubbio scettico rispetto a ciò che si presume di conoscere stia alla base della teoria della conoscenza, la quale si occupa di stabilire se la conoscenza stessa sia possibile e in che modo essa lo sia. Questo significa, però, dover esaminare le pretese stesse di validità delle teorie ritenute "scientifiche": ne si devono indagare le condizioni di possibilità, vale a dire i criteri secondo i quali le pretese di verità di tali teorie possono essere riconosciute come valide, legittime. Il che presuppone che si venga in chiaro su ciò che significa "validità".

Prima ancora di guardare alle teorie che normalmente si ritengono scientificamente appurate si deve, dunque, guardare a quale è il senso più generale di conoscenza e di verità. La riflessione fenomenologica si muove, in questo senso, operativamente sul terreno del cosiddetto "mondo della vita" già prima che questo termine venga introdotto e tematizzato da Husserl nell'ultima fase della sua produzione. L'esigenza di risalire alle "esperienze" che sono in grado di rendere conto dei concetti e delle categorie di cui sono colme non solo le teorie scientifiche, bensì l'intera esistenza umana, e che conseguentemente guidano, o quantomeno orientano, quest'ultima *anche nella sua prassi scientifica*, è infatti presente sin dai primi lavori proto-fenomenologici di Husserl, segnatamente nella *Filosofia dell'aritmetica*¹.

La teoria fenomenologica della conoscenza si connette con l'interpretazione della logica come dottrina della scienza, che Husserl elabora nelle *Ricerche Logiche*. Tuttavia, i due progetti, quello di una teoria fenomenologica della conoscenza e quello di una dottrina della scienza fondata fenomenologicamente, non possono essere considerati come equivalenti. Prima di affrontare in concreto le prerogative della teoria fenomenologica della conoscenza, è quindi opportuno soffermarsi sulla sua distinzione rispetto alla dottrina della scienza.

1. Dottrina della scienza e fenomenologia della conoscenza

Nei *Prolegomeni per una logica pura* viene efficacemente messo in luce come le leggi logiche non riposino e non possano riposare su una semplice casualità empirica. La logica non si occupa delle leggi del pensiero "empirico", cioè di leggi psicologiche che

¹ Cfr. (Husserl 1970), p.242.

governano il quotidiano modo di pensare, perché, se così fosse, la loro validità non sarebbe che temporanea, anzi, non vi sarebbe affatto alcuna reale validità. Ogni discorso potrebbe ritenersi arbitrariamente falso o veritiero, in quanto mancherebbe un criterio in base al quale giudicarlo. Al limite, si potrebbe giungere a una statistica di come prevalentemente “si pensa” e “si ragiona”, ma non per questo si potrebbe dire cosa significhi pensare e ragionare correttamente.

Le leggi logiche sono, piuttosto, leggi del pensiero corretto a cui ogni scienza, così come ogni discorso con pretesa di verità devono attenersi. In questa prospettiva, la logica viene considerata da Husserl *Wissenschaftslehre*, vale a dirsi la dottrina relativa a ogni possibile tipologia di scienza che meriti a pieno titolo tale appellativo.

La dottrina della scienza è la teoria di ogni possibile teoria. È, in altri termini, la teoria che si occupa di ciò che rende scienze le scienze, vale a dirsi della loro “componente teoretica”. Introducendo quest’ultimo termine, Husserl intende innanzitutto sottolineare che il senso di una dottrina della scienza non consiste propriamente neppure nel suo carattere normativo. Questo carattere normativo, infatti, presuppone la validità delle forme del corretto pensare e delle leggi che governano le connessioni tra diversi enunciati e che portano all’elaborazione di teorie corrette². Solo sulla base di quelle forme e leggi del pensiero è possibile costruire infine una *scientia universalis* capace di giungere deduttivamente a qualunque verità *possibile*³. È solo rispettando le forme enunciative e inferenziali della logica pura che un sistema organico e coerente di scienze è possibile.

La dottrina della scienza, quindi, è ciò che tiene in una connessione sia formale che materiale i diversi enunciati di una teoria. Husserl insiste fino agli ultimi anni della propria vita nel sostenere che la *mathesis universalis* è la meta di qualunque autentica impresa filosofico-scientifica. La *mathesis universalis* corrisponde a una sorta di scienza universale in cui è contenuta ogni *possibile* verità. Conseguentemente, essa deve contemplare sia le “pure forme vuote” dei procedimenti deduttivo-dimostrativi, sia le differenti relazioni in cui possono stare discipline che considerano, oltre alla forma

2 Cfr. (Husserl 1975), p.44-62; tr. it. (Husserl 2005c), pp.49-68.

3 Sebbene l’intera impresa filosofica husserliana sia tutt’altro che di stampo deduttivistico, e se anzi proprio il rimprovero di giungere a presunte verità tramite argomentazioni deduttive è quello che egli più spesso ripete nei confronti di Kant, pure è importante non dimenticare che la scienza in senso proprio resta per Husserl, che su questo rimane in sostanziale accordo con Kant, un sistema deduttivo, in quanto il compito di una teoria scientifica è quello di spiegare un fenomeno e “ogni nesso esplicativo è un nesso deduttivo” ((Husserl 1975), p.235; tr. it. (Husserl 2005c), p. 239).

degli enunciati e degli impianti logico-deduttivi, anche i contenuti, considerati *in specie*, di volta in volta in questione.

Il compito di questa comprensione fondamentale, nel senso di una messa in luce dei fondamenti e delle strutture essenziali di qualunque costruzione scientifica, è assegnato alla *Erkenntnistheorie*, la quale non deve essere confusa con la dottrina della scienza. Quest'ultima, come si è accennato, coincide con la logica pura, e cioè con lo "scheletro" di qualunque possibile scienza. In questo senso, la dottrina della scienza offre, in primo luogo, un sistema incontrovertibile di forme e leggi, appunto, "logiche" che servono come modello e, per così dire, come intelaiatura per qualunque possibile scienza. In secondo luogo, essa si declina in diverse ontologie regionali che si occupano di specifiche oggettualità, dando così luogo a teorie unitarie rispetto a un determinato campo oggettuale, tutte organicamente connesse tra di loro.

Diverso è il compito che spetta alla teoria della conoscenza: questa deve, da una parte, fungere come interrogazione riguardo al senso del "conoscere" in generale, dall'altra assicurare una piena evidenza ai concetti, alle categorie e ai metodi di qualunque disciplina scientifica, dunque anche della stessa logica pura. Pertanto, nell'opera della teoria della conoscenza, lo stesso significato del termine "scienza" deve essere messo sotto esame, al fine di enuclearne elementi e dinamiche⁴.

Per Husserl la scienza è, nelle sue linee essenziali, un sistema ordinato di asserzioni e di deduzioni che possono rivendicare il titolo di "veridiche". Per meglio dire, la scienza è un sistema di asserzioni veridiche e di regole di inferenza aprioricamente valide che portano ad altre asserzioni veridiche. Per poter effettivamente costituire una vera *mathesis universalis*, la quale consisterebbe nello sviluppo della teoria di ogni possibile teoria, dunque nel sistema di ogni possibile verità, si devono necessariamente presupporre alcune fondamentali leggi e categorie "logiche". Queste non possono essere dedotte dalla *mathesis universalis* stessa, bensì ne stanno a fondamento. Ciò non significa che esse debbano, però, essere assunte acriticamente. Mostrarne *criticamente* la validità e le condizioni di possibilità, oltre che di realizzabilità, è esattamente il compito della teoria della conoscenza.

La teoria della conoscenza, tuttavia, non è neppure identificabile con una dottrina del metodo in senso proprio, in quanto, dovendo chiarire cosa significhi conoscere e come

4 Come scrive Rizzoli "Husserl zufolge ist eine Untersuchung nur dann voraussetzungslos, wenn sie sich in der Sphäre der adäquaten Evidenz bewegt, d.h. in der Sphäre dessen, was in der Anschauung voll und leibhaftig gegeben ist und somit selbst für die Geltung der eigenen Setzung Gewähr leisten kann. Die phänomenologische Rechtfertigung der logischen Begriffe setzt daher den Rückgang auf eine ursprünglich adäquate Anschauung voraus, an welcher der Erkenntniswert der jeweils fraglichen Begriffe gemessen werden kann" ((Rizzoli 2008), p.28).

funzioni la conoscenza, non può propriamente proporre, né tantomeno adottare, un metodo particolare, perché questo sarebbe sempre, a sua volta, da interrogare e criticamente analizzare. La teoria della conoscenza, dunque, può cercare di mostrare i fondamenti, il senso e le caratteristiche di un metodo che giunga a dar luogo alla conoscenza, ma essa stessa non segue propriamente quello stesso metodo né può, a ben vedere, costruirlo. Se un metodo nasce dalla critica della conoscenza è perché, avendo messo in luce come effettivamente può realizzarsi la conoscenza, ne si può “estrarre” un metodo, vale a dirsi un sistema di regole in base al quale far emergere la verità rispetto al campo e agli oggetti di volta in volta in questione.

Come lo stesso Husserl riconosce, la “teoria” della conoscenza non è, pertanto, una vera e propria teoria. Essa non ha il compito di giungere a sistemi di proposizioni riguardo a qualche reale o ideale stato di cose, né deve spiegare il fenomeno della conoscenza nella sua presunta fattualità, il che potrebbe essere il compito di una scienza positiva antropologica o psicologica⁵. La teoria della conoscenza deve invece chiarificare i concetti che stanno alla base di qualunque sistema di conoscenze, anzi di qualunque esperienza che sia considerata conoscenza. Lo stesso rapporto tra conoscenza ed esperienza rientra nei suoi più cogenti argomenti d’indagine.

La teoria della conoscenza, dunque, non spiega in modo deduttivo, bensì chiarifica in modo *intuitivo* quelli che sono i concetti e le leggi che vanno poi a costituire la dottrina della scienza e, conseguentemente, le diverse scienze⁶. In altre parole, cosa significhino “verità” e “correttezza dell’inferenza” non è qualcosa che la *dottrina* della scienza stessa possa spiegare né chiarire. Per questo è necessaria l’*Erkenntnistheorie*, la quale ha in sostanza una duplice funzione: da una parte chiarire quali sono le componenti essenziali di qualunque teoria che, per così dire, in ogni conoscenza sono implicate ma che non possono venire giustificate all’interno della teoria stessa; dall’altra indagare e mettere in chiaro il tipo di atti che una soggettività deve “eseguire” affinché qualcosa come la conoscenza e la teoria, la verità e la corretta deduzione possano avvenire.

Rispetto alla prima funzione, la teoria della conoscenza deve indagare quale sia l’ideale della conoscenza, come esso sia strutturato, come possa essere realizzato, cosa comporta ed, eventualmente, come nasce. Si tratta di comprendere quali pretese

5 Eventualmente, se si accettasse la proposta di “fenomenologia naturalizzata” derivante da Maturana e Varela, si potrebbe anche considerare la conoscenza “effettiva” da un punto di vista biologico: cfr. (Maturana and Varela 1980, 1999; Varela et al. 1991).

6 Cfr. (Husserl 1975), §7, pp.32-34; tr. it. (Husserl 2005c), pp.36-38.

caratterizzano le cosiddette conoscenze, quali ne siano le origini e quali siano le condizioni di validità di tali pretese. In altre parole, si deve comprendere quale sia l'idea che guida un'impresa che viene chiamata "conoscitiva" e quali siano i criteri che ne stabiliscono la riuscita. Rispetto alla seconda funzione, essa deve occuparsi dell'effettivo accadere della conoscenza, del suo effettivo avvenire nell'ambito dell'esperienza⁷. Per comprendere ciò è necessario risalire a forme di conoscenza pre-scientifica, forme di esperienza che non si possono neppure considerare propriamente e fino in fondo di conoscenza, ma che di quest'ultima nondimeno rappresentano la necessaria base.

Per chiarire il senso di questa affermazione occorre chiarire in che cosa consista, secondo H., la conoscenza in generale. Ci si concentrerà poi sullo specifico modo in cui tale schema agisce a livello sensibile-antepredicativo, per infine passare al suo funzionamento sul piano predicativo-categoriale.

2. La conoscenza come vissuto

Nella filosofia husserliana la conoscenza viene considerata e analizzata in quanto *vissuto*. Questo significa che la conoscenza è un particolare tipo di accadimento coscienziale, un momento del più ampio e composito flusso di coscienza. L'analisi descrittiva delle strutture della coscienza è, secondo Husserl, l'unica base su cui poter costruire una scienza filosofica rigorosa, in quanto è solo della coscienza e di ciò che in essa si mostra che si può parlare con "certezza".

Non è questo il luogo per addentrarsi nei meandri del complesso sviluppo di questa idea che Husserl pone alla base della propria impresa filosofico-fenomenologica sin dalle primissime opere. È sufficiente qui rilevare che, come in parte dovrebbe anche risultare nel seguito della presente ricerca, il motivo per il quale Husserl non solo "limita" la ricerca fenomenologica al campo di esperienza della coscienza, bensì ritiene che la coscienza sia il fondamento di qualunque impresa seriamente filosofica, è eminentemente gnoseologico. Questo è, almeno parzialmente, in accordo con la volontà critica kantiana: prima di potersi porre domande di qualunque altro tipo, in particolare

⁷ In un certo senso, questo secondo compito, che è in sostanza quello che forse più corrisponde a quanto è chiamata a eseguire la fenomenologia della conoscenza, a livello "fondativo" è primario rispetto al precedente, in quanto è solo osservando effettivamente come si dia la conoscenza e come si strutturi un processo di conoscenza che si può enucleare l'ideale e, conseguentemente, svilupparne il sistema. Si tratta, tuttavia, di una questione alquanto delicata. Infatti, come lo stesso Husserl sempre più sottolineerà, è solo mantenendo quale dato primario, seppure inizialmente non pienamente chiaro, l'ideale della conoscenza che la stessa chiarificazione della vita conoscitiva e delle relative dinamiche può avvenire, essere motivata e avere senso: cfr. (Husserl 1975), pp.39-40; tr. it. (Husserl 2005c), pp.43-44.

domande “ontologiche” sul rapporto tra soggetto e oggetto, mente e mondo, immanenza e trascendenza, è opportuno chiarire quali siano gli elementi in gioco e su che base essi possano essere sensatamente intesi.

Conseguentemente, al fine di chiarire in cosa consista la conoscenza è necessario far luce su tutti gli elementi che in essa sono compresi, così come sulle dinamiche e le strutture ad essa peculiari. Si dovrà, pertanto, enucleare le componenti fondamentali dei vissuti, con particolare attenzione a quelle che ricoprono un ruolo decisivo nelle dinamiche conoscitive, nonché le tipologie fondamentali di vissuti che concorrono all'accadere di tali dinamiche. Quindi si passeranno ad analizzare le due modalità fondamentali in cui si realizza la conoscenza: il vissuto di *riempimento* e il vissuto di *coincidenza*. Si vedrà che entrambi possono considerarsi come delle dinamiche che permettono l'insorgere della conoscenza, la quale, però, in senso stretto corrisponde a un ulteriore vissuto, vale a dirsi a quello di *evidenza*.

2.1. Gli elementi della conoscenza

Nelle *Ricerche logiche* Husserl espone un'analisi descrittiva della coscienza estremamente complessa. Essa presenta una pleora di differenziazioni relative alle tipologie di vissuti possibili e alle loro componenti che non avrà pari nel resto della sua produzione. Anche nelle *Idee* Husserl propone differenziazioni alquanto sottili, ma è possibile sostenere che, nonostante il passaggio a una posizione “trascendentale” e l'introduzione dei concetti di sfondo e orizzonte, le differenziazioni relative ai momenti dei vissuti sono sostanzialmente le stesse delle *Ricerche logiche*. Le *Idee* presentano alcuni vantaggi da un punto di vista della terminologia, considerato che quella utilizzata nelle *Ricerche logiche* può risultare talvolta fuorviante nonché portare a confondere tra loro i diversi elementi. Basti pensare ai termini *Aktmaterie*, *Stoff* e *Materie*, che, pur suggerendo qualcosa di almeno apparentemente simile, stanno a significare, come si vedrà, cose estremamente diverse.

Nel presente lavoro si farà talvolta uso anche della terminologia delle *Idee*, ma come schema di fondo si manterrà quello delle *Ricerche logiche*. Queste ultime, infatti, contengono analisi e problemi che risultano particolarmente cogenti rispetto alla chiarificazione dell'idea di infinito. Nelle *Ricerche logiche* vengono poste domande che in tale opera non troveranno sempre adeguata risposta, ma che rimarranno centrali per tutto lo sviluppo della filosofia fenomenologica. Gli tentativi di superamento delle aporie

riscontrabili nelle *Ricerche logiche* sono apprezzabili appieno solo sullo sfondo di una considerazione attenta delle stesse.

2.1.1. Gli elementi degli atti

Gli elementi di cui si compongono i vissuti intenzionali nelle *Ricerche logiche* sono i seguenti.

- Dati sensibili: si tratta delle sensazioni e di quelli che Husserl chiama fantasmi sensibili, vale a dirsi l'equivalente delle sensazioni a livello puramente immaginativo-fantastico. Presi di per sé, i dati sensibili hanno uno statuto ambiguo, in quanto possono essere intesi sia come qualcosa di immanente, ad esempio la sensazione di colore, sia come trascendenti, cioè come ciò che inerisce all'oggetto di volta in volta inteso. Essi corrispondono, almeno in linea generale, a ciò che nella tradizione empiristica viene chiamato "impressione" e a quanto nelle *Idee* andrà sotto il titolo di *hyle* o di "dati iletici". Sempre nelle *Ricerche logiche* Husserl chiama tale componente dei vissuti anche "materiale vissuto di sensazione" o "materiale sensoriale" (*Empfindungsmaterial*)⁸, in particolare quando esso si trova all'interno di un vissuto intenzionale e funge, appunto, quale materiale su cui si costruisce il senso oggettuale. Per questo motivo egli utilizza anche il termine "materiale da costruzione" (*Baumaterial*)⁹.
- Qualità d'atto: corrisponde al modo in cui l'oggetto dell'atto viene inteso, vale a dirsi come dubitato, affermato, richiesto, etc.
- Apprensione (*Auffassung*): si tratta di ciò che organizza i contenuti sensibili e li pone in relazione con la materia d'atto, facendo sì che essi abbiano funzione signitiva, simbolica o intuitiva, che fungano, cioè, quali segni, raffigurazioni o adombramenti dell'oggetto inteso.
- Materia d'atto: consistente nel modo in cui un oggetto viene inteso, ma non coincide necessariamente con l'oggetto. Essa corrisponde sostanzialmente a ciò che nelle *Idee* verrà chiamato "nucleo noematico".

8 Cfr. (Husserl 1984a), p.80; tr. it. (Husserl 2005c), p.342.

9 Cfr. (Husserl 1984a), pp.81, 362,; tr. it. (Husserl 2005c), p.343, (Husserl 2005a), p.143.

- Oggetto intenzionale: è ciò che viene inteso attraverso la materia d'atto e che viene considerato trascendente l'atto, o l'insieme di atti, che lo intendono¹⁰.
- Essenza (*Wesen*) d'atto: corrisponde all'unione di materia e qualità. Nelle *Idee* essa andrà sotto il titolo di noema.
- Sostanza (*Stoff*): riscontrabile solo nei vissuti significazionali, in particolare nel significato stesso. È ciò che all'interno di un'espressione indica i momenti del significato il cui riempimento è ascritto unicamente all'intuizione sensibile¹¹.
- Pienezza (*Fülle*): corrisponde a ciò che in una rappresentazione offre *direttamente* quanto è inteso nell'atto medesimo. All'interno del medesimo atto alcune componenti dell'oggetto rappresentato possono essere date "in se stesse" oppure in modo meramente signitivo. In quest'ultimo caso non vi è pienezza, bensì vuotezza, alla quale, se tale parte dell'intenzione *ha senso*, corrisponde un'ostensione possibile, una presentazione quantomeno immaginativo-fantastica.
- Essenza significazionale (*bedeutungsmäßiges Wesen*): riscontrabile solo negli atti signitivi, corrisponde all'essenza, dunque alla materia più la qualità, di quanto espresso.
- Essenza conoscitiva (*erkenntnismäßiges Wesen*): dato dalla materia, la qualità e la pienezza di un atto, costituisce ciò che in quest'ultimo è considerabile come effettivamente conosciuto.

2.1.2. Intenzionalità e non-intenzionalità

Una delle problematiche principali della fenomenologia husserliana, messa in luce già da Heidegger¹², consiste nella tendenziale comprensione di tutti i "dati" dell'esperienza *in funzione* della vita intenzionale. Tale accusa è solo parzialmente giustificata. Per certi aspetti, essa sembra dovuta alla mancanza di rigore nell'uso dei termini da parte

10 Su questo punto, la posizione ontologica derivante in particolare dalla riduzione trascendentale e dalla qualifica della fenomenologia quale idealismo trascendentale è costante motivo di dibattito ancora oggi. In sostanza, sembrerebbe che, non potendosi ammettere un oggetto in sé oltre i fenomeni, ed essendo la trascendenza dell'oggetto relativa al singolo atto, ma non alla totalità delle manifestazioni dello stesso oggetto rispetto ad altri atti che nell'atto di volta in volta in questione sono in vario modo implicati, non sembra restare un terreno adeguato a poter affermare una effettiva trascendenza dell'oggetto. La questione sarà, in parte, sviluppata nel prosieguo di questo lavoro. Si noti, comunque, che sul terreno della teoria della conoscenza e dell'esperienza la questione risulta indifferente, in quanto ciò che importa è solo ciò che di una cosa si può esperire e, conseguentemente, conoscere. Se vi sia "qualcosa" al di là o meno, in fondo non cambia nulla.

11 Sulla problematicità di questa definizione di "sostanza" degli atti ha particolarmente insistito Lina Rizzoli: cfr. (Rizzoli 2008), particolarmente capitolo IV, pp.115-165.

12 Cfr. (Heidegger 1979), capitolo III, pp.123sgg.

Husserl, nonché a una certa ambiguità in rapporto a termini centrali dell'intera filosofia fenomenologica, quali sono quelli di "intenzionale" e "non-intenzionale". Il termine "non-intenzionale", infatti, viene utilizzato per contraddistinguere sia ciò che non ha un rinvio oltre sé, sia ciò che non è oggetto d'intenzione. In questo secondo caso non-intenzionale significa sostanzialmente non-intenzionato. Specularmente, il termine "intenzionale" può significare sia ciò che risulta intenzionato da un atto, sia l'atto stesso, o la parte di atto, che lo intenziona.

Come si può facilmente intuire, nel caso della qualifica di "intenzionale" le questioni sono più complesse che nel caso di ciò che non è intenzionale, in quanto le componenti intenzionali di un vissuto sono più d'una e hanno caratteristiche e funzioni diverse. Inoltre, con intenzionale si può intendere il vissuto stesso nella sua totalità. Si tornerà più dettagliatamente su tali componenti nel prossimo paragrafo. Per ora è sufficiente notare che, in base a quanto Husserl sostiene, se si parla delle *componenti* di un vissuto, la qualifica di intenzionale viene applicata a ciò che è inteso, dunque a ciò che Husserl chiama contenuto intenzionale di un atto. Si tratta di quella componente di un vissuto che conferisce al vissuto stesso lo statuto di "intenzionale". Si deve però notare che il vissuto che in tal modo si qualifica come intenzionale *non lo* è allo stesso modo delle sue componenti. Infatti, nel caso in cui "intenzionale" sia riferito al vissuto e non a una sua parte, con tale aggettivo si intende dire che il vissuto contiene un rimando ad altro, a qualcosa che, come si vedrà meglio nel seguito della ricerca, va oltre il vissuto stesso e, dunque, oltre la "sfera d'immanenza" intesa in senso proprio. A grandi linee, si può pertanto dire che, riferito alle componenti dei vissuti, "intenzionale" sta a significare "intenzionato", mentre se riferito a vissuti significa che il vissuto è, per così dire, "intenzionante".

Tutto ciò conduce al sempre ricorrente dibattito su realismo e idealismo rispetto alla fenomenologia husserliana nelle sue varie possibili interpretazioni e nelle sue diverse fasi storiche¹³. Si tratta di una controversia relativa soprattutto, se non esclusivamente, allo statuto ontologico dell'intenzionalità. Tuttavia, quello che nel contesto puramente gnoseologico importa è, giova ripeterlo, cosa viene considerato valido quale terreno di prova delle rappresentazioni, delle idee, delle immagini che si hanno rispetto al mondo;

13 A questo proposito, cfr. (Sokolowski 1964); (De Palma 2001, 2005), (Held 1986).

cosa, dunque, può fungere da “verificante” (*Wahrmacher*)¹⁴. È fondamentalmente questo, anche se non unicamente questo, quanto è in gioco nelle *Ricerche logiche*¹⁵.

Nel ricordare le differenziazioni terminologico-concettuali principali su cui si basano le analisi fenomenologiche, è opportuno infine menzionare quella tra atto e vissuto: mentre con “atto” si intende sempre e solo un vissuto intenzionale, nel senso sopra visto di un vissuto che considerato nella sua interezza rinvia a qualcosa d’altro, con “vissuto” si possono intendere sia vissuti intenzionali che non¹⁶.

Fatte queste distinzioni, si deve valutare se veramente nella fenomenologia husserliana non ci sia adeguato spazio per i vissuti non-intenzionali. Si dovrà, in particolare, valutare se le componenti di un vissuto che risultano essere non-intenzionali siano possibili separatamente rispetto a vissuti intenzionali, e se, così, nel quadro della fenomenologia husserliana sia veramente possibile parlare di *vissuti* non-intenzionali.

Sebbene vi sia senza dubbio un predominio della componente intenzionale nelle analisi di Husserl¹⁷, tanto che essa viene ricercata anche nelle sfere più profonde della vita¹⁸, pure egli non manca di considerare tipologie di vissuti che sembrano pressoché impedire un’apprensione propriamente oggettuale, dunque intenzionale. In particolare, si pensi ai “puri” vissuti di sensazione che non permettono di essere concepiti quali attributi di un oggetto, che non consentono, cioè, secondo lo schema husserliano,

14 Cfr. (Husserl 1984b), p.654; tr. it. (Husserl 2005a), p.425.

15 Rispetto al dibattito ontologico su realismo o idealismo, si può, comunque, notare che la tanto discussa introduzione del noema nella sfera della ricerca fenomenologica, dunque dell’oggetto in quanto intenzionato e secondo il modo in cui viene intenzionato, e la sua presunta differenza rispetto al concetto di materia d’atto delle *Ricerche logiche* siano per lo più false questioni. In base a quanto viene affermato già nella prima edizione di tale opera è chiaro che la materia d’atto, in quanto contenuto intenzionale e non reale dell’atto non può essere confusa con il flusso coscienziale stesso, come viene invece erroneamente suggerito alla voce *Noema* del recente *Husserl-Lexikon*: cfr. (Gander 2010), p.210. Dividendo la sfera dei vissuti tra momenti intenzionali, vale a darsi intenzionati, e momenti reali, cioè effettivamente “presenti” nel flusso, e con tutte le sottili distinzioni compiute tra materia d’atto, oggetto intenzionale ed essentia, è chiaro che lo schema delle *Ricerche logiche* rimane, almeno sotto questo aspetto, fondamentalmente lo stesso anche in tutte le successive analisi husserliane. Questo vale non solo per le *Idee*, bensì anche per le *Analisi sulla sintesi passiva*, dove le distinzioni tra diversi tipi di vissuti e tra le componenti dei vissuti, così come quella tra immanenza e trascendenza non andranno a cadere, bensì, piuttosto, ad essere ulteriormente studiate nei rispettivi rapporti. Una importante “novità” delle *Lezioni* è, caso mai, costituita dal fatto che viene contemplata la possibilità di sintesi tra contenuti che non necessariamente producono correlati intenzionali, a cui, pertanto, in senso proprio può anche corrispondere nessun “contenuto intenzionale”.

16 Cfr. (Husserl 1984a), pp.391-393; tr. it. (Husserl 2005a), pp.167-169.

17 A rischio di essere pedanti, è opportuno comunque rimarcare che tale predominio dell’intenzionalità e delle funzioni intenzionali nelle analisi husserliane sono dovute al fatto che l’interesse primario che anima la maggior parte delle analisi di Husserl è quello relativo alla teoria della conoscenza. Essendo, come si è già accennato e come dovrebbe diventare sempre più chiaro nel seguito del lavoro, la conoscenza sostanzialmente un qualcosa che avviene in senso proprio solo quando sono in gioco strutture intenzionali oggettivanti, è ovvio che i vissuti che non hanno particolare rilievo all’interno di tali strutture sono lasciate ai margini delle considerazioni.

18 Ci si riferisce, qui, alle più tarde teorie husserliane relative a una “intenzionalità pulsionale” (*Triebintentionalität*). Su questo tema, cfr. (Brudzinska 2006); (Bernet 2006), (Lee 1993); (Mensch 1998).

un'apprensione propriamente intenzionale. Presi di per sé, essi non rinviano ad alcunché, non rappresentano nulla, non sono considerati come “caratteristiche” di alcuna cosa. Tra tali vissuti si devono annoverare, innanzitutto, le sensazioni di piacere e dolore: sebbene si possa ritenere che esse siano provocate da qualche cosa, di per sé non sono propriamente attribuite quali caratteristiche a tali oggetti. Questi ultimi, piuttosto, possono ricevere l'attributo di piacevole o spiacevole, o di doloroso, il che però significa che tali oggetti sono riconosciuti come in grado di causare tali sensazioni, ma non essi stessi, per così dire, doloranti. Sono “dolorosi”, il che significa che si attribuisce loro la capacità di provocare dolore, ma il dolore stesso non è una loro “qualità” e può essere vissuto senza che si sappia alcunché riguardo alla sua provenienza né che essa venga in un alcun modo propriamente intenzionata. In altre parole, esso viene vissuto senza che sia necessaria la coscienza di alcun oggetto ad esso in qualche modo relativo¹⁹.

Tale genere di vissuti non viene affatto sottovalutato da Husserl. Egli, anzi, lo considererà fondamentale nella costituzione, ad esempio, del corpo vivente (*Leib*), in quanto, almeno in parte, tali vissuti vengono localizzati nel corpo e fanno sì che ci si identifichi con e, per così dire, *in esso*²⁰. Questo è possibile proprio perché, non si ha qui a che fare con un corpo percepito, dunque costituito e intenzionato come oggetto, bensì direttamente esperito come dolorante. Ancora meglio: è il dolore, o una qualunque altra sensazione “pura”, che permette di “essere” un corpo e di “sentirsi” tale²¹.

Vi sono, inoltre, altri vissuti che, presi di per sé, sono non-intenzionali, in entrambi i sensi della parola sopra differenziati, ma che possono ricevere un'apprensione che fa

19 È facile comprendere come sull'analisi dei diversi tipi di dati illetici e sul modo di concepirli si giocano diverse questioni teoretiche di notevole rilevanza. Ad esempio, si potrebbe dire, contrariamente al modo comune di pensare, assunto in questo frangente, almeno in parte, anche da Husserl, che così come un determinato oggetto viene considerato doloroso in relazione alla sua facoltà di destare dolore, così un determinato altro oggetto può considerarsi “rosseggiante” a causa della sua capacità di destare la sensazione di rosso. In effetti è su questo che si giocano, da una parte, la questione ontologica, oltre che epistemologica, del rapporto tra soggetto e oggetto; dall'altra viene coinvolta l'intera ontologia, in quanto viene chiamata in causa la questione del rapporto tra sostanze e attributi, nonché tra sostanze ed eventi. Ovviamente le due questioni sono intrecciate e difficilmente si può pensare di trattare l'una senza considerare il rapporto con l'altra.

20 Cfr. (Husserl 1952a), pp.144-147; tr. it. (Husserl 2002b), pp.146-149.

21 In un certo senso, sarebbe possibile dire che tra i costituenti fondamentali della coscienza troviamo le sensazioni e che almeno alcune sono possibili senza che si attribuisca loro un significato oggettuale, dunque non vengano viste come “aderenti” a un oggetto. In tal senso, la sfera d'immanenza pura, almeno nel suo nucleo centrale, sarebbe fondamentalmente priva di “mondo”, dunque di una distinzione tra esterno ed esterno e, in fondo, tra sé e non-sé. Su una tale ipotesi ha insistito Asemissen: cfr. (Asemissen 1957).

Sul tema della costituzione del sé tramite autoaffezione, hanno insistito, sebbene in prospettive diverse, ma richiamandosi comunque a un'idea di filosofia “fenomenologica”, oltre a Merleau-Ponty, Michel Henry e Hermann Schmitz: cfr. (Merleau-Ponty 1945); (Schmitz 2011); (Henry 1963). Cfr., inoltre, (Waldenfels 2000); (Gallagher 2005).

loro acquisire valore “rappresentativo”, vale a dirsi che conferisce loro una valenza intenzionale. Si tratta, ad esempio, delle sensazioni cromatiche, olfattive, acustiche e figurali. Anche questa tipologia di vissuti è stata ampiamente presa in considerazione da Husserl: tali vissuti non-intenzionali passibili di apprensione intenzionale ricoprono, infatti, un ruolo a dir poco centrale nella teoria della conoscenza delle *Ricerche logiche*, così come in qualunque successiva modificazione di quest’ultima che Husserl elaborò durante la sua vita. Torneremo dettagliatamente su questo punto dopo aver terminato di esporre le linee generali del vissuto di conoscenza.

2.2. La conoscenza come riempimento e come coincidenza

Come si è accennato, le modalità principali della conoscenza come vissuto sono il riempimento (*Erfüllung*) e la sintesi di coincidenza (*Deckungssynthese*).

Il vissuto di riempimento si realizza quando a un vissuto che intende qualcosa in modo “vuoto” segue un vissuto che intende la *stessa* cosa, ma offrendola “in carne e ossa”. Ci sono diversi modi di declinare questa dinamica tra vuoto e pieno e diversi piani esperienziali su cui essa si innesca²²:

- a. Da una parte il rapporto vuoto/pieno è quello che troviamo tra un’asserzione e l’intuizione corrispondente, la quale può essere sia sensibile, dunque una percezione o una fantasia, sia categoriale, cioè relativa a contenuti che non si risolvono in dati della semplice sensibilità.
- b. Un’altra tipologia di rapporto tra pieno e vuoto è relativa alla percezione di oggetti tridimensionali, nella quale la cosa di volta in volta percepita risulta intesa come un intero di cui, però, solo una parte è effettivamente “data”, mentre le altre sono intese in modo “vuoto” o “improprio”.
- c. Una terza tipologia, in parte connessa alla seconda, ma da tenere comunque distinta da essa, riguarda i diversi vissuti di protenzione e aspettazione. Si tratta di atti che si basano su una “sintesi associativa” che porta per leggi dell’abitudine ad aspettarsi che

22 Sulla dinamica pieno/vuoto, declinata soprattutto nei termini di presenza e assenza, rimane esemplare lo studio di Robert Sokolowski: cfr. (Sokolowski 1974a) Sokolowski, tuttavia, limita le sue analisi essenzialmente al dinamica tra pieno e vuoto relativamente alla sfera linguistica, mentre, come si vedrà, per la questione dell’infinito di maggior interesse è come tale rapporto si delinea a livello anzitutto percettivo ed emotivo. Si noti, inoltre, che lo stesso Husserl accenna ai diversi modi in cui la “dialettica” pieno/vuoto riguarda più piani dell’esperienza e non solo quella linguistica: cfr. (Husserl 1984b), cap.V; tr. it. (Husserl 2005a), pp.416sgg.

a un evento A segua un evento B, dunque a far sì che a ogni avvento di A si attenda, o si tema, in ogni caso si anticipi e dunque si intenda in modo vuoto l'accadere di B²³.

La sintesi di riempimento sembra, dunque, essenzialmente strutturata come un movimento dal vuoto al pieno e, dunque, si potrebbe dire che il vuoto è il momento originario che accompagna ogni dinamica coscienziale successiva e, per così dire, la motiva. Nel riempimento si ha un vuoto che viene poi riempito, dunque il vuoto sembra precedere *strutturalmente* il pieno. Tuttavia si deve notare che, secondo Husserl, questo non esclude che si dia anche il fenomeno opposto dello svuotamento, e cioè che a un vissuto pieno, che offre cioè l'oggetto in carne e ossa, segua un vissuto di per sé vuoto, il quale, in una certa dinamica intenzionale, "qualifica" quanto intuitivamente inteso nel primo atto, riconducendolo a un'essenza significazionale che fa sì che esso finalmente appaia come essenza conoscitiva.

Come si è detto, la conoscenza è caratterizzabile anche come vissuto di coincidenza. A giungere a coincidenza sono le materie d'atto di due vissuti. Tale sintesi può avvenire in modo statico o dinamico. Per spiegare come esso possa avvenire in modo statico, Husserl si rifà a un genere particolare di espressioni, vale a dirsi alle espressioni nominali. Egli fa l'esempio dell'enunciazione "il mio calamaio", quando il calamaio è lì, di fronte a chi compie l'atto linguistico e *prima* che l'atto linguistico avvenga. Si tratta, senz'altro, di un caso molto particolare, che si intreccia col problema delle espressioni occasionali e degli indessicali, problema che, peraltro, Husserl non riesce a risolvere in modo convincente entro l'impianto delle *Ricerche logiche*²⁴. Ciò che importa in questa

23 Secondo Husserl è questa una delle leggi più profonde e basilari della vita di coscienza. Essa costituisce lo strato coscienziale attribuito alle cosiddette "sintesi passive", vale a dirsi che avvengono senza una effettiva partecipazione da parte dell'io e sulla base della quale proprio questa partecipazione può, eventualmente, prodursi. Si tratta, ovviamente, di modalità temporali intrinseche alla vita intenzionale. Si dovrebbe, in questo senso, parlare anche delle ritenzioni e dei ricordi, i quali pure intendono, o co-intendono, qualcosa in modo "vuoto". Tuttavia, la sfera del passato, per quanto debba essere considerata a sua volta come un vuoto che caratterizza profondamente la dinamica intenzionale, non si può propriamente dire essere considerata come in attesa di riempimento. Piuttosto, le esperienze passate fungono da base per aspettative: ad esempio, tornando in una stanza già vista, mi aspetto di ritrovarci gli stessi oggetti. Ciò si lega al tema dell'abitudine, alla quale corrisponde la costituzione di ciò che nella fenomenologia genetica viene chiamato *Typus*. Si tratta, fondamentalmente, di modelli antepredicativi di oggetti ed esperienze, che agiscono in modo pressoché automatico all'interno dell'esperienza stessa. Sono schemi di organizzazione e classificazione dell'esperienza e dei suoi oggetti. Quando, ad esempio, si costituisce il tipo "limone", ci si aspetta che, vedendo qualcosa che ne presenta la forma e l'aspetto, qualora lo si morda si senta un sapore fortemente aspro. Tutto ciò dipende da una legge di associazione, la quale fa sì che in base a esperienze trascorse e sedimentate si "sappia" in anticipo cosa ci si può aspettare da un certo oggetto o evento. Di conseguenza, simultaneamente ai tipi si costituiscono nel soggetto determinate *Habitualitäten*: il soggetto acquisisce certi abiti di risposta alle situazioni che gli si presentano, sulla base dei quali esso agirà, o tenderà ad agire, comunque avrà la capacità di agire, in corrispondenza ai tipi che riconosce. Il riconoscimento di una situazione o di un oggetto vede, in altre parole, il soggetto pre-disposto a reagire in modi più o meno determinati: se si vede un bicchiere che sta cadendo sulla tastiera del proprio portatile, ci si muoverà per tentare di bloccarlo; se si sente un odore di bruciato che proviene dalla cucina, si andrà a vedere che fornelli si sono lasciati accesi, se, invece, l'odore viene dalla porta d'ingresso, si tenderà con cautela di capire se è accaduto un incendio; se si vede un trapano da dentista avvicinarsi alla propria bocca ci si attende una sensazione spiacevole, etc. Si vedrà più avanti come ciò possa risultare implicato in un'eventuale comprensione dell'infinito.

24 Cfr. (Rizzoli 2008).

sede è solo che Husserl intende in tal modo indicare quei casi in cui un atto di percezione, o di immaginazione, porta a manifestazione un oggetto e lo stesso oggetto, esattamente così come è intuito, è inteso da un'espressione. Certamente quest'ultima può non rendere conto della complessità del fenomeno. Ad esempio, nel caso del calamaio, Husserl stesso riconosce che "noi abbiamo un certo decorso di vissuti appartenenti alla classe delle sensazioni, sensibilmente unificati nella loro successione determinata e animati da un certo carattere d'atto dell'«apprensione» che conferisce ad essi un senso oggettivo". Dunque il calamaio non è dato che attraverso una sintesi, la quale, però, non è ancora una sintesi di conoscenza. Questa avviene solo nel momento in cui vi è un atto signitativo che intende il calamaio, riconoscendone, per così dire, la struttura fenomenica: "Sono dunque questi vissuti-atti ad entrare in relazione, e non la parola e il calamaio: entrambi si manifestano nei vissuti, ma non sono affatto «in» essi"²⁵. Tutto ciò sta a indicare che il vissuto di conoscenza che avviene in modo "statico" non è per nulla semplice, né semplice semplice è l'atto di "imposizione di nome": l'oggetto percepito non viene chiamato "x", bensì "il mio calamaio", il che presuppone che ci siano strutture percettive che vanno a richiamare una determinata modalità di classificare i fenomeni. È per questo motivo che Husserl può ritenere che già nella "semplice" denominazione si abbia - o, quantomeno, si possa avere - conoscenza: proprio perché in essa si ha un'intenzione vuota (atto signitativo), il suo riempimento attraverso la percezione (atto intuitivo), e la sintesi di coincidenza tra la materia dell'atto signitativo e dell'atto intuitivo. A tal proposito, Husserl afferma che "il vissuto è costituito da un vissuto espressivo in una modalità determinata e semplice da un lato e, dall'altro, da un atto conoscitivo che si fonde con la percezione corrispondente: l'atto che conosce questa cosa come il mio calamaio"²⁶. Designare quella cosa che appare come "il mio calamaio" significa inserirla in un sistema di significati e di relazioni tra significati ed esperienze. Ciò che viene percepito è ricondotto a un sistema di ulteriori esperienze e, così, risulta immesso nel sistema di

25 . Cfr. (Husserl 1984b), p.559; tr. it. (Husserl 2005a), p.324.

26 Cfr. (Husserl 1984b), p.560; tr. it. (Husserl 2005a), p.325.

conoscenze attraverso cui il linguaggio stesso aiuta in parte ad orientarsi, richiamando l'orizzonte semantico, ma anche pragmatico, entro il quale un oggetto si situa²⁷.

Pertanto, la conoscenza "statica" non è qualcosa di semplice, né qualcosa di quasi magico o di mistico, che avviene in un colpo, come un'illuminazione istantanea sulla "realtà". Essa è, anzi, possibile solo sulla base di un lungo lavoro di sedimentazione di esperienze, sia sul lato espressivo, sia su quello percettivo. La conoscenza presuppone, come si è già accennato, un lavoro di *tipologizzazione* dell'esperienza, o, per meglio dire, dei suoi correlati intenzionali. Questo consente di riconoscere una cosa pressoché immediatamente come appartenente a una certa classe²⁸.

Quella che Husserl chiama "unità dinamica tra espressione e intuizione espressa" permette, pertanto, entrambe le direzioni: dal vuoto al pieno e dal pieno al vuoto. Nel primo caso abbiamo un'intenzione il cui oggetto non è dato in carne e ossa, o almeno non pienamente, a cui seguono uno o più vissuti che portano a manifestazione quanto nel primo rimaneva, appunto, a livello meramente presuntivo. Nel secondo caso, invece, a un vissuto intuitivo segue un vissuto signitivo. Si ha, in questo caso, qualcosa di più curioso, anche se, in fondo, non più complicato rispetto al primo caso. Innanzitutto si deve notare che, se si prende il primo atto come "pieno" e il secondo come "vuoto", ciò ha senso solo se il secondo atto è di specie diversa. In particolare, il secondo atto deve essere signitivo. Se si avesse un altro vissuto intuitivo, ovviamente in relazione al medesimo oggetto o stato di cose, si avrebbe la dinamica di esplorazione-osservazione sensibile dell'oggetto. Il primo vissuto potrebbe considerarsi, in tal caso, come ciò che fa emergere la cosa ma anche il vuoto di conoscenza sensibile nei suoi confronti, vuoto a cui tutti gli atti seguenti sono chiamati

27 Si potrebbe, a questo punto, notare che ciò può accadere solo sulla base di un campo semantico già stabilito e vigente. Questo porrebbe due problemi: 1. come sia sorto e si sia affermato l'orizzonte semantico entro il quale viene iscritto il "nuovo" oggetto; 2. se sia possibile in quest'ottica che vi sia un ampliamento del campo semantico stesso, se, cioè, qualcosa di effettivamente "nuovo" possa essere conosciuto. Ovviamente i due problemi sono strettamente connessi, in quanto, in sostanza, coincidono con la problematica fondamentale dell'affermazione di un campo di conoscenze e del rapporto tra tale campo e gli oggetti dell'esperienza.

28 Rimane qui ovviamente aperto il problema della individualità. Questa, infatti, sembrerebbe andare al di là della possibile tipizzazione, a meno che non si riconosca una sorta di essenza individuale di ogni cosa. Questa è, in effetti, una delle vie che Husserl proverà a sviluppare soprattutto a partire dai *Bernauer Manuskripte*. Su questo problema, cfr. (Rizzoli 2008), p.119; (Bégout 2000), pp.49-52.

Si noti, inoltre, che Husserl si perita anche di differenziare la generalità delle classi da quella dei nomi propri: la prima si riferisce a un'estensione di oggetti diversi, ma potenzialmente intendibili in base a una caratteristica comune, mentre la seconda riguarda la molteplicità di apparizioni di uno stesso, unico oggetto. L'identità è, in questo secondo caso, data al livello dell'atto espressivo da un certo "carattere intenzionale", una sorta di fulcro invariabile nel variare delle intenzioni (cfr. (Husserl 1984b), p.565; tr. it. (Husserl 2005a), p.330). Husserl si dimostra anche consapevole della problematicità dell'identificazione tra atto nominale e percezione isolata: cfr. (Husserl 1984b), p.686; tr. it. (Husserl 2005a), p.459.

Come si vedrà meglio più avanti, la tipologizzazione dei correlati non può, inoltre, prescindere da quella delle noesi, in particolare dal modo in cui gli oggetti vengono portati all'apparenza. In altre parole, a ogni tipo di oggetti corrisponde per necessità una modalità apprensionale *specificca*.

a dare riempimento. Anche nel caso in cui a un atto intuitivo segue una intenzione vuota, cioè signitiva, si può ritenere che ci sia una dinamica di riempimento, ma un riempimento, per così dire, unicamente conoscitivo, il che, in certi casi, significa anche un arricchimento fantasmatico: la percezione della cosa non viene propriamente arricchita, non vengono alla luce nuovi aspetti dell'oggetto - a meno che l'aver scoperto che quanto appare è una cosa di tale o tal'altra specie non abbia indotto l'osservatore a concentrare l'attenzione su aspetti prima rimasti non notati o, addirittura, a muoversi per cogliere gli aspetti che a una tale tipologia di cosa spetta. Questo, però, presuppone che l'aver dato un nome a quanto si percepisce coincida con il suo inserimento in una dinamica di possibili percezioni, dunque di aspettative rispetto alle ulteriori apparizioni dell'oggetto. La denominazione, dunque, apre un nuovo orizzonte di determinazione dell'oggetto, ma questo di per sé non significa ancora che si sia arricchita la percezione, né, in un primo momento, la conoscenza, dell'oggetto. Quest'ultima, infatti, può ritenersi effettivamente avvenire solo qualora alla mera intenzione linguistica che pone quanto appare in un orizzonte, più o meno preciso, di determinabilità, segua un effettivo riscontro percettivo. Fino a che ciò non accade, l'aumento conoscitivo è meramente presuntivo.

Da notare vi è, infatti, che proprio per questo rapporto bilaterale tra vissuto vuoto e vissuto riempiente, si possono avere casi in cui non pienamente conosciuto è l'oggetto dato nel vissuto "pieno", cioè quello sensibile: da una parte, infatti, il vissuto riempiente può servire a dar riempimento al vissuto vuoto meramente significativo, dall'altra, di fronte a un oggetto in carne e ossa si può rimanere con un'indeterminatezza riguardo alla sua identità, così che la volontà di conoscerlo rimane indeterminata. Il riempimento può avvenire, allora, sia nel decorso percettivo successivo, col quale si giunge a vedere meglio o di più, oppure in quanto si riesce a trovare un "posto" all'interno del sistema di riferimento categoriale: si riesce a capire, cioè, a quale specie l'oggetto appartiene. In questo caso sembra essere il vissuto di significazione a dare soddisfazione alla vuotezza percettiva. Ciò, però, è solo parzialmente corretto. A ben vedere, in questo caso si ascrivono all'oggetto una serie di caratteristiche e questo offre un indizio su come esplorarlo ulteriormente. Se, tuttavia, non si prosegue nell'esplorazione, la conoscenza rimane puramente presuntiva. Il "pieno" dato dall'intuizione sensibile è, dunque, bisognoso di "riempimento conoscitivo" solo in quanto lo si è immesso in una dinamica coscienziale volta alla determinazione dell'oggetto dato.

In sostanza, comunque, si può affermare che la dinamica pieno-vuoto dispone in modo diverso la soggettività percipiente rispetto al medesimo materiale sensibile, dotandolo di un orizzonte ulteriore di “vuoti”, orizzonte dunque più ampio rispetto a prima che esso avesse ricevuto un nome^{29 30}.

2.2.1. Conoscenza come evidenza

Si è visto che gli elementi fondamentali che rientrano in una dinamica di conoscenza sono due:

- l'intenzione vuota, e cioè diretta a qualcosa di non dato “in carne e ossa”, senza darlo, cioè, nel modo della presenza;
- l'intenzione offerente, ossia la “presentazione” (*Gegenwärtigung*) di qualcosa.

A questi, si deve poi aggiungere un terzo vissuto, corrispondente alla più o meno piena coincidenza tra i due precedenti vissuti, o, per meglio dire, tra i correlati oggettuali dei due vissuti. È questo il vissuto di conoscenza in senso proprio, un vissuto che, in un certo senso, emerge dall'incontro dei due precedenti. Husserl identifica tale vissuto con il vissuto dell'evidenza, il quale si pone in conclusione del processo di riempimento e di coincidenza.

Comunque avvenga il riempimento conoscitivo, “staticamente” o “dinamicamente”, è importante notare che con il coincidere di due vissuti, o, per meglio dire, delle rispettive materie, si produce quella che Husserl chiama “unità fenomenologica”³¹. Questa è un nuovo atto, che, per così dire, “vede” il coincidere tra atto significante e atto intuitivo. Il correlato di tale visione è ciò che, seguendo Husserl, si può chiamare “evidenza”. Il

29 Ci si potrebbe chiedere se sia possibile anche che l'identificazione rispetto a un oggetto di percezione giunga anche a restringere l'orizzonte di determinazione di un oggetto. A tale quesito si dovrebbe di rispondere positivamente, in quanto ogni determinazione è una riduzione del campo di possibilità percettive che si individuano rispetto a un materiale sensibile. Tuttavia, è anche necessario non trascurare che ad essere ristretto non è propriamente l'orizzonte dell'oggetto, il quale, di per sé, sempre si delinea come una restrizione del campo sensibile potenziale, bensì il campo delle possibilità di determinare ulteriormente l'oggetto.

Si consideri, inoltre, che un vissuto di conoscenza non è, salvo alcuni casi, un vissuto assolutamente apodittico: è possibile che il riconoscimento sia stato errato, dunque che in un secondo momento l'oggetto che si era visto come corrispondente a un certo tipo di oggettualità, sveli poi caratteri incompatibili, o comunque non pienamente coincidenti, con quest'ultimo. Questo riguarda il problema dell'errore, il quale ha senso, almeno sul versante fenomenologico, solo se si accetta che è la percezione a “determinare” la correttezza o meno di un'intenzione.

30 Si può, a questo proposito, osservare che il vissuto dell'evidenza rafforza la credenza nell'affidabilità del vissuto vuoto che ha trovato riempimento, in particolare nelle sue componenti noematiche. Ciò va di pari passo alla costituzione di ciò che Husserl elaborerà, in particolare nella fenomenologia genetica, sotto il titolo di *Typus*, vale a dirsi forme pre-categoriali di rappresentazioni, nel senso di *Vorstellungen*, rispetto al mondo e all'esperienza.

31 Cfr. (Husserl 1984b), p.367; tr. it. (Husserl 2005a) p.332.

vissuto di coincidenza tra i due atti è, pertanto, a sua volta un vissuto intenzionale, un atto il cui correlato è, appunto, l'oggetto *in quanto* conosciuto.

È importante sottolineare che il vissuto dell'evidenza non aggiunge alcun materiale, almeno a prima vista, rispetto a quello contenuto nei primi due vissuti. Quando qualcosa viene conosciuto, non diventa altro, non c'è un elemento in più dal lato dell'oggetto inteso: esso semplicemente si presenta così come è stato inteso. Occorre osservare, tuttavia, che da un punto di vista fenomenologico non si ha a che fare semplicemente, o ingenuamente, con oggetti, bensì con *modi di vivere e intendere* oggetti. Di conseguenza, siccome il vissuto di conoscenza non è riducibile a nessuna delle due componenti che servono alla sua nascita, esso deve aggiungere qualcosa alla dinamica coscienziale nella quale va a porsi e, quindi, anche al modo di intendere l'oggetto. Solo in questo modo, in seguito all'evidenza, l'oggetto diviene, appunto, conosciuto.

Nelle *Ricerche logiche* l'intuizione conoscitiva avviene tra atti oggettivanti, il che significa che ogni vissuto che partecipi alla dinamica conoscitiva e dunque, al farsi della conoscenza, è composto da tre elementi fondamentali:

*Ogni atto oggettivante concretamente completo ha tre componenti: la qualità, la materia e il contenuto rappresentante. Questo contenuto può fungere come rappresentante puramente signitativo o puramente intuitivo, e come rappresentante signitativo ed intuitivo assieme; l'atto sarà, allora, rispettivamente, puramente signitativo, intuitivo o misto.*³²

Come si è già potuto vedere, di questi tre elementi solo due, almeno nel quadro delle *Ricerche logiche*, risultano decisivi per le questioni relative alla fenomenologia della conoscenza: i contenuti sensibili e la materia d'atto³³. Quest'ultima fa sì che i contenuti sensibili vengano organizzati in una certa forma e, quindi, che un oggetto appaia per loro tramite. I contenuti sensibili divengono, così, i rappresentanti dell'oggetto, mentre il complesso di contenuti e materia d'atto viene da Husserl anche chiamato "rappresentanza"³⁴.

La materia d'atto, come già ricordato, determina il senso apprensionale, e cioè il modo in cui possono fungere i componenti sensibili e che oggetto possono portare a

32 (Husserl 1984b), pp.620-621; tr. it. (Husserl 2005a), p.390.

33 Cfr. (Husserl 1984a), pp.505-514; tr. it. (Husserl 2005c), pp.271-279; (Husserl 1984b), p.607, 621; tr. it. (Husserl 2005a), pp.376, 391.

34 (Husserl 1984b), p.607; tr. it. (Husserl 2005a), pp.376.

manifestazione. Questo rapporto funzionale tra il senso apprensionale e i contenuti appresi viene da Husserl chiamato “forma della rappresentanza”³⁵, la quale si specifica in due classi principali: signitativa e intuitiva.

La prima classe di forme di rappresentanza è quella delle espressioni, che Husserl ha analizzato nella *Prima ricerca*. L’intenzione di un’espressione è signitativa nella misura in cui si rivolge a un significato senza nessun legame *necessario* con il suo supporto intuitivo. Essa intende, cioè, qualcosa che non ha nulla a che fare con “l’aspetto sensibile dell’espressione”³⁶. Inoltre, nell’espressione pura, e cioè non accompagnata ad esempio da immagini, il significato è dato senza che vi sia alcun riempimento intuitivo; è inteso in modo vuoto. Alla seconda classe di forme di rappresentanza corrispondono la coscienza d’immagine e quella percettiva³⁷. In entrambi i casi i contenuti intuitivi che fungono da supporto per l’oggetto rappresentato non sono indifferenti o inessenziali rispetto a quest’ultimo; sono, anzi, ad esso simili o, nel caso della percezione, identici.

Nel caso della forma di rappresentanza signitativa abbiamo, dunque, qualcosa che rimane puramente inteso, ma per il quale non abbiamo nessun correlato intuitivo. Nel caso della forma di rappresentanza intuitiva, invece, qualcosa è inteso come simile al materiale che lo rappresenta (nella coscienza d’immagine), oppure è effettivamente anche dato attraverso materiale stesso dell’intenzione (nella percezione).

A seconda di come i due atti che concorrono alla sintesi di coincidenza partecipano a quest’ultima, vale a dirsi a seconda della percentuale che “mettono” nella determinazione dell’oggetto conosciuto, si hanno diversi gradi di conoscenza. Husserl, infatti, ritiene che la somma tra i due vissuti sia sempre 1, pertanto i due vissuti

35 (Husserl 1984b), p.621; tr. it. (Husserl 2005a), p.391.

36 (Husserl 1984b), p.386; tr. it. (Husserl 2005a), p.352.

37 Si noti che nelle *Ricerche logiche* Husserl non dà particolare importanza alla differenza tra coscienza percettiva e immaginativo-fantastica, in quanto in entrambe i casi abbiamo qualcosa di dato intuitivamente, quindi una forma sensibile che mostra la possibilità di verifica dei meri significati. In altre parole, ciò che è possibile anche solo a livello di “immagini fantastiche” è comunque qualcosa che può esistere, sebbene, forse, non in ogni mondo.

Questo sembrerebbe confermare la tesi di Rizzoli secondo la quale le *Ricerche logiche* non sono in grado di rendere conto della conoscenza empirica, dunque della conoscenza del reale in quanto attualità *qualitativamente* differente rispetto alla conoscenza puramente possibile, o ideale. A questa obiezione si potrebbe rispondere che, come si è accennato, l’obiettivo principale di Husserl consiste nella fondazione della *mathesis universalis* e questa deve essere in grado di contemplare le forme di qualunque mondo *possibile*. In quest’ottica l’aporia mostrata da Rizzoli non sembra avere particolare rilievo per gli scopi di Husserl. Tuttavia, è necessario anche riconoscere che se non risulta possibile comprendere quale tra i molteplici mondi contemplati nella *mathesis universalis* sia quello reale costituisce una lacuna non indifferente e non propriamente sottovalutabile, anche perché in tal modo non si riesce neppure a rendere conto del rapporto, per Husserl comunque centrale, tra esperienza e conoscenza, in particolare tra sensibilità e categorie. Questo risulta, peraltro, ben presente a Husserl già ancor prima di iniziare a elaborare il proprio programma fenomenologico, in quanto, come si vedrà nel prossimo capitolo, già durante i suoi primi passi all’interno della riflessione filosofica egli costantemente sottolinea la distanza tra concetti puramente formali e dati empirici, in particolare discutendo il rapporto tra teoria della varietà e geometria.

concorrenti alla sintesi si comportano come grandezze inversamente proporzionali: quanto più viene offerto da uno dei due atti, tanto meno l'altro atto deve offrire³⁸.

Questo discorso rischia, tuttavia, di essere fuorviante se non si considera che tale regola di proporzionalità inversa vale *solo* nel momento della sintesi. Questo comporta che anche nei casi estremi, in cui il correlato è dato solo in modo vuoto o solo in modo pieno, non abbiamo comunque a che fare con la mera significazione o con la semplice intuizione. Piuttosto abbiamo un caso in cui la significazione trova piena soddisfazione, cioè pieno riempimento, sul lato intuitivo, così che nulla di quanto significato rimane inevaso, oppure un caso in cui tutto è ancora lasciato a livello signitivo e nulla viene offerto dall'intuizione³⁹.

Nelle *Ricerche logiche*, e per molti aspetti in tutta la riflessione di Husserl, la conoscenza in senso proprio avviene solo attraverso la mediazione linguistica. Alcuni tipi di sintesi di coincidenza possono avvenire, e di fatto costantemente avvengono, già a livello pre-linguistico. Tuttavia, Husserl non sembra propenso a considerarli conoscenza in senso proprio. Questo dipende proprio dal fatto che nelle semplici sintesi di coincidenza antepredicativa manca il vissuto dell'evidenza che si può dare solo se l'avvenire delle sintesi viene osservata in sé, il che sembra possibile solo tramite la mediazione di un linguaggio che "astrae" il momento sintetico, vale a dirsi la "forma" di composizione dei contenuti, e la rende oggetto di una osservazione propria. Perché si dia evidenza e quindi conoscenza, in altri termini, la sintesi di coincidenza non deve essere unicamente compiuta. L'evidenza acquisisce il proprio statuto più proprio nel momento in cui si punta l'attenzione sulla coincidenza, quando si sta, per così dire, a vedere se, come e quando due vissuti sono in accordo, e cioè quando si realizza un processo di verificaione.

Per questo motivo Husserl insiste nel negare che l'evidenza sia concepibile come sentimento. Certo, questo può avvenire, e di fatto per lo più avviene, ma è un fenomeno, per così dire, collaterale. Se, semplicemente, a un vissuto si sovrappone un

38 Cfr. (Husserl 1984b), pp.610-615; tr. it. (Husserl 2005a), pp.379-384.

39 Si potrebbe ritenere che quest'ultimo caso possa dar luogo a una negazione dello stato di cose inizialmente affermato, il che conduce in questioni relative alla modalizzazione e alla trasformazione dei giudizi, per le quali si rimanda a (Belussi 1990). A tale riguardo, basti qui notare che, perché effettivamente si possa derivare da un giudizio positivo un giudizio negativo riguardo allo stesso oggetto o stato di cose, è necessario che almeno un minimo di coincidenza tra vissuto signitivo e vissuto intuitivo ci sia, altrimenti non ci sarebbero gli estremi per giudicare della falsità di tale giudizio. Banalmente, se affermo che il cappello è sul tavolo, si deve poter individuare un cappello e un tavolo, oppure anche solo un tavolo, oppure anche solo uno spazio in cui si ritiene tavolo e cappello dovrebbero trovarsi, vale a dire lo spazio in cui tale stato di cose dovrebbe potersi verificare, altrimenti non si sarebbe neppure in grado di stabilire la falsità dell'affermazione e, conseguentemente, negarne il contenuto. Su una possibile "fenomenologia dei giudizi negativi, oltre al classico (Reinach 1989), cfr. (Lohmar 1991).

altro e vi è coincidenza tra i due, si ha un “sentimento” di coincidenza, ma non la si vede. La conoscenza e il vissuto in senso proprio di evidenza sono un tipo di intuizione diretta alla coincidenza stessa; non si tratta di un mero “sentire” che due materie d’atto si sono sovrapposte, bensì a un *vederne* la stessa sovrapposizione, dunque di renderla *oggetto* di un’intenzione specifica.

2.3. Riduzione e verità

Come noto, nella fenomenologia troviamo una distinzione tra *epoché* e *riduzione*⁴⁰, sebbene, a dire il vero, Husserl non sempre vi si attenga rigorosamente. La riduzione subisce nei suoi scritti talmente tante variazioni che in certi casi non è semplice capire quanto si differenzi dall’*epoché* e quali sia il suo senso specifico. Molteplici sono, inoltre, le interpretazioni della riduzione che sono state proposte da commentatori, critici nonché proscrittori dell’impresa fenomenologica. Limitandoci qui a quanto emerge dai lavori di Husserl, in linea generale l’*epoché* è da considerarsi come la premessa di ogni vera e propria riduzione. L’*epoché* viene realizzata in modo non ancora propriamente metodico, nel senso che non segue nessuna precisa regola. Essa è, piuttosto, quanto il fenomenologo realizza nel momento in cui mette in dubbio la validità di qualunque tesi sul mondo e, più in generale, tutto quanto si ritiene “vero” ed “esistente”, dalle certezze quotidiane fino alle più elaborate teorie scientifiche. L’*epoché* è, dunque, qualcosa di molto simile a ciò che quotidianamente avviene quando si dubita della validità di qualcosa, sia questa una affermazione, un ricordo o una percezione. La sua particolarità rispetto al dubbio è data dal suo carattere “universale”. Sulla scorta di quella degli antichi scettici, l’*epoché* fenomenologica sospende il giudizio su tutto⁴¹. La motivazione dell’*epoché* fenomenologica è tuttavia anti-scettica e coincide piuttosto con la volontà di giungere a una effettiva verifica, o confutazione, delle tesi, delle idee e delle opinioni che si sono messe tra parentesi. In questo senso, essa implica una ricerca mirante a ristabilire (o confutare) sulla base di un fondamento apodittico il valore di quanto previamente sospeso. L’*epoché*, infatti, non nega propriamente alcunché, se non l’assenso a quanto affermato. Essa neutralizza la posizione di credenza, non confuta ciò in cui si crede. Le diverse tesi e credenze non vengono cancellate, bensì sospese, “rimandate a giudizio”. Esse sono

40 Cfr. (Husserl 1976a), §§ 32, 56-62; tr. it. (Husserl 2002a), pp. 71-73, 142-154.

41 Cfr. (Aguirre 1970); (Zippel 2008); (Kern 1962); (Held 1986).

da “rifondare”: si deve, cioè, mostrare la legittimità delle ragioni e le modalità attraverso cui esse sono giunte a imporsi. Più precisamente, si tratta di capire quali motivazioni e meccanismi hanno concesso loro di affermarsi. Se tali motivazioni e dinamiche siano state razionali, se dunque si siano imposte “con ragione”, è compito proprio della fenomenologia appurarlo.

Come qualunque altra scienza, la fenomenologia, d’altro lato, si deve attenere sin dai suoi primi passi al principio metodico in base al quale si deve rinunciare all’uso operativo delle categorie o degli oggetti la cui legittimità è posta in questione e il cui effettivo valore è, dunque, da (di)mostrare. Si tratta, in fondo, di nient’altro che del divieto della *petitio principii*⁴².

Da questa esigenza di correttezza metodica sorge quel “movimento a zig-zag” che caratterizza l’intera ricerca fenomenologica e di cui Husserl parla esplicitamente già nelle *Ricerche logiche*⁴³. A differenza di quanto accade nelle dimostrazioni matematiche e geometriche, nella fenomenologia non si può, infatti, assumere la validità di alcun concetto senza una previa indagine di come tali concetti si rapportino all’esperienza e alle sue strutture. Compito della fenomenologia è, , come si è visto, porre sotto indagine proprio i concetti fondamentali di ogni scienza e della conoscenza in generale. Tali concetti, dunque, non possono essere assunti come dati di partenza da cui derivare sistematicamente risultati, vale a dirsi nuove presunte verità. Non solo i concetti, ma anche le regole di derivazione devono essere interrogate. Sembra, così, che per la ricerca fenomenologica non rimanga a disposizione più alcun concetto né procedura argomentativa; conseguentemente diventa alquanto problematico comprendere come essa possa condursi. La fenomenologia sembra così destinata a una meditazione silenziosa, nonché priva di direzione. In realtà, la fenomenologia non è costretta a rinchiudersi nel silenzio, e ovviamente non può fare a meno di utilizzare concretamente concetti e argomentazioni. Il loro significato e la loro validità, tuttavia, devono essere chiariti e comprovati attraverso la ricerca stessa. La fenomenologia, quindi, non è una scienza dimostrativa, bensì è quella scienza che pone le basi di qualunque scienza dimostrativa. Per fare questo deve illuminare, chiarificare i concetti e le procedure di quest’ultima. I diversi concetti e le diverse leggi dell’argomentazione e della dimostrazione vengono, dunque, sì posti in campo, ma non perché se ne faccia un effettivo uso, bensì perché si possa giungere progressivamente alla loro

42 Cfr. (Lohmar 2002).

43 Cfr. (Husserl 1984a), pp.22-23; tr. it. (Husserl 2005c), p.282.

delucidazione. Inevitabilmente, cioè, si utilizzeranno concetti e ragionamenti la cui validità è inizialmente solo presuntiva e che solo nello svolgimento della ricerca giungeranno a mostrare la propria effettiva valenza. Questo è il significato del movimento a zig-zag che caratterizza il metodo fenomenologico, distinguendolo da un percorso lineare di deduzione.

Affinché la rifondazione del valore di una tesi possa avvenire è, dunque, necessario stabilire un metodo, delineare, cioè, in che modo si possano legittimamente riconoscere teorie, asserzioni e convinzioni come effettivamente valide. È a questo punto che entra in gioco la riduzione in senso proprio, la quale, a differenza dell'epoché, non avviene semplicemente, spontaneamente, quasi ingenuamente, bensì secondo una determinata riflessione che stabilisce quali siano il terreno, gli strumenti e le procedure di verifica/legittimazione delle tesi.

Già nelle *Ricerche logiche* viene introdotto un principio metodico di riduzione, il quale vieta che nella valutazione della legittimità della conoscenza venga assunto quanto va oltre ciò che viene effettivamente vissuto, vale a dire presentato "in carne e ossa". A grandi linee, si può dire che questo resterà il minimo comun denominatore di tutte le diverse riduzioni che vengono proposte da Husserl. Ciò che cambierà negli scritti successivi sarà, per lo più, cosa si dovrà intendere con "effettivamente vissuto", dunque il terreno di verifica delle tesi di volta in volta in discussione. È questo, come noto, un punto molto controverso e delicato della filosofia husserliana. A prescindere delle ovvie questioni ontologiche coinvolte, una notevole problematicità di tale metodo si manifesta anche a livello "semplicemente" gnoseologico.

Nelle *Ricerche logiche*, la riduzione messa in campo impone che l'analisi della conoscenza, o meglio della legittimità di quanto pretende di essere conoscenza, accetti come valido solo ciò che trova un corrispettivo in quanto è realmente (*reell*) contenuto nella coscienza, che faccia parte, cioè, di quella che viene anche chiamata "sfera d'immanenza reale". In tale opera, tuttavia, non è ben chiaro cosa debba intendersi con tale termine. Da una parte, esso sembra comprendere solo quelli che più tardi verranno chiamati i "dati iletici" (sensazioni e *phantasmata*). Se si assume questo significato, solo questi dati possano fungere quali effettivi garanti della conoscenza. D'altra parte, però, il termine viene anche impiegato in riferimento ai caratteri d'atto, vale a dirsi le apprensioni che "mettono in forma" i contenuti sensibili e permettono, o meglio danno luogo, a un rinvio *oltre* la sfera d'immanenza. Come messo in luce da diversi interpreti, è su questo punto che si gioca in gran parte il passaggio alla

fenomenologia “trascendentale”, nella quale diventerà centrale il rapporto, chiamato solitamente “correlazione apriori”, tra prestazioni soggettive (*subjektive Leistungen*) e modi d’apparizione degli oggetti (*Objekterscheinungen*). Tuttavia, come ora si tenterà di mostrare, è ragionevole sostenere che la teoria della conoscenza delle *Ricerche logiche* è già fondamentalmente comprensibile in uno schema di verifica molto simile a quello che si ha in seguito alla riduzione trascendentale. La difficoltà maggiore che si può riscontrare nelle *Ricerche logiche* è dovuta principalmente al ruolo ambiguo che viene giocato dalla *Auffassung*. Sebbene quest’ultima venga da Husserl riconosciuta come un momento reale (*reell*) dei vissuti, il suo valore di “verificatore” delle intenzioni non si chiarisce in modo adeguato nel testo. . A dire il vero, non si chiarisce neppure in modo chiaro il significato del termine, non ne si offre, cioè, una precisa descrizione che faccia capire di “cosa” si tratta. Come si avrà modo di vedere, è questa una questione centrale per comprendere come sia fenomenologicamente possibile “rendere conto” dell’infinito e che, per molti aspetti, non troverà mai una chiara e univoca soluzione da parte dello stesso Husserl. Anche con il passaggio alla fenomenologia trascendentale e poi a quella genetica, infatti, resta spesso inindagato il rapporto, che per il presente lavoro risulta centrale, tra valore *rappresentativo* delle apprensioni, la forma delle stesse e la questione del loro coglimento tramite intuizione sensibile o categoriale. I seguenti paragrafi si propongono di offrire una soluzione che possa dar conto proprio di questo plesso fenomenologico.

Per comprendere adeguatamente cosa significhi il “terreno di verificabilità” e per il carattere decisivo che tale questione ricopre nella teoria della conoscenza fenomenologico-husserliana, occorre però affrontare innanzitutto la versione che ne viene offerta nella prima edizione delle *Ricerche logiche*.

2.3.1. La riduzione alla compagine reale dei vissuti

Nel suo ormai classico articolo sui diversi tipi di riduzione rintracciabili nell’opera di Husserl, a proposito delle *Ricerche logiche* Dieter Lohmar parla di una “riduzione alla compagine reale dei vissuti”. Secondo Lohmar “il risultato, ovvero il residuo, d[el] tale] riduzione è un flusso di compagini reali in tutti i campi sensoriali”⁴⁴. In questa sorta di antenato di quella che sarà la riduzione fenomenologico-trascendentale, anche i dati sensibili che normalmente, e forse inevitabilmente, vengono considerati con funzione

44 Cfr. (Lohmar 2002), pp.755sgg.

rappresentazionale, cioè come sensazioni relative a caratteristiche e qualità di oggetti, sarebbero da considerare senza tale senso oggettuale. Questo sembra però implicare che i dati sensibili non solo vengano considerati a prescindere da un “sostrato” cui afferire, ma anche senza la “forma” che conferisce loro la possibilità di fungere da rappresenti delle caratteristiche di un oggetto. In sostanza, si può dire che il risultato di una tale riduzione corrisponderebbe a ciò che nelle *Idee* viene chiamato *hyle*, senza che le venga attribuita più alcuna *morphè*.

Una tale riduzione, almeno a un primo sguardo, è destinata a sollevare qualche perplessità. Ci si potrebbe innanzitutto chiedere se essa non pretenda troppo e se, in fondo, non sia impossibile. Una tale critica, tuttavia, non coglie il cuore della questione, in quanto si basa su un argomento di carattere contingente, centrato sul dato di fatto dell'impossibilità soggettiva di compiere una tale riduzione. La questione posta da Husserl, tuttavia, non verte sull'effettiva realizzabilità di una tale riduzione, bensì sulla sua possibilità o pensabilità *a priori*. La difficoltà e l'impossibilità “soggettive” di compiere tale riduzione, infatti, non escludono di principio che una “coscienza puramente iletica” sia possibile o pensabile. Quella critica, inoltre, non coglie il fulcro epistemologico della questione, vale a dire che la prova della validità di quanto intenzionalmente inteso in una rappresentazione debba avvenire in base alla disponibilità di dati iletici corrispondenti. A mostrare questo fondamento di validità mira l'idea della “riduzione alla compagine reale dei vissuti” che Husserl propone. Egli riconosce che tale analisi risulta da un'astrazione, in quanto, effettivamente, di tali contenuti veniamo necessariamente a conoscenza solo attraverso l'analisi descrittiva di atti, che contengono più delle sole sensazioni. Tuttavia, ciò che importa è che “i vissuti intenzionali contengono parti e lati distinguibili”⁴⁵ e che tramite la descrizione fenomenologica essi vengano appunto distinti e valutati per la funzione che svolgono nelle dinamiche conoscitive. È proprio tale distinzione, infatti, ciò che permette di individuare quali elementi degli atti hanno la capacità di misurare e stabilire la veridicità di una rappresentazione.

Il vero problema che una tale riduzione presenta, secondo Lohmar, è un altro. Se, infatti, si eliminano dal terreno di prova delle rappresentazioni i caratteri apprensionali, vale a dirsi ciò che dà statuto oggettuale alle sensazioni o le organizza come attribuibili a uno o più oggetti, ci si ritrova a poter confermare solo rappresentazioni del tipo “c'è giallo”, “c'è odore acre”, “c'è suono”. Non è invece possibile confermare (o smentire)

45 (Lohmar 2002), p.760.

rappresentazioni che contengano anche riferimenti oggettuali, del tipo “il cane è grasso”, “la tenda è rossa” o “il vaso è sul davanzale”, né rappresentazioni del tipo “foglio bianco” o “sole splendente”. Non è possibile confermare o smentire rappresentazioni correlate ad espressioni più generali e vaghe come “cosa rotonda” o “cosa blu”, che prescindono da una vera e propria tipologizzazione funzionale o simbolica degli oggetti e si limitano a significare quella che Husserl chiama “materia prima”⁴⁶. Si potrebbe, dunque, parlare solo di qualità, mentre i sostrati sparirebbero⁴⁷. Prima di qualunque considerazione metafisica, questo significa che non sarebbe possibile “vedere” complessioni fenomeniche in cui i diversi attributi risultano contenuti. In una tale situazione, dove non resterebbe più alcuna traccia di apprensioni intenzionali dei dati sensibili, non si avrebbe neppure più la possibilità di “dar senso” ad affermazioni che, in qualche modo, orientino il modo di percorrere le sensazioni, di localizzarle e attribuirle a qualcosa, quantomeno a uno spazio ordinato, dunque a luoghi diversi dell’estensione⁴⁸. Si sarebbe in un vero e proprio *Gewühl von Empfindungen*, quale quello che Kant si premurò di confutare come effettiva possibilità e che Husserl, invece, proprio durante gli anni della cosiddetta svolta trascendentale sembra ritenere una possibilità *reale*, possibilità che corrisponderebbe, in sostanza, all’eventualità della *Weltvernichtung* ipotizzata nelle *Idee*⁴⁹. Anzi, qualora ciò si realizzasse pienamente, più che *trovarsi in* un caos totale, *si sarebbe* un tale caos, perché non si avrebbe altro “al mondo” che il flusso delle sensazioni pure. Vedremo nell’ultimo capitolo come questa possa essere considerata una delle possibili *esperienze* di infinito.

46 Cfr. (Husserl 1973b), pp.65-68.

47 In realtà, che anche questi significati “semplici” e non propriamente oggettuali siano così privi di elaborazioni apprensionali è ben presto riconosciuto dallo stesso Husserl. Affinché, infatti, si possa intendere una “pura” sensazione come appartenente a una certa specie, o anche solo come identica rispetto a una precedente, cioè come nuova occorrenza della medesima, è necessario avvenga almeno quella sintesi di identificazione che può bensì stabilirsi a livello antepredicativo, ma che comunque richiede una certa forma di “elaborazione” del “mero” dato sensibile, dunque anche delle relative facoltà, quali, in particolare, la memoria. Che, d’altronde, l’intero problema della costituzione abbia a proprio fondamento la sintesi temporale è a più riprese enunciato da Husserl lungo pressoché tutto l’arco della sua produzione. Si può dire che, se la costituzione implica temporalità, e se dunque le oggettualità hanno una forma d’apprensione temporale, lo stesso debba richiedersi alla loro verifica.

48 Anche su questo punto si dovrà tornare, in quanto sembra in antitesi rispetto all’idea kantiana della necessità della forma spaziale nell’apprensione di dati sensibili. Come si vedrà, seguendo Stumpf, Husserl sostiene per lo più una posizione di questo tipo. Così, tuttavia, sembra non fare a fondo i conti con qualcosa che, forse, da un punto di vista fenomenologico dovrebbe pure riconoscersi: un’estensione senza cose.

49 Cfr. (Husserl 1973b), pp.288sgg. Su questo passaggio e sulle origini “empiriocriticistiche” di tali idee, cfr. (Sommer 1985), particolarmente pp.239sgg. Si veda anche (Summa 2009), particolarmente Sezione I, Capitolo II. Si noti che, in effetti, negando l’apriorità della forma spaziale è necessario parlare di una mancanza d’orientamento assoluta, perché non si dovrebbe nemmeno poter più differenziare, o quantomeno ordinare, i luoghi.

Concentriamoci per ora sulla motivazione e sui problemi gnoseologici di tale riduzione. Dall'analisi critica compiuta da Lohmar a tale riguardo, si possono evincere quattro punti fondamentali:

- a) la compagine reale dei vissuti, vale a dire ciò che si prende quale terreno di verifica di quanto posto in un atto, è costituita unicamente dai dati sensibili o illetici, cioè da sensazioni e fantasmi;
- b) ogni percezione oggettuale contiene più che meri dati sensibili;
- c) quello che si avrebbe se rimanessero solo le impressioni sarebbe un caos senza forma né ordine;
- d) la riduzione alla compagine reale non riesce sostanzialmente a dar conto di alcuna posizione d'oggetto;
- e) è necessario un altro elemento che possa rendere conto di posizioni d'oggetto.

Come è facile vedere, e) deriva da c) e d), e quanto sostenuto in c) e in d) è una conseguenza di quanto affermato in a) e in b).

Se Husserl, come Lohmar suggerisce, nelle *Ricerche logiche* ritenesse veramente che il terreno di prova delle intenzioni è costituito unicamente da sensazioni e fantasmi sensibili, cadrebbe in una palese incoerenza. Da una parte, infatti, Husserl mostra a più riprese come la percezione non sia spiegabile secondo i termini del puro empirismo sensista e come, pertanto, la teoria di stampo empiristico della riducibilità di delle rappresentazioni a semplici impressioni non sia sostenibile neppure rispetto alla percezione semplice. D'altra parte, invece, Husserl assumerebbe proprio le mere impressioni quale terreno di verifica delle tesi sul mondo e i suoi oggetti. In altre parole, egli chiederebbe alle impressioni di rendere conto di ciò per il quale egli stesso ha mostrato che sono insufficienti.

Considerato che rispetto a b) Husserl non mostra alcun dubbio, e che anzi afferma questa tesi a più riprese lungo tutte le *Ricerche logiche*, rimarrebbe da comprendere come mai egli giunga a proporre un tipo di riduzione che, in seguito a quella stessa tesi, risulta non solo di fatto impossibile, bensì insensata e inefficace. Per capire se di vera incoerenza si tratta, occorre domandarsi se davvero ciò che Husserl propone è una riduzione in seguito a cui i soli materiali sensibili sarebbero da considerare quale terreno di prova di quanto posto negli atti.

Senza dubbio, la difficoltà messa in luce da Lohmar è presente nelle *Ricerche logiche*, in particolare nella loro prima edizione. Tuttavia, essa dipende, come si è già accennato, fondamentalmente dall'ambiguità con cui Husserl definisce il campo di pura

immanenza in tale opera e dal mancato chiarimento dei termini “carattere d’atto” e “appercezione” (o “apprensione”).

In alcuni passaggi, Husserl esclude il carattere d’atto, o la sintesi appercettiva, dalla sfera di ciò che può essere riconosciuto come “realmente” immanente:

Per contenuto fenomenologico o reale (*reell*) di un atto intendiamo il sistema complessivo delle sue parti, sia astratte che concrete, o, in altri termini, il sistema complessivo dei *vissuti* parziali che lo costruiscono realmente (*reell*).⁵⁰

In questa sfera d’immanenza, che Husserl chiama anche il “contenuto descrittivo” degli atti, sono compresi unicamente “i vissuti internamente esperiti, in sé e per sé, senza tener conto dei nessi genetici, neppure di ciò che essi possono significare o rappresentare al di fuori di se stessi”. Egli esclude dal novero dei “contenuti descrittivi” anche il “senso ideale che trasforma”, ad esempio, “in nome la formazione fonetica, o addirittura la persona denominata dal nome”. Da ciò si può dedurre che l’apprensione, che fa sì che un certo materiale sensibile sia percepito come relativo a un determinato oggetto, non rientra nella sfera d’immanenza descrittiva, dunque nella sfera di ciò che può garantire della legittimità di quanto viene rappresentato nei vissuti intenzionali. Non venendo essa elencata tra i contenuti descrittivi, l’apprensione dovrebbe infatti appartenere al versante dei contenuti intenzionali. L’affermazione di Husserl implicherebbe allora che è il “senso ideale” a dare forma ai dati sensibili e che, dunque, senza di esso non ci sarebbe alcuna organizzazione di questi ultimi, quantomeno un’organizzazione che conferisca loro valenza oggettuale. Su questa linea si muove l’interpretazione di Lohmar, secondo il quale l’unico resto della riduzione alla compagine reale sarebbero i meri dati sensibili, senza alcuna forma, quantomeno oggettuale. L’esclusione del “senso”, o più tecnicamente della materia d’atto, da tale sfera, andrebbe dunque di pari passo con l’esclusione dell’apprensione *tout-court*.

Se tale interpretazione fosse corretta, ci si troverebbe nella situazione descritta con gran chiarezza dallo stesso Lohmar, vale a dire nella condizione di non poter fondamentalmente ricevere più alcuna prova di legittimità riguardo a intenzioni relative a oggetti: non solo quelle che contengono rimandi a tipologie di oggetti, ma anche quelle relative alla percezione, ad esempio, di una “semplice” palla da biliardo. È questo, come noto, un celebre esempio lockiano che Husserl nelle *Ricerche logiche* riprende e su cui richiama l’attenzione anche Lohmar: nel percepire una palla da

50 (Husserl 1984a), p.411; (Husserl 2005a), p.185 [trad. modificata in base alla prima edizione].

biliardo, non solo la si “vede” come composta di parti che vanno oltre il proprio campo visivo⁵¹; piuttosto, anche limitandosi alla parte di superficie che appare effettivamente, che è data “in carne e ossa”, si deve riconoscere che essa viene intesa come uniformemente rossa, sebbene i dati sensibili, le sensazioni, non siano propriamente omogenee. La superficie, infatti, appare più scura in alcuni punti e più chiara in altri, in dipendenza dall’illuminazione. Ciò nonostante si intende l’intera superficie della palla, comprese quelle parti che appaiono più chiare o più scure, come uniformemente rossa. Cosa garantisce, cosa legittima questo andare *oltre* il mero materiale sensibile? Anzi, addirittura, almeno in apparenza, *contro* di esso? Tolto il senso apprensionale (*Auffassungssinn*), sembra non ci sia più nulla che permetta di comprendere tale “eccesso” dell’intenzione. Scrive Lohmar:

Ora, se si prendono le compagini reali in senso così stretto come “criterio letterale” del diritto di una posizione d’oggetto (materia) praticamente nessun oggetto sussisterà davanti a tale criterio.⁵²

Insieme a quanto suggerito in qualche capoverso successivo, ciò che Lohmar afferma qui indica una direzione interpretativa che non è esente da problemi. Egli, infatti, verso la fine del paragrafo dedicato alla riduzione alla compagine reale, scrive:

[M]an [muss] sagen [...], daß der ausschließliche Ansatz bei den reellen Beständen zu radikal ist, d.h. daß nach der Ausklammerung der Materie eine vergleichende Analyse des Rechtes der inhaltlichen Gegenstandssetzung nicht mehr möglich ist. Eine ausschließliche Beschränkung auf die reellen Bestände klammert sozusagen die Materie und die Qualität ein. Die Ausklammerung der Materie wäre aber aus den genannten Gründen unsinnig.⁵³

51 Per rafforzare la propria ipotesi interpretativa, Lohmar adduce un esempio alquanto interessante e curioso: “Ich könnte beispielweise leichte Zahnschmerzen haben, während ich die Frage untersuche, ob die Sinnlichkeit, die sich mir bietet, auch die Setzung der roten Kugel gestattet. Wenn ich - wie es die strikte Reduktion auf den reellen Bestand verlangt - jede Vorstellung vom Gegenstand, d.h. jede Materie ausgeklammert habe, woher will ich dann noch “wissen”, welche reellen Bestände zur Darstellung des Gegenstandes gehören, der in diesem Fall “diese rote Kugel” ist, und welche nicht? Dieses Bedenken kann man konkretisieren, indem man feststellt, daß die “Reduktion auf den reellen Bestand” eine so radikale Reduktion ist, daß ich nicht einmal mehr weiß, was ich zu sehen erwarte, d.h. ich habe auch keine Handhabe mehr, um zu entscheiden, ob die Zahnschmerzen zu den reellen Beständen gehören, die eine darstellende Funktion für die Kugel haben oder nicht” ((Lohmar 2002), p.760). A prima vista, si potrebbe ritenere sensata l’obiezione di Lohmar. A un esame più approfondito ci si rende tuttavia conto che, quand’anche non si avesse un’idea, dunque, per così dire, una materia d’atto relativa alla palla da biliardo, si sarebbe quantomeno in grado di differenziare le sensazioni e di attribuirle a luoghi di provenienza diversi. In altre parole, non ho bisogno di “sapere” cosa è una palla da biliardo e quali sensazioni posso attribuirle per “capire” che il mal di denti non è un attributo della palla da biliardo.

52 (Lohmar 2002), p.758.

53 (Lohmar 2002), p.761.

In sintesi, si può dire che l'interpretazione critica che Lohmar propone sembra compiere tre errori:

- 1) Da una parte, egli ritiene che nelle *Ricerche logiche* la materia intenzionale non sia soltanto messa tra parentesi, bensì pressoché eliminata dal terreno d'analisi fenomenologico.
- 2) Dall'altra, senso apprensionale e apprensione/appercezione vengono considerati pressoché come equivalenti.
- 3) Infine, in alcuni momenti, sembra che ciò a cui viene attribuito il valore di verificatore delle intenzioni debba saper anche rendere conto della genesi delle stesse.

Per quanto riguarda il primo errore, si può dire che in sostanza Lohmar rintraccia il *di più*, l'eccesso che fa sì che non vi sia una mera somma di sensazioni, bensì percezione, vale a dire un atto che "si dirige" su un oggetto, nella materia d'atto. Senza la materia d'atto, avremmo un puro "flusso di sensazioni", ma nessuna percezione. È, tuttavia, facile mostrare che questo non coincide affatto con quanto Husserl effettivamente afferma non solo nelle *Idee*, ma già nella prima edizione delle *Ricerche logiche*, dove parla espressamente della materia d'atto come componente intenzionale dei vissuti e semplicemente nega che essa possa considerarsi parte effettiva, dunque "reale" (*reell*) del flusso di coscienza. In quanto componente *intenzionale*, la sua realtà, la sua effettiva esistenza, è, pertanto, solo presuntiva. Se guardiamo alla situazione che abbiamo in conseguenza della riduzione alla compagine reale dei vissuti, dobbiamo riconoscere che la materia d'atto non è eliminata, bensì posta con l'indice della dubitabilità. Essa è proprio ciò che si tratta di verificare e che, in un certo senso, funge da filo conduttore della verifica stessa. Ciò che la messa tra parentesi vuole mostrare è come tale materia sia posta in modo legittimo, vale a dire cosa si possa riconoscere come "realmente vissuto" e quindi cosa possa verificare ed eventualmente legittimare, o delegittimare, una posizione. Della materia d'atto, *così come avverrà nelle Idee rispetto al noema*, si deve mostrare la validità. Lohmar stesso, d'altronde, riconosce quale compito della riduzione in generale la messa alla prova di quanto "posto" in un'intenzione. Questo è, come si è già accennato, il senso fondamentale e irrinunciabile di ogni metodo riduttivo elaborato da Husserl: mettere tra parentesi qualcosa per capire in che modo si possa legittimamente sostenerlo.

A questo proposito, è opportuno fare un'altra distinzione, atta a evitare il terzo errore in cui Lohmar, nel saggio qui in discussione, sembra a tratti incorrere. Tale errore consiste nel ritenere che quello che si individua quale "terreno di prova" di ciò che in

un'intenzione è posto debba anche rendere conto dell'insorgenza delle intenzioni. In realtà, ciò che nella riduzione viene preso come terreno di prova delle affermazioni, o più in generale delle intenzioni, non deve necessariamente spiegare come si sia formata una certa intenzione⁵⁴, bensì ha unicamente il compito di provarne la veridicità⁵⁵. Si tratta di un punto alquanto delicato, riguardo al quale, come noto, insiste Derrida. Egli, infatti, mostra come il quadro delle *Ricerche logiche*, escludendo “i nessi genetici” dall'analisi fenomenologico-descrittiva⁵⁶, risulti inadeguato a rendere conto di ciò che effettivamente si giunge a “vivere intenzionalmente”.

Lo stesso Husserl, d'altronde, giungerà a riconoscere che l'impalcatura delle *Ricerche logiche* risulta insufficiente per poter rendere conto di buona parte di ciò che viene normalmente fatto rientrare nel campo della conoscenza. Questo è, tuttavia, un problema relativo all'“ideale” della conoscenza che sta sullo sfondo. In sostanza, l'ideale dominante nelle *Ricerche logiche* non permetterebbe di attribuire lo statuto della conoscenza a quasi più nulla di ciò che “comunemente” si esperisce. Certamente l'ideale logico-matematico che si può intravedere sullo sfondo delle *Ricerche logiche* chiarisce, almeno in parte, la ragione per cui esse non sono in grado di rendere conto adeguatamente di forme di conoscenza che non sono assimilabili a quella del dominio logico-matematico. In particolare, come mostra efficacemente Derrida, permane in Husserl un'ideale di conoscenza valido solo per oggettualità sovratemporali, vale a dirsi, appunto, quelle della sfera logica e matematica: numeri e leggi *puramente* logico-formali. Se letta in questo senso, l'accusa di “metafisica della presenza” risulta molto meno “fumosa” o “speculativa” di quanti molti interpreti e difensori di Husserl sono portati a credere. In fondo, si tratta della stessa critica che, sebbene in altro modo, diversi interpreti più “fedelmente husserliani”, tra cui lo stesso Lohmar, hanno rivolto allo schema delle *Ricerche logiche*, evidenziando le difficoltà che emergono qualora si tenti, come in tale opera a tratti avviene, di limitare all'attualità, alla “piena” presenza, la

54 È per questo motivo che Husserl, in un passo sopra citato sottolinea che nella sfera d'immanenza presa a terreno di prova delle intenzioni non si tiene conto dei nessi genetici, dunque di come ciò che si afferma e/o crede sia giunto a formarsi e imporsi.

55 In questo senso, è comprensibile una certa interpretazione “realistica” delle *Ricerche logiche*, almeno nei termini in cui questa viene sostenuta da Benoist (cfr. (Benoist 2009, 2011)): in sostanza, infatti, per le *Ricerche logiche* a decidere della verità o meno delle intenzioni sono solo le verifiche empiriche. Si tratta sempre e solo di vedere se, in fondo, è possibile avere una conferma di quanto si “crede”. La conferma viene dalle sensazioni e queste non sono necessariamente riducibili ad altro. Anche per spiegare gli errori, in fondo è stabilito un criterio di verificabilità. Entro quegli stessi criteri si può provare a spiegare l'origine dell'errore, che è ascrivibile solo ed esclusivamente a ragioni “psicologiche”. Spiegare l'errore non significa giustificarlo, né tanto meno affermarne la legittimità e, dunque, in fondo, la correttezza. In questo senso, la realtà è indipendente dal soggetto, proprio perché il soggetto può sbagliare.

56 Cfr. (Husserl 1984a), pp.411-412.

facoltà di confermare o meno la correttezza di un'intenzione. Come si è accennato, se inteso in modo rigorosamente letterale, in base a questo schema rimangono escluse dalla possibilità di venire verificate anche le intenzioni percettive relative a una "semplice" palla da biliardo, in quanto la "correttezza" dell'intenzione ad essa relativa rimanda *per essenza* a un decorso percettivo, dunque a una dimensione temporale che non riguarda solo il lato noetico, bensì anche quello noematico.

In quest'ottica, si può obiettare che, se si riduce eccessivamente il campo di ciò che può avvalorare una posizione intenzionale, si rischia di non rendere effettivamente conto di quella che è l'esperienza conoscitiva effettiva, concreta, con tutte le sue sfumature e anche la sua "precarietà". La critica di inefficacia avanzata da Lohmar nei confronti di questo tipo di riduzione sembrerebbe, pertanto, giustificata. In realtà, essa lo è solo parzialmente.

Per comprendere in che senso non lo è pienamente dobbiamo considerare il secondo errore che sopra abbiamo imputato a Lohmar: egli sembra perdere di vista un fattore dell'immanenza reale che risulta, come si cercherà di mostrare, assolutamente centrale per la verifica di intenzioni che vanno oltre le mere impressioni, vale a dire l'apprensione. Come si è accennato, Lohmar considera l'apprensione quasi come sinonimo della materia d'atto o, comunque, come qualcosa che sta dalla parte di quest'ultima, dunque sul versante delle componenti intenzionali dei vissuti. Infatti, seguendo la sua argomentazione, si deduce che, escludendo la materia d'atto dal novero di ciò che può fungere quale verificatore di intenzioni, risulterebbe tolto anche ciò che "anima" i contenuti sensibili. Husserl stesso, a dire il vero, sembra avvalorare una tale interpretazione, in quanto in una nota alla seconda edizione delle *Ricerche logiche* scrive:

nel continuo ripensamento delle ricerche compiute e nel più approfondito esame degli argomenti trattati [...] si è sempre più reso avvertibile che la descrizione dell'oggettualità intenzionale come tale (assunta così come essa è cosciente, nel vissuto-atto concreto) presenta un'altra direzione verso cui si orientano le descrizioni da effettuare in modo adeguato e puramente intuitivo rispetto a quella degli elementi costitutivi reali degli atti, e che anch'essa va indicata come fenomenologica.⁵⁷

Con tale affermazione, Husserl sembra sostanzialmente alludere al concetto di nucleo noematico esposto nelle *Idee*, dove quest'ultimo viene considerato quale parte

57 (Husserl 1984a), p.411, nota*; tr. it. (Husserl 2005a), p.212, nota 27.

legittima dell'analisi fenomenologica ed effettivo contenuto della sfera d'immanenza che si dischiude con la riduzione trascendentale. A questo punto si sarebbe portati a credere che senza l'inclusione del noema e, conseguentemente, del nucleo noematico, nella sfera d'immanenza "reale", quest'ultima sia composta solo di materiale *amorfo*.

Tale interpretazione non è, tuttavia, pienamente corretta, per diversi motivi:

- a) perché il materiale sensibile anche senza apprensione oggettivante *non è* necessariamente puro caos;
- b) perché nel campo di verifica sono in realtà contemplate anche le apprensioni;
- c) perché, essendo il nucleo noematico sostanzialmente coincidente con quanto nelle *Ricerche logiche* è chiamato materia d'atto, se l'inclusione del noema nella sfera d'immanenza significasse la sua inclusione nella sfera d'immanenza *reale* si sarebbe di fronte a una *petitio principii*, in quanto il nucleo noematico, dunque la materia d'atto, sarebbe chiamato a testimoniare della verità di se stesso⁵⁸.

Inoltre, è opportuno notare che nel passo citato Husserl afferma di essersi reso conto che esiste *un'altra* direzione sulla linea della quale è possibile svolgere indagini fenomenologiche pure, ma *non* che questa sia *l'unica via*. La scoperta di una nuova linea di ricerca non implica che quanto proposto precedentemente, nella fattispecie nella prima edizione delle *Ricerche logiche*, sia necessariamente da correggere o addirittura da rifiutare.

Sul primo dei motivi per cui l'interpretazione proposta da Lohmar risulta in parte da emendare si tornerà nel prossimo capitolo, in quanto esso concerne questioni fondamentali dell'estetica trascendentale e richiede un esame a sé stante. Si noti, comunque, che dicendo che il semplice materiale sensibile senza apprensione oggettivante *non è necessariamente* coincidente con un puro caos non si vuole né significare che non lo possa essere, vale a dire che l'esperienza del puro caos non sia possibile, né che al materiale sensibile senza apprensione oggettivante non sia in alcun caso ascrivibile alcun altro tipo di apprensione.

Riguardo alla terza ragione che si è addotta contro l'idea che sarebbe necessario includere il noema nel campo di ciò che resta valido anche dopo la riduzione fenomenologica, si è già detto poco sopra e non c'è molto altro da aggiungere. Si vedranno più avanti alcune delle ragioni che effettivamente portano a dover modificare, almeno in parte, il quadro offerto dalle *Ricerche logiche*. Tuttavia, esse non

⁵⁸ Neppure Lohmar, in effetti, sembra disposto a considerare il noema come componente reale degli atti. Tale ipotesi interpretativa del noema è, invece, stata proposta da Guido Küng: (Küng 1973).

giungeranno a far sì che svanisca la divisione fondamentale tra componenti reali e componenti intenzionali degli atti, né a considerare questi ultimi verificabili in senso vero e proprio anche attraverso le loro componenti intenzionali: in fondo, un qualcosa di meramente presuntivo non può garantire in modo apodittico di nulla che non sia anch'esso meramente presuntivo. Se così fosse, se cioè la riduzione trascendentale consentisse di considerare in questo modo, e pressoché solo in questo modo, la validità delle opinioni, delle idee, delle credenze, delle teorie, si avrebbe una scienza *unicamente* ipotetico-probabilistica. Husserl non vuole certo negare quest'ultima, né la sua sensatezza. Tuttavia, i compiti di questa scienza sono altri rispetto a quelli della fenomenologia come sistema *fondamentalmente* apodittico di conoscenza. Entro tale sistema, le opinioni non possono trovare conferma solo attraverso altre opinioni. Se vogliono assumere un valore di verità, esse devono avere un fondamento *a priori*. La prova della "realtà" (*Wirklichkeit*) di quanto viene inteso è, come recentemente Rizzoli ha efficacemente mostrato, al centro dell'elaborazione della riduzione trascendentale e, in buona parte, né è il motivo fondamentale⁵⁹.

Veniamo, dunque, al secondo motivo. Come emerge da un passo sopra citato, Husserl effettivamente ritiene che si debba escludere "il senso ideale" da ciò che rientra nel campo di esperienza atto a verificare le intenzioni. In tale passo, non è tuttavia pienamente chiaro cosa Husserl intenda veramente dire con tale termine, se, cioè, stia parlando della materia d'atto, o, eventualmente, dell'essenza d'atto, oppure se voglia riferirsi al modo in cui un determinato contenuto sensibile è appreso, dunque organizzato *in vista di* un correlato oggettuale. A questo proposito si può, tuttavia, ricordare che nelle *Ricerche logiche* il senso ideale è definito come ciò attraverso cui un'intenzione si riferisce a un oggetto nel momento in cui la figurazione sensibile che si presenta è appresa come espressione. Eliminare il senso ideale corrisponderebbe pertanto *non* a togliere qualunque forma di apprensione dei contenuti sensibili, bensì al rivolgersi unicamente alla semplice *formazione* fonetica, prescindendo dal modo in cui essa è compresa o interpretata in quanto, appunto, espressione di un significato.

Lohmar ricorda che Husserl chiama la possibilità di intendere gli stessi dati sensibili in modi diversi "modo dell'appercezione"⁶⁰. Tale terminologia, a dire il vero, non compare nelle *Ricerche logiche*, bensì nelle *Idee*. Nell'opera del 1900/01 si può, comunque,

59 Cfr. (Rizzoli 2008). Anche Lohmar, nell'articolo con cui qui ci stiamo confrontando, sostiene che il passaggio alla fenomenologia trascendentale sia legato alla questione della realtà: cfr. (Lohmar 2002), pp.761-764.

60 Cfr. (Lohmar 2002), p.757.

trovare un equivalente, vale a dirsi il “carattere d’atto”. Purtroppo, però, anche questo termine è utilizzato da Husserl in modo ambiguo: nella maggior parte dei casi, il carattere d’atto è ciò che permette che un certo materiale sensibile acquisisca funzione rappresentativa; in alcune occorrenze, tuttavia, “carattere” sta, possiamo dire, per “tipologia” d’atto. In questo secondo caso, si vuole indicare che esistono atti di “carattere” essenzialmente diverso, come il rallegrarsi, il semplice rappresentare, il giudicare, etc. Nel primo caso, dunque, abbiamo diversi “modi” di intendere un “medesimo” materiale sensibile (riducibili a: intuitivo, simbolico, signitivo) ma che appartengono tutti alla categoria degli atti conferitori di senso (*sinnverleihende Akte*). Nel secondo caso, abbiamo a che fare con diverse categorie di atti che intendono l’oggetto secondo la stessa modalità: possiamo avere, ad esempio, un desiderio rivolto a un certo oggetto, ma possiamo anche avere una semplice contemplazione di quell’oggetto. In entrambi i casi, però, l’oggetto è dato intuitivamente, dunque con lo stesso “carattere”.

Un passo in cui “carattere d’atto” sembra venire utilizzato nel secondo senso è il seguente:

Ad esempio, la gioia di fronte ad un evento felice è certamente un atto. Ma questo atto, *che peraltro non è un carattere meramente intenzionale*, ma un vissuto concreto ed *eo ipso* complesso, comprende nella sua unità non solo la rappresentazione di un evento gioioso ed il carattere d’atto del piacere ad esso riferito [...] ⁶¹

Si tratta di un passaggio tratto dal §15b della *Quinta ricerca* dove Husserl sta tentando di distinguere sensazioni di sentimento e atti di sentimento. Innanzitutto si deve notare che Husserl si esprime in modo un po’ strano: che significa, infatti, che un atto non è un carattere intenzionale? Sarebbe probabilmente più corretto dire che non *ha* un carattere meramente intenzionale. Inoltre, dicendo che “questo atto”, vale a dire la gioia, non è, o non ha, un carattere solamente intenzionale, Husserl crea una certa confusione. Ci sarebbe da chiedersi, in seguito alla distinzione tra atto e vissuto effettuata da lui stesso solo due paragrafi prima, che senso possa avere parlare di un atto che non sia intenzionale. Pare, pertanto, ovvio che qui Husserl utilizzi il termine atto *non* secondo le definizioni date poco prima, bensì più in generale come sinonimo di vissuto. Infatti, qualche riga dopo, egli prosegue:

61 (Husserl 1984a), p.408; tr. it. (Husserl 2005a), pp.182-183 [primo corsivo mio].

Le stesse sensazioni di dispiacere, che l'io empirico riferisce a se stesso e localizza (come «una pena che stringe il cuore»), nell'apprensione affettivamente determinata dell'evento, vengono riferite all'evento stesso. *Questi* riferimenti hanno un carattere puramente rappresentazionale [...]. Le sensazioni di dolore e di piacere possono permanere anche quando vengono meno i caratteri d'atto su di esse basati.⁶²

Lasciamo ora da parte le annose questioni relative alla sfera dei sentimenti e delle emozioni, alla loro intenzionalità e al loro rapporto con gli atti rappresentativi⁶³. Ciò che importa notare è che Husserl sta qui chiaramente utilizzando “carattere d'atto” nel secondo senso sopra visto, vale a dirsi come termine atto a indicare una certa tipologia di vissuti piuttosto che un'altra e non il modo di essere dato dell'oggetto (intuitivo, simbolico o signitivo). Si dovrebbe, pertanto, parlare di vissuti e non di atti, in quanto qui la distinzione riguarda i vissuti intenzionali e i vissuti non-intenzionali. Il carattere d'atto sarebbe, in tale prospettiva, quel particolare carattere che, qualora presente, connota un vissuto come, appunto, *atto* invece che come “semplice” vissuto. Confermando quanto si è sopra tentato di illustrare, Husserl sta affermando che sono possibili vissuti *senza* intenzionalità, non proiettati, cioè, su qualcosa di “esterno” al flusso di coscienza, o, meglio, ai vissuti stessi.

Sebbene nei passi appena citati si abbia a che fare con una sfera particolare di dati iletici, quella appunto relativa alla sfera emotivo-sentimentale, mentre non si parla delle sensazioni che “per essenza” sembrano condurre a un'apprensione intenzionale oggettivante, come colori, suoni, figure, etc., è tuttavia chiaro che anche i dati sensibili appartenenti a questa seconda tipologia sono considerabili senza la “messa in forma”, l'animazione che li rende relativi a oggetti. Questo principio sarà esplicitamente ribadito anche nelle *Idee*⁶⁴. Ciò, tuttavia, *non significa* ancora che quando si ha a che fare con

62 (Husserl 1984a), p.409; tr. it. (Husserl 2005a), pp.183

63 La discussione che Husserl conduce in questi passi è complicata dal fatto che, discutendo e in parte criticando e rivedendo le tesi di Brentano relative alla intenzionalità dei sentimenti, vuole sottolineare che il sentimento, ad esempio, di gioia *per* qualcosa non è un vissuto semplice, bensì, appunto, un *atto* complesso, in quanto contiene in sé un rinvio intenzionale che va oltre il sentimento stesso. Quest'ultimo, tuttavia, di per sé potrebbe anche starsene senza tale rinvio: è immaginabile un sentimento che, nel momento in cui lo si vive, non è riferito a un oggetto. Si può, in altre parole, essere gioiosi anche senza che in tale gioia sia presente, dunque inteso, un oggetto o un evento correlativo. Tuttavia, Husserl non vuole neppure accettare appieno l'idea di Brentano secondo la quale i sentimenti avrebbero a loro fondamento un altro vissuto intenzionale, vale a dirsi una “semplice” rappresentazione. Secondo Husserl il vissuto di sentimento intenzionale è un atto che ha al suo interno una componente intenzionale, ma questo non significa che abbia alla sua base un *altro* atto distinto. Husserl, comunque, tornerà più volte su tale idea e la modificherà almeno in parte, soprattutto con lo sviluppo della fenomenologia genetica: cfr. (Deodati 2011). La questione, inoltre, si interseca, pertanto, con quella delle “mere rappresentazioni” e degli “atti oggettivanti”, nonché con il problema, che tornerà centrale nelle *Idee* della “modificazione di neutralità”.

64 Cfr. particolarmente (Husserl 1976a), pp.99-121; tr. it. (Husserl 2002a), pp.181-221.

la verifica di un'intenzione si debba limitare il campo di prova unicamente alla componente iletica dei vissuti.

In sostanza, si tratta di capire se in passaggi come quello appena citato Husserl voglia davvero, come sostiene Lohmar, eliminare qualunque modo di apprensione dal terreno di prova delle intenzioni o se, piuttosto, non voglia limitare tutto alla *forma* intuitiva. In effetti, ciò che Husserl vuole eliminare, o quantomeno mettere tra parentesi, sono innanzitutto quei modi di appercezione che vedono in ciò che si presenta sensibilmente più di quanto è effettivamente dato in carne ed ossa. In un passaggio del §23 della *Sesta ricerca*, paragrafo dedicato alla questione di ciò che può fungere quale riempimento intuitivo delle intenzioni conoscitive, Husserl scrive:

Con *contenuti ostensivi o intuitivamente rappresentanti* intendiamo quei contenuti degli atti intuitivi che, in forza delle apprensioni puramente immaginative o percettive di cui essi sono veicoli, rinviano univocamente a contenuti dell'oggetto ad essi esattamente corrispondenti, presentandoli secondo adombramenti percettivi o immaginativi. Tuttavia noi escludiamo i momenti d'atto che li caratterizzano in questo modo.⁶⁵

In base a quanto qui viene affermato, Lohmar avrebbe ragione nel riconoscere che, nel quadro delle *Ricerche logiche*, solo le componenti sensibili dell'atto, a prescindere dall'attività apprensionale, possono fungere da legittima conferma di una rappresentazione. Si pensi, d'altronde, ad alcuni esempi che Husserl utilizza in quest'opera: il manichino che viene inizialmente percepito come una donna "vera", oppure l'arabesco che si rivela essere un geroglifico, dunque un segno espressivo. Si tratta di casi in cui il "materiale sensibile" resta immutato, ma riceve di volta in volta una forma di apprensione diversa. Si può pensare anche ad altri due che, pur non venendo usati da Husserl, risultano particolarmente appropriati per quanto qui in discussione: quello dell'anatra-coniglio di Jastrow e quello della corda-serpente derivante dalla tradizione vedica.

La figurazione che è percepibile sia come anatra che come coniglio è stata resa particolarmente celebre da Wittgenstein e rappresenta uno dei molti casi di "figura ambigua" su cui la psicologia della Gestalt ha insistito. Nella prospettiva husserliana, si dovrebbe dire che siamo di fronte a un tipico esempio di "cambio d'apprensione" (*Auffassungswechsel*): sebbene il "materiale sensibile" sia lo stesso, differenti sono le apprensioni e quindi gli oggetti che attraverso quel materiale si

65 (Husserl 1984b), p.609; tr. it. (Husserl 2005a), p.378.

possono vedere. Un tale esempio permette, dunque, di comprendere come sia possibile che, al variare dell'oggetto inteso, i dati sensibili restino identici. Ciò che cambia è il senso apprensionale, il quale fa sì che una volta si veda un coniglio, un'altra un'anatra. Un'altra possibilità ancora, forse più artificiosa, ma non meno legittima, sarebbe la "semplice" apprensione di linee, senza che si conferisca loro "carattere" raffigurativo. Nel caso in questione, infatti, si ha a che fare non con apprensioni dirette di oggetti, ma con apprensioni di raffigurazioni di oggetti diversi, nella fattispecie di animali diversi. È quindi sensato sostenere che quanto risulta effettivamente comune alle due apprensioni è un semplice insieme di tratti grafici. Si deve, tuttavia, stare attenti: non si deve pensare che per vedere la rappresentazione dell'anatra o del coniglio sia *primariamente* necessario afferrare i tratti grafici. Non si ha *prima* l'apprensione di linee e *poi* la loro interpretazione come anatra o coniglio. Nel momento in cui il materiale sensibile è appreso *in un certo modo*, quanto si vede è l'anatra o il coniglio. Oppure, semplici linee, soprattutto qualora il tipo "anatra" e "coniglio" risultino estranei. Queste linee, però, non possono considerarsi l'oggetto su cui poi si fonda l'apprensione dell'anatra o del coniglio. I tratti *non sono* il materiale sensibile, perché quest'ultimo sarebbe, a rigore, un puro flusso di sensazioni senza vera e propria forma unitaria, dunque non propriamente afferrato intenzionalmente, e non proiettato nel mondo, nello spazio esterno.

Per comprendere meglio questo punto, si deve ricordare il doppio senso del termine "carattere d'atto" sopra ricordato: da una parte "modo d'apprensione", dall'altra "tipologia di vissuto". Nel caso del cambio di appercezione dall'anatra al coniglio e viceversa rimaniamo all'interno del carattere d'atto "raffigurazionale" (*bildlich*). Ciò che cambia è il "senso apprensionale". Se passiamo, invece, alla percezione di linee, abbiamo un cambio dal carattere d'atto "raffigurazione" al carattere d'atto "intuizione". Sia nel caso dell'apprensione dell'anatra o del coniglio, sia nel caso dell'apprensione di linee, si rimane comunque nella tipologia d'atto "rappresentazione" (*Vorstellung*). Il vissuto, dunque, rimane intenzionale: qualcosa viene rappresentato, qualcosa viene intuito oppure viene "visto" come raffigurato. In ogni caso il "carattere d'atto" nel secondo senso sopra visto, dunque come quel modo di vivere i contenuti sensibili che fa sì che essi risultino dotati di una forma che li rende "rappresentanti" di un oggetto, non scompare. Nel caso minimo, come quello di una semplice linea, si deve dire che la linea è l'oggetto stesso. Per questo motivo non si può dire che nella semplice intuizione di linee abbiamo la rappresentazione di base su cui si costruisce la visione

dell'anatra o del coniglio, perché le linee *non sono* il semplice materiale sensibile, bensì materiale sensibile appreso intenzionalmente, dunque come oggetto. Casomai si dovrebbe dire che l'appercezione di linee e quella di coniglio o anatra hanno una base sensibile comune e una parziale comunità di articolazione della stessa che fa sì che tratti, dunque pezzi, di una figurazione siano ravvisabili anche nell'altra. A differenza di quanto sostiene Wittgenstein, nel quadro della fenomenologia husserliana si può dunque dire che ciò che è comune alle due figurazioni è effettivamente visibile ed è costituito dalle "semplici" linee, le quali vengono riconosciute come ciò che combacia nei diversi cambi di appercezione. Ancor di più, essendo la "coincidenza", come si è visto, ciò che sta al cuore della teoria husserliana della conoscenza, si deve affermare che non solo quanto le due figure hanno in comune è visibile, ma anche che è propriamente *conoscibile*.

Il caso delle figure ambigue è solo un esempio che permette di mettere in luce ciò che, secondo Husserl, avviene in ogni apprensione oggettuale. I materiali sensibili hanno sempre una certa forma, ma questa non sta al loro stesso livello, dipende, invece, da come vengono sistemati, dall'ordine che viene loro attribuito. Ciò non significa, però, che i contenuti sensibili siano un materiale informe, un mero caos di sensazioni. Su questo Husserl è molto chiaro e, non a caso, è uno dei punti su cui più si insiste per stabilirne la distanza da Kant. La sintesi che avviene a livello percettivo *non è* un'operazione dell'intelletto, bensì qualcosa che avviene già a livello dei contenuti sensibili; è, cioè, una sintesi che avviene al livello della sensibilità stessa o, come si usa dire, una "sintesi passiva", senza che sia necessario chiamare in causa attività dell'intelletto, dunque una ragione "discorsiva". Vedremo in seguito alcuni aspetti del confronto tra la prospettiva husserliana e quella kantiana. Per ora, ciò che importa notare è che, senza dubbio, nelle *Ricerche logiche*, così come ancora nelle *Idee*, è presente l'idea di un atto che "mette in forma" i contenuti sensibili⁶⁶. Husserl stesso non si mostra soddisfatto di questo modo di esprimersi⁶⁷. L'esempio delle figure ambigue, tuttavia, ben fa comprendere come effettivamente si sia di fronte a qualcosa che porta necessariamente a riconoscere una differenza tra gli oggetti appresi che non può essere "ridotta" al semplice materiale sensibile. Evidentemente si tratta di un problema che tocca il cuore della teoria della conoscenza e, come vedremo, ciò non riguarda

66 Cfr. (Husserl 1984a), pp.394sgg.; tr. it. (Husserl 2005a), pp.169sgg.; (Husserl 1976a), p.194;tr. it. (Husserl 2002a), p. 215.

67 Cfr. Nota a margine nella copia A, dove Husserl scrive "Bedenkliche Redeweise!", in (Husserl 1976b), p.506;tr. it. in (Husserl 2002a), p.215.

solo la percezione “sensibile”. Nel caso dell’anatra-coniglio entrambe le visioni possono ritenersi “corrette” e trovano un pieno riempimento intuitivo. Con una sorta di “dubbio iperbolico” si può ipotizzare che tutte le nostre percezioni siano esposte a un’analoga possibilità di cambio di appercezione, *compresa quella che porta a vedere semplici linee*. È questa la direzione verso cui si muovono alcune interpretazioni interne alla tradizione stessa da cui deriva il secondo esempio sopra menzionato, quello della corda-serpente.

Ipotizziamo che qualcuno, entrando in una stanza, scambi una corda per un serpente. Resosi conto del proprio errore, egli giunge a vedere la “vera” realtà, ossia che quanto ha inizialmente visto “in realtà” non c’è e che, invece, c’è una corda. A questo punto, proseguendo il cammino di consapevolezza che è iniziato con tale *Auffassungswechsel*, egli dovrebbe riconoscere che anche la visione della corda potrebbe essere della stessa “stoffa” della visione del serpente.

Tale esempio, commentato e interpretato in modi diversi nella stessa tradizione vedica e poi in quella buddhista, nonché ripreso da Schopenhauer, porta a comprendere quello che può essere considerato il cuore della stessa riflessione gnoseologica husserliana. Se si seguisse la riflessione “metafisica” che consegue dall’esempio della corda-serpente, si dovrebbe ritenere che ogni apprensione è illusoria e che “in realtà” non c’è che il già citato *Gewühl von Empfindungen*. Da un punto di vista fenomenologico, però, questo sarebbe andare decisamente oltre l’esperienza, la quale non esclude certo il caos, ma neppure può privilegiarlo rispetto ad altre esperienze, quasi che quella ad esso relativa fosse in grado di rivelarci la “realtà” meglio delle altre. Attraverso le proprie analisi, Husserl cerca di stabilire quali siano le condizioni che legittimano alcune interpretazioni ed escludono altre. In questa prospettiva, la stessa idea che il “mondo vero” sia caos dovrebbe essere messo alla prova dell’analisi fenomenologica. Da qui il senso della “neutralità metafisico-ontologica” rivendicata da Husserl, la quale non può permettere si affermi un’esperienza come più “reale” o “rivelativa” rispetto ad altre.

Le analisi che egli inizierà a svolgere successivamente alla pubblicazione delle *Ricerche logiche* e che lo porteranno ad affermare sempre più decisamente la prioritaria necessità dell’estetica trascendentale nella teoria della conoscenza, saranno in gran parte dedicate proprio alla comprensione della legalità intrinseca alla sfera sensibile, nonché fantasmatica, in base alla quale riuscire a rendere conto della diversità delle apprensioni che possono accadere rispetto a un “medesimo” materiale

sensibile. È su questa stessa linea di ricerca che si viene ad affermare la cosiddetta “fenomenologia genetica”. In sostanza, quest’ultima va a indagare quali siano le condizioni di possibilità e la genesi di una determinata apprensione, dunque di una certa modalità di “vivere” le sensazioni, le emozioni e le fantasie. Inoltre essa si rivolge alle modalità in cui le componenti “pulsionali” della coscienza e, più in generale, le “motivazioni” agiscano sul modo in cui si appercepisce il mondo.

Non trattandosi nella prospettiva fenomenologica, almeno in prima istanza, di una questione propriamente ontologica, è possibile parlare di un materiale sensibile comune a diverse percezioni proprio perché è comune esperienza, come gli esempi addotti ci hanno ricordato, che si possa “sbagliarsi” nell’interpretare qualcosa come qualcos’altro, o che si veda la “stessa cosa” in modi diversi. In ogni caso, però, ci deve essere innanzitutto un oggetto dotato di una certa figura, con una sua propria “forma”. Senza figure, o configurazioni dei dati sensibili non sarebbe possibile alcun errore né alcun cambio di interpretazione. In fondo, se riconosco un coniglio in un disegno è perché alcuni “tratti comuni” devono essere riscontrabili tra il disegno e quell’oggetto che viene chiamato “coniglio”. Allo stesso modo, nel caso della corda-serpente una certa sintesi di forme e colori deve imporsi, altrimenti non si avrebbe modo di vedere né corda, né serpente. Forme e colori sono i dati primari e non ha propriamente senso cercarne l’origine, nel senso che non si può parlare propriamente di una loro “costituzione”. Esse sono la base, almeno a livello visivo, di ogni eventuale oggettualità.

Questo punto viene sottolineato anche da Lohmar, il quale ricorda come lo stesso Husserl ammetta che c’è, o ci può essere, una “resistenza” del materiale sensibile che non permette di “vederci” qualunque cosa. Il materiale sensibile in questo senso prescrive come possa essere sintetizzato, in quale “senso”, o in quali “sensi”, possa essere appreso. Questo risulta particolarmente evidente sia nel caso della corda-serpente che in quello della manichino-donna, dove si ha a che fare con un cambio di appercezione dato dall’emergere di dati sensibili ulteriori che, per così dire, svalutano la prima appercezione e ne impongono una diversa. La nuova situazione percettiva mette in moto un diverso *tipo* di apprensione dei contenuti, al quale corrisponde un diverso orizzonte di attese rispetto a ciò che si ritiene l’oggetto possa compiere e a quali ulteriori aspetti può rivelare, nonché un correlativo nuovo assetto di potenziali interazioni con esso.

Negli esempi sopra riportati non si ha, dunque, a che fare con un cambio di apprensione, e conseguentemente di materia d'atto, rispetto a un "identico" materiale sensibile: avvicinandosi alla presunta donna, si notano particolari che prima non si vedevano e che inducono, o impongono, di cambiare il senso attribuito a ciò che si vede. Lo stesso vale per il caso della corda-serpente. Per poter affermare questo, o, meglio, per poter comprendere tale tipo di esperienza si deve, però, riconoscere che nella dinamica percettiva sono contenute protensioni, una sorta di attesa non tematica rispetto a ciò che un oggetto *del tipo* che si ritiene aver di fronte può, o, meglio, deve offrire. Sono in gioco, pertanto, fattori che non sono ascrivibili alla pura sensibilità intesa come ricettività, ma che non necessariamente devono ritenersi trascendenti la sfera sensibile nella sua totalità, la quale comprende anche memoria e fantasia. In questa sfera si costituiscono i *Typoi*, e cioè gli schemi sensibili di oggetti ed esperienze che orientano in gran parte il modo di muoversi nel mondo nonché di "vederlo". La tipologizzazione dei correlati, infatti, non può prescindere da quella delle noesi, in particolare dal modo in cui gli oggetti vengono portati all'apparenza attraverso operazioni, siano queste intellettuali, nel caso, ad esempio, della conoscenza matematica, o fisico-corporee, nel caso dell'apprensione relativa a oggetti "reali". In altre parole, a ogni tipo di oggetti corrisponde per necessità un tipo di modalità apprensionale.

Sarebbero, pertanto, i *Typoi* a far sì che nella dinamica percettiva si vada oltre la pura sensazione e si sia conseguentemente anche esposti all'errore. Ciò presuppone anche che, nella percezione di un oggetto come esponente di una certa tipologia, il vedere meglio possa talvolta corrispondere anche a un vedere meno di quanto ci si aspetta, di quanto si richiede a qualcosa affinché possa essere considerato appartenente a tale tipologia. Indubbiamente si amplia così l'orizzonte di quanto è chiamato in causa dalla percezione e dalla conseguente verifica delle intenzioni in essa contenute: è l'"idea" che si ha che stabilisce se quanto si vede sia un serpente invece che una corda. Tale idea, però, non è un mero "contenuto mentale" o un "concetto", bensì è, in fondo, lo schema effettivamente sensibile in cui si situa, o si prova a situare, un oggetto. Questo implica che si sia disposti in un certo modo e si abbia un orizzonte di attese nei confronti dell'oggetto e di attitudini all'azione nei suoi confronti diverse a seconda che lo si apprenda come corda piuttosto che come serpente.

È, comunque, chiaro che nel caso dell'appercezione raffigurativa la questione è un po' diversa, poiché se qualcosa è afferrato come immagine, sin dall'inizio ci si aspetta

qualcosa di meno, o comunque qualcosa di diverso, rispetto all'afferramento in carne e ossa della "cosa stessa" che si "vede" rappresentata. Per questo motivo, come Husserl metterà meglio in luce nelle celebri lezioni del 1904/1905⁶⁸, in ogni coscienza d'immagine si deve distinguere il *Bildsujet* dal *Bildobjekt* ed entrambi devono considerarsi presenti al soggetto, il quale, se non fosse cosciente, seppur in modo diverso, di entrambe gli aspetti, non riterrebbe di aver a che fare con un'immagine, bensì con la cosa stessa. Non si tratta, però, di una coscienza necessariamente riflessiva: in fondo, non è necessario che il soggetto "pensi" di star percependo un oggetto di un certo tipo. Il suo modo di comportarsi con l'oggetto-immagine, differente rispetto al modo di comportarsi in presenza dell'oggetto stesso, rende evidente che il soggetto è implicitamente o pre-riflessivamente cosciente di essere di fronte a un'immagine e non all'oggetto stesso. Non è comunque questo il luogo per entrare nei dettagli della coscienza d'immagine. Quello che si deve evidenziare è semplicemente che nel transito tra due immagini, o da una coscienza d'immagine alla percezione all'oggetto in carne e ossa, si deve assumere che qualcosa rimanga identico. Il caso dell'anatra-coniglio è dunque funzionale a poter vedere cosa resta "davvero" identico, specialmente se si elimina l'apprensione raffigurativa e ci si limita a quella intuitiva.

Per isolare il terreno che in un qualche modo deve fungere quale base di qualunque apprensione Husserl tenta, infatti, di limitare innanzitutto l'apprensione dei dati sensibili alla sola modalità intuitiva, vale a dire alla modalità in cui ciò che si presenta non funge come immagine d'altro, ma è esso stesso parte effettiva della cosa. D'altronde, ciò che viene appreso in modo simbolico o signitativo presenta tratti che devono essere, almeno idealmente, riscontrabili in un'intuizione "in carne e ossa" dello stesso oggetto. Conseguentemente, è sensato tentare di delineare innanzitutto una fenomenologia delle configurazioni intuitive, perché è a queste che spetta "render conto" di intenzioni vuote con pretesa oggettiva.

Ritornando alla questione relativa all'esclusione del "senso ideale" dal campo della verifica a cui sopra si è fatto riferimento sulla scorta di Lohmar, si deve notare che con una tale operazione Husserl cerca di individuare un livello dell'intuizione che prescindia da quanto va oltre ciò che è dato come intuitivamente presente. Rispetto al cambio di senso ideale, vale a dire a modi raffigurativi di afferramento del materiale sensibile, è infatti la capacità intuitiva che presenta una *Deckung* di base.

68 Ci riferiamo, in particolare, alla terza e alla quarta parte, dedicate ai problemi della fantasia e della coscienza d'immagine e pubblicate da Marbach in (Husserl 1980).

È, pertanto, corretto dire che la riduzione alla compagine reale, anche e soprattutto in quanto si limita ad atti, per così dire, astrattamente isolati, non permette il riconoscimento di categorie di oggetti che vadano al di là di pure figurazioni sensibili. Ma che già le “semplici” percezioni di oggetti “meramente” sensibili contengano più che le mere sensazioni, o impressioni, è ben chiaro già nelle *Ricerche logiche*, sebbene le analisi relative a ciò saranno svolte solo successivamente⁶⁹. Si tratta, pertanto, di un metodo di verifica che permette di sondare le basi delle stesse categorie oggettuali basilari, ciò che Husserl chiamerà anche *materia prima*. Si deve rilevare, infatti, che è solo riuscendo innanzitutto a “far la conoscenza” con forme, suoni, colori, etc., e al loro modo di combinarsi è poi possibile registrare almeno alcune configurazioni ricorrenti e, così, formare quella riserva di *Typoi* che si rivelerà centrale nello sviluppo della fenomenologia genetica.

Si può ora meglio comprendere cosa Husserl intenda raggiungere con l’esclusione dall’analisi fenomenologica dei “momenti d’atto” che fanno sì che una sensazione sia ritenuta relativa a un oggetto. Egli vuole fondamentalmente ribadire che nella ricerca fenomenologica relativa alla conoscenza si tratta di vedere se e in che modo i semplici contenuti descrittivi dei vissuti fungano nel processo di riempimento in cui consiste il vissuto di conoscenza, senza preoccuparsi del loro corrispondere o meno a un oggetto “esterno”. Egli, infatti, propone di escludere i “momenti d’atto” che fanno sì che un determinato dato sensibile sia considerato relativo a una percezione o a un’immaginazione. Questo perché considerare qualcosa come “meramente” immaginato o “realmente” percepito implica già una considerazione ontologica, la legittimità della quale è proprio compito della fenomenologia garantire. Alla fine del §23 già sopra richiamato, Husserl chiarisce meglio cosa intenda con tale esclusione:

Definiamo *statuto intuitivo* [*intuitiven Gehalt*] dell’atto i contenuti ostensivi o intuitivamente rappresentanti, *in* e *con* l’apprensione loro inerente, continuando a prescindere dalla qualità dell’atto (dalla sua posizionalità o non-posizionalità) poiché in rapporto a queste distinzioni essa è indifferente. Secondo quanto precede, dallo statuto intuitivo dell’atto sono inoltre escluse tutte le sue componenti signitive.⁷⁰

69 A dire il vero, Husserl ha anche già in precedenza svolto analisi a tale riguardo, in particolare per quanto concerne le formazioni e le oggettualità spaziali e il loro rapporto con gli enti della geometria, sebbene in un’ottica ancora affetta dal vizio del gergo psicologista: cfr. *infra* Capitolo II.

70 (Husserl 1984b), p.610; tr. it. (Husserl 2005a), p.379.

In particolare, dunque, qui Husserl chiama la qualità d'atto "modo d'atto" e così riduce la qualità alla *Setzungsqualität*, vale a dire alla modalità posizionale: esistente realmente o meno.

Si può fondamentalmente dire che l'esclusione dei momenti che rendono possibile il riferimento all'oggetto risponde a due esigenze, connesse ma distinte:

- da una parte vi è l'esigenza di non presupporre una differenza tra "meramente" immaginato e "veramente" percepito, motivata dal fatto che non si può stabilire se qualcosa abbia una propria realtà oltre la mia esperienza. L'analisi fenomenologica non può presupporre un mondo "reale" oltre ciò che appare e tra i propri compiti essa ha proprio quello di stabilire in che modo si può legittimamente ritenere che qualcosa sia effettivamente esistente e abbia una certa struttura fenomenica. Anche l'illusione, nel momento in cui è vissuta, ha un rinvio oltre a sé, in quanto pone un oggetto che non si risolve unicamente in quel vissuto e proprio sulla base di quanto in esso è co-intenzionato, tra cui la sua persistenza, può rivelarsi come illusorio. Ma affinché la rivelazione del carattere illusorio di un'intenzione avvenga è, appunto, necessario che essa non si ritenga satura in se stessa, bensì contenga componenti "vuote" che permettono la delusione e, almeno in alcuni casi, la considerazione dell'intero vissuto come "falso";
- dall'altra parte, è necessario ricordare che il compito di chiarificazione dell'esperienza e delle sue strutture che spetta alla fenomenologia è atto anche a chiarire la base su cui poter costituire un sistema di relazioni tra fenomeni che non si vuole limitare alla loro verificabilità empirica. Da qui l'idea, già presente nelle *Ricerche logiche*, della fenomenologia come scienza eidetica, chiamata a fondare un sistema di conoscenze apriori che permetta di stabilire non solo se una determinata intenzione è sensata o meno, se rispetti, cioè, le leggi della "grammatica universale", bensì anche se espressioni dotate di senso possano avere un oggetto corrispondente *anche solo a livello "fantastico"*⁷¹. Da questo interesse deriva la considerazione degli stessi contenuti sensibili reali come "ostensivi" (*darstellend*): nella dinamica conoscitiva le sensazioni non si limitano a "dare" l'oggetto, bensì rappresentano la correttezza o

71 Cfr. (Sowa 2007), dove la questione viene esplicitamente legata a quella dei "mondi possibili".

meno delle intenzioni vuote a cui sono chiamati a dare riempimento⁷². Sebbene forse in modo non immediatamente chiaro, Husserl stesso dice ciò nel seguito del passo sopra citato:

Poiché il carattere dell'immaginazione risiede nella riproduzione raffigurativa analogizzante, nella «ri-presentazione» (*Re-präsentation*) in un senso più stretto, mentre il carattere della percezione può essere indicato come «presentazione» (*Präsentation*), per distinguere i contenuti ostensivi nell'uno e nell'altro caso si potranno usare i termini di *contenuti analogizzanti o raffiguranti e presentanti o direttamente ostensivi*. Molto indicative sono anche le espressioni di contenuti *percettivamente ed e immaginativamente adombranti*. I contenuti ostensivi della percezione esterna definiscono il concetto di *sensazione* in senso comune, in senso stretto. I contenuti ostensivi della fantasia esterna sono i *fantasmi sensibili*.

Essendo i contenuti ripresentativi *analoghi* a quelli presentativi, la loro funzione nel sistema dell'esperienza conoscitiva è, se non identico, quantomeno analogo. In questa prospettiva, che un elefante fucsia alto 400 metri non esista "in realtà" non leva nulla alla liceità di un'intenzione ad esso relativa. È, in altre parole, un contenuto legittimo di un'intenzione, sebbene il suo riempimento non possa probabilmente essere dato che a livello immaginativo. Comunque sia, i materiali sensibili necessari a tale immagine non ne impediscono la *formazione*⁷³.

Che tutto questo non sia privo di problemi e che abbisogni di approfondimenti è assolutamente evidente. Che, inoltre, sia realmente possibile sospendere la differenza tra immaginazione e percezione è alquanto discutibile, e Husserl ne è sempre più consapevole nello sviluppo ulteriore del suo pensiero. Ciò che qui importa è,

72 Come Jocelyn Benoist ha notato nel suo recente *Sense et sensibilité*, sebbene la concezione intenzionalista della percezione presenti non pochi motivi di dubbio, essa risulta comprensibile, ed entro una certa misura plausibile, allorché si tenga presente che la percezione, andando sempre oltre la pura sensazione, contiene per essenza momenti di "vuoto" che fanno risultare la percezione stessa un vissuto intriso di una certa forma di intenzionalità, cioè di direzione verso un oggetto che, per certi aspetti, trascende la "pura" datità: cfr. (Benoist 2009), pp.34-38. Inoltre, Benoist giustamente nota che la percezione acquisisce tutto un altro senso qualora la si comprenda in un'ottica conoscitiva. Quest'ultima tenderebbe a investire la percezione di pretese che le fanno assumere tratti che di per sé non avrebbe: una percezione, banalmente, non pretende di dire il vero e ha un rinvio alla verità solo attraverso un atto, possiamo dire, intellettuale che pretende di stabilire la correttezza di un'intenzione. Se, però, da una parte la percezione è presa come conferma di un'intenzione linguistica, è necessario riconoscere che essa può essere anche considerata in una dinamica tutta sensibile di ricerca di conferma. Il che, di nuovo, significa che la percezione ha in sé un carattere di eccesso rispetto al solo materiale sensibile. Il si sta analizzando la stessa percezione entro una dinamica di verifica delle intenzioni, dunque di ciò che si ritiene "esserci", sia tale intenzione di carattere signitivo, intuitivo o simbolico, ma comunque contraddistinta da momenti "vuoti".
la percezione può essere considerata intenzionale in quanto nella dinamica percettiva è sempre "inteso" più di quanto il materiale sensibile effettivamente offre. Ciò, tuttavia, non significa già dare un senso che rimandi alla sfera dei significati, dunque alla sfera del pensiero (predicativo).

73 Immaginabilità, possibilità e sensatezza vanno, almeno in questo senso, di pari passo.

comunque, che anche nell'escludere i "momenti d'atto" egli non intende escludere il *carattere* d'atto dei vissuti, dunque la componente apprensionale che rende i dati sensibili ostensivi.

Finora si è visto quali sono i motivi che inducono Husserl a mettere in luce unicamente il ruolo di rappresentanti che spetta ai dati sensibili in quanto terreno di prova delle intenzioni: da una parte, l'esigenza di riconoscere che c'è qualcosa che permane al variare di ciò che si "vede" emergere; dall'altra, la volontà di riservare alla sola modalità intuitiva di apprensione il compito di fungere quale riempimento con valenza conoscitiva di un'intenzione vuota. Si è, inoltre, visto che qualunque apprensione intenzionale, dunque rivolta a oggetti, non è spiegabile senza la presenza di *Typoi* che permettono di riconoscere quanto si presenta come potenzialmente in grado di agire in un certo modo e di prestarsi a certe ulteriori apprensioni piuttosto che ad altre. I *Typoi* ricoprono una funzione trascendentale, perché senza il loro fungere pre-riflessivo/implicito non si avrebbe mai un incontro con oggetti che vada al di là della loro effettiva presenza sensibile. In ogni percezione d'oggetto è compreso, invece, più di quanto i sensi offrono in un determinato "istante". Intesi in questo modo i *Typoi* possono considerarsi come l'equivalente a livello pre-riflessivo e pre-discorsivo di quanto sopra abbiamo visto andare sotto il titolo di "senso ideale". A differenza di quest'ultimo, però, i *Typoi* non possono venire propriamente esclusi dal terreno di prova delle intenzioni, in quanto, situandosi a un livello pre-riflessivo e antepredicativo, non sono il correlato di un'intenzione, bensì una parte "animatrice" dell'intenzione stessa, dunque qualcosa che "sta realmente" nel flusso di coscienza. È questa, in estrema sintesi, l'interpretazione dei *Typoi* proposta e progressivamente affinata Lohmar. Essa risulta effettivamente molto in linea con ciò che si può trarre dagli scritti di Husserl.

Se si mantengono i *Typoi* nella sfera di verifica è possibile rendere conto del nostro commercio quotidiano col mondo e i suoi oggetti, commercio che è appunto pragmatico e legato a dinamiche appetitive ben prima che cognitive. È questo, senza dubbio, un fattore rilevante dell'esperienza da cui la stessa teoria della conoscenza non può prescindere. Tuttavia, la questione che la teoria dei *Typoi* non è in grado di dirimere riguarda il livello di esperienza che prescinde dalla tipologizzazione dei contenuti attraverso sintesi associative. Ad esempio, come si vedrà, la sfera appetitiva può risultare determinante nella comprensione di alcune dinamiche esperienziali come la percezione di cosa, che costituisce uno dei banchi di prova fondamentali nella comprensione fenomenologica dell'infinito, ma non è sufficiente a chiarire la

percezione stessa, così come non è sufficiente il ricorso all'esperienza passata. Se qualcosa non viene visto in quanto composto da determinate caratteristiche, non si ha motivo di prendere nei suoi confronti certe posizioni, né di avere appetizioni nei suoi confronti. Banalmente, ma su questo torneremo appunto nel prossimo capitolo in modo meno banale, se non “vedo” che l'oggetto ha un lato “nascosto”, non ho motivo di volergli girare attorno per vedere se c'è nascosta una preda, né di guardarlo con sospetto perché mi aspetto che possa sbucare un nemico. Prima ancora di aver imparato a distinguere predatori e prede (il che non significa necessariamente prima di ogni esperienza di paura o di fame), è necessario si vedano figurazioni sensibili che possono poi essere riconosciute come simili in diverse occorrenze e come recanti in sé determinate possibilità di sviluppo, quali ulteriori aspetti, comportamenti, movimenti, reazioni, etc. Ci devono essere, in questo senso, strutture insite nella percezione di cosa che per molti aspetti precedono ogni tipologizzazione della stessa e che anzi la tipologizzazione presuppone per il proprio sorgere e per il proprio svilupparsi. Queste “strutture” possono essere individuate nelle *forme apprensionali*, vale a dirsi nelle diverse forme secondo le quali le apprensioni dei contenuti sensibili si possono svolgere. Le apprensioni sono ciò che permette di mettere alla prova gli stessi *Typoi*, in quanto essi implicano che il materiale sensibile possa articolarsi secondo certe forme invece che altre. L'eliminazione dei *Typoi* dalla compagine reale dei vissuti sarebbe, pertanto, necessaria al fine di comprendere non tanto la loro veridicità (in quanto i *Typoi* sembrano essere per essenza qualcosa che ha realtà unicamente soggettiva e che dipende dalla facoltà coscienziale dell'autoaffezione⁷⁴), quanto piuttosto la loro “sensatezza” e, magari, le motivazioni che li hanno fatti sorgere. Certo è che, senza l'appercezione che “mette in forma” sensazioni e fantasmi, gli stessi *Typoi* non potrebbero sorgere. Anche i *Typoi*, infatti, esigono che il materiale sensibile non sia lasciato allo stato “grezzo”, bensì assuma un certo ordine, dia luogo a una certa figura. I *Typoi*, pertanto, non possono risolvere il problema della riduzione alla compagine reale, in quanto se li si assumesse quale terreno di prova, si avrebbe una ricaduta nello psicologismo. Di conseguenza non sarebbe possibile i mettere in luce il terreno di variabilità che consente la applicazione dei *Typoi* all'esperienza.

Giunti a questo punto, è necessario ammettere che riguardo alla cosiddetta “riduzione alla compagine reale dei vissuti” Husserl rimane comunque, almeno a livello

74 In questo senso, essi potrebbero, in casi che chiameremmo “patologici”, confermarsi costantemente pur in assenza di un effettivo riscontro “oggettivo”. Sembrerebbe, in questo caso, che venga meno la funzione ostensiva della sensibilità: cfr. (Lohmar 1993).

espositivo, alquanto ambiguo. Egli, effettivamente, non dice chiaramente ciò che si debba intendere con tale espressione. Lohmar predilige un'interpretazione alquanto minimale, che esclude, cioè, anche il "carattere d'atto" da quanto sarebbe ammissibile in seguito a tale riduzione. Come si è già potuto notare, in realtà Husserl non sembra voler intendere propriamente questo. Nel paragrafo su «Pienezza e "Statuto intuitivo"» della *Sesta ricerca* afferma bensì, come sopra si è visto, che dallo statuto intuitivo degli atti sono da escludere i "momenti d'atto" che caratterizzano gli atti stessi come immaginativi o percettivi e ammette come "contenuti ostensivi" unicamente le sensazioni e i "fantasmi sensibili", vale a dirsi l'equivalente delle sensazioni al livello della fantasia. Tuttavia, egli chiude poi il paragrafo definendo come "*statuto intuitivo dell'atto* i contenuti ostensivi o intuitivamente rappresentanti, *in e con* l'apprensione loro inerente". Questo significa che nella sfera dell'immanenza, quella su cui misurare la verità o meno delle rappresentazioni, anche il carattere apprensionale che "anima" fantasmi e sensazioni deve essere incluso. D'altronde, già nella *Quinta ricerca*, Husserl mette il materiale sensibile e le apprensioni fondamentalmente sullo stesso piano:

Le *sensazioni* e anche gli atti che le «apprendono» o «appercepiscono» vengono *vissute*, ma non si *manifestano oggettualmente*; esse non vengono viste, udite, *percepite* con alcun «senso». ⁷⁵

In questo passaggio Husserl estende esplicitamente alle apprensioni, alle operazioni sintetiche che fanno sì che le sensazioni ricevano statuto rappresentativo, quanto alcune pagine precedenti aveva affermato riguardo alle sensazioni. È, quest'ultimo, un passo abbastanza noto del §11 della *Quinta ricerca*, dove Husserl tenta di eliminare alcune ambiguità rispetto ai concetti di intenzionalità e immanenza e al quale ci si è riferiti già in precedenza per mettere in chiaro uno dei sensi della parola "non-intenzionale":

Se i cosiddetti contenuti immanenti sono piuttosto meramente *intenzionali* (intenzionati), i *contenuti veramente immanenti*, che appartengono alla compagine reale dei vissuti, *non sono intenzionali*: essi costituiscono l'atto, rendono possibile l'intenzione come sostegni necessari, ma non sono essi stessi intenzionati, non sono gli oggetti rappresentati nell'atto. Io non vedo le sensazioni di colore, ma le cose colorate, non odo le sensazioni sonore, ma il canto della cantante. ⁷⁶

75 (Husserl 1984a), p.399; tr. it. (Husserl 2005a), p.174 [trad. mod.].

76 (Husserl 1984a), p.387; tr. it. (Husserl 2005a), p.164 [trad. mod.].

Sebbene qui Husserl non citi espressamente la sintesi appercettiva, è chiaro dal passo precedente che quanto vale per le sensazioni vale anche per quest'ultima. In entrambi i casi, si tratta di elementi del vissuto che non sono intesi "di per sé", ma che, piuttosto, nella loro combinazione fanno sì che qualcosa risulti inteso, rappresentato, percepito. La compagine reale della coscienza e degli atti che in questa rientrano corrisponde, pertanto, a ciò che Rizzoli ha efficacemente chiamato "sfera di immanenza fenomenologica", notando come essa derivi sostanzialmente dall'"applicazione operativa del principio di evidenza fenomenologico":

Orientarsi in base a questo principio comporta che le analisi descrittive della fenomenologia possono riguardare solo quei momenti dei vissuti il cui senso si lascia "chiarire e accertare solo sulla base del vissuto stesso". Si tratta a questo proposito di contenuti di coscienza immediatamente vissuti, ai quali Husserl ascrive due momenti di vissuto (*Erlebnismomente*) essenzialmente diversi: da una parte i costituenti d'atto sensibili, vale a dirsi sensazioni e fantasmi, che per così dire rappresentano il materiale a partire dal quale è costituito il vissuto coscienziale; dall'altra le appercezioni o caratteri d'atto, che conferiscono funzione rappresentante al materiale sensoriale e in tal modo lo rendono rappresentante (*Repräsentanten*) di un senso oggettuale.⁷⁷

Come opportunamente nota la stessa Rizzoli, la "scelta" di questi momenti dei vissuti quali terreno d'analisi della fenomenologia si lega al fatto che il tipo di datià loro propria corrisponde al modello di datià perfetta, dunque di evidenza *par excellence*⁷⁸. Per gli scopi della presente ricerca, due sono i risultati fondamentali del confronto con la questione della compagine reale della coscienza:

- almeno a livello teorico, è possibile una "riduzione" della coscienza a sensibilità amorfa;
- qualora non si abbandoni il livello propriamente intenzionale della coscienza, tutto ciò che viene intenzionato reca in sé la traccia di un'attività di sintesi di cui, ai fini di una conoscenza in senso pieno, si deve comprendere la legittimità e la corrispondenza oggettiva. Quest'ultima deve essere perseguibile in tutte le tipologie di dialettica vuoto-pieno: percettiva, simbolica e signitiva.

77 (Rizzoli 2008), p.41.

78 Cfr. (Rizzoli 2008), p.42. Anche Melle riconosce che le *Auffassungsleistungen* sono parti *reell* dei vissuti: cfr. (Melle 1983), p.43.

Sul primo risultato, vale a dire sull'idea di una coscienza sensibile amorfa, si dovrà tornare al termine del presente lavoro, in quanto essa può essere considerata corrispondente all'esperienza di uno dei possibili significati del termine "infinito". Per quanto riguarda il secondo risultato, è chiaro che esso rappresenta uno dei punti nevralgici della teoria husserliana della conoscenza. La questione, che diventerà sempre più chiara, è come si possa comprendere il carattere d'atto, o momento apprensionale degli atti, senza i relativi elementi sensoriali o fantasmatici. È, infatti, questa la scommessa della *mathesis universalis*: riuscire a costruire un sistema di tutte le possibili combinazioni tra contenuti a partire da quelli più "concreti", vale a dirsi contenutisticamente determinati, fino alle più (vuote) forme universali. Come emerge in modo paradigmatico in *Esperienza e giudizio*, è proprio sul piano delle forme di sintesi sensibile che si può giungere a comprendere le forme più apparentemente "intellettuali". Se è così, comunque, si dischiude una continuità tra intuizione sensibile e intuizione categoriale, una continuità che, se chiarita, dovrebbe permettere di superare molte delle difficoltà che diversi interpreti, nonché lo stesso Husserl, hanno evidenziato a tale proposito. Prima di giungere ad affrontare quella che è sicuramente una delle proposte più celebri e problematiche della teoria della conoscenza husserliana, è però necessario rilevare un'effettiva aporia della riduzione alla compagine reale che emerge dalle *Ricerche logiche*. Sebbene si debba riconoscere, contrariamente a quanto sostiene Lohmar, che anche il momento apprensionale rientra a pieno titolo nella compagine reale, di esso non viene chiarito il valore di rappresentanza nei confronti del correlato intenzionale. In altre parole, non si chiarisce adeguatamente se e in che modo possa considerarsi un "verificatore" delle intenzioni. Infatti, ciò che per la teoria della conoscenza risulta fondamentale è innanzitutto il valore di "rappresentanti" che i contenuti *realmente* immanenti possiedono.

Si può quindi ritenere che Lohmar abbia in parte ragione, in quanto nello schema delle *Ricerche logiche* sembra mancare un esplicito riconoscimento del carattere d'atto come possibile fonte di riempimento delle intuizioni sensibili, vale a dirsi delle percezioni. Tuttavia egli sbaglia nel considerare la compagine reale dei vissuti composta unicamente dal materiale sensibile. A causa della forse eccessiva schematicità della divisione tra intuizioni sensibili e categoriali, si potrebbe pensare che nella sfera dell'immanenza sensibile siano assenti momenti apprensionali. Questo dipende anche dal fatto che molto spesso, nelle *Ricerche logiche*, quale esempio di "animazione" dei contenuti sensibili vengono considerati atti che conferiscono

“significato” a determinate configurazioni sensibili. In quest’opera, Husserl propone una distinzione tra ciò che ci offre quanto inteso a livello intuitivo e quanto lo fa a livello simbolico-signitativo. Tuttavia, nelle analisi e nelle descrizioni della dinamica di riempimento in cui consiste il vissuto dell’evidenza, le diversità non sempre vengono considerate. Avendo di mira soprattutto una fondazione della logica pura e di un sistema che racchiuda in sé tutte le possibili forme di *predicazione*, Husserl concepisce l’apprensione come atto conferente *significato* ai contenuti sensibili. Il problema, che Husserl aveva già presente, ma che in tale opera rischia di rimanere occultato, è che affinché tali atti abbiano luogo è necessario che una determinata configurazione “semplicemente” sensibile abbia luogo e che, inoltre, la dinamica di riempimento tra atti egualmente sensibili non può essere propriamente assimilata a quella tra atti signitativi e atti sensibili⁷⁹.

Il “senso” conferito dalle apprensioni ai dati sensibili è, dunque, per lo più inteso nell’accezione di “significato”, così che il materiale sensibile stesso risulta semplice substrato per un rinvio. C’è, tuttavia, un altro tipo di conferimento di senso, che precede quest’ultimo, in cui il senso corrisponde all’oggetto stesso. In questo caso l’atto più che “conferire” un senso, *lascia emergere* una oggettualità. Più precisamente, si può dire che l’apprensione dei contenuti sensibili fa apparire la materia d’atto, la quale, nel caso della percezione “semplice”, non deve essere considerata un “senso” al modo di ciò che può strutturarsi in un significato. L’apprensione rientra pienamente nella sfera d’immanenza, dunque, ma quando accade avviene un vissuto che reca in sé anche un rinvio intenzionale. Avviene, cioè, un atto in senso proprio.

Come si vedrà anche in altre parti del presente lavoro, l’inadeguatezza dell’analisi della “semplice” percezione rischia talvolta di risultare nefasta per l’intera teoria della conoscenza delle *Ricerche logiche*, in quanto non vengono adeguatamente distinti i livelli apprensionali, o, meglio, non ne si considerano le differenze, ciò per cui ogni livello è diverso dall’altro e fa sì che il suo modo di “rappresentare” sia diverso rispetto agli altri livelli.

In conclusione, si può dire che il vero problema riguardo alla teoria delle *Ricerche logiche* è che solo alle sensazioni e ai *phantasmata* viene riconosciuto il ruolo di contenuti ostensivi, mentre rimane problematico se tale qualifica sia attribuibile anche

79 Si può, tuttavia, ritenere che proprio con l’apparentemente troppo rigida differenziazione tra sostanza e forma, in fondo Husserl lascia aperta la possibilità di riempimento sensibile priva di rinvio preventivo alla sfera della strutturazione predicativa e, in tal modo, lascia alle analisi ulteriori il compito di indagare l’origine pre-categoriale delle categorie stesse.

all'appercezione che le "mette in forma". Considerato che un tale schema è, secondo Husserl, già presente nella semplice percezione sensibile, questo significa che il problema annoso, su cui si tornerà approfonditamente nel corso del prossimo paragrafo, della "rappresentanza categoriale" è fondamentalmente già presente al livello della "semplice" sensibilità, dunque al livello di quella che potremmo per analogia chiamare la "rappresentanza sensibile". Si può affermare che il caso minimale di "eccesso apperzionale" è già presente sia sul piano "meramente" sensibile, quantomeno a livello di percezioni di oggetti tridimensionali, sia anche nel cambio di appercezione del tipo anatra-coniglio, dove lo sfondo e la figura non devono necessariamente stare su "piani" diversi⁸⁰. Affinché si possa parlare di una coincidenza tra ciò che è inteso e il vissuto di riempimento, si deve comprendere in che modo il carattere d'atto possa fungere da effettiva componente del "terreno di verifica" delle intenzioni, dunque da verificatore. Come si vedrà, questo problema giace al cuore delle difficoltà legate alla cosiddetta "rappresentanza categoriale".

2.3.2. Dalla riduzione all'immanenza reale alla riduzione trascendentale

Nell'articolo di Lohmar sui diversi tipi di riduzione con cui ci si è sopra confrontati, egli giustamente descrive la riduzione trascendentale come quella che deve permettere di appurare se quanto si afferma, opina, crede, pensa, dunque se quanto si intenziona è reale o meno. A differenza dalle *Ricerche logiche*, però, nelle *Idee* la riduzione non può lasciare come residuo unicamente la compagine reale dei vissuti, in quanto Husserl avrebbe compreso che un oggetto "reale" è sempre immerso e accompagnato da un orizzonte di altre intenzioni, di altri oggetti e di relazioni con tali oggetti. L'appercezione di qualcosa in quanto appartenente a un certo tipo, dunque come *token* di un determinato *type*⁸¹, permette, ad esempio, che si "veda" una certa cosa come casa e, dunque, come qualcosa in cui si può entrare, o a cui si può girare attorno, e così via. In sostanza, per comprendere se un oggetto corrisponde o meno a quanto si intende, se cioè quanto nell'intenzione è inteso "oltre" ciò che i dati sensibili presentano può

80 Meglio ancora dell'anatra coniglio, questa dinamica figura-sfondo è resa evidente da altri esperimenti tipici della psicologia della Gestalt. Si veda, a tal proposito, (Kanizsa 1980, 1991). Sul confronto tra la fenomenologia husserliana e la psicologia della Gestalt, cfr. (Holenstein 1972); (Boi 2007).

81 Il linguaggio di *type* e *token* non è usato direttamente da Husserl, se non quando espone, e critica, le teorie di Locke. Si tratta, tuttavia, di un modello che, almeno entro certi limiti, ben si adatta alla teoria husserliana dell'esperienza precategoriale. In una tale somiglianza tra Husserl e Locke si muove la maggior parte delle interpretazioni di Lohmar, il quale certo non nasconde una sua predilezione per un'interpretazione tendenzialmente empiristica di Husserl: cfr. (Lohmar 1993, 1998b, 2005, 2006, 2008).

ricevere effettivo riempimento, non solo non basta una percezione attuale, ma serve anche che si comprenda cosa nel tipo di oggetto che si sta intendendo è compreso come suo potenziale di esperibilità e in che rapporto funzionale questo stia con le operazioni del soggetto. In questo senso, il passaggio dalle *Ricerche logiche* alle *Idee* e la tanto discussa “svolta (idealistico-)trascendentale” della fenomenologia husserliana corrisponde innanzitutto a un *ampliamento della sfera di immanenza*: nelle *Ricerche logiche*, in fondo, come verificatori delle intenzioni valevano soltanto, come si è visto, i dati sensibili e il loro modo di essere composti, ma tutto sembrava risolversi in un qualcosa di, per così dire, istantaneo, mentre tutto ciò che si “vede” sul lato dell’oggetto inteso, ad esempio la sua particolare storia, o il fatto che lo si concepisca in una relazione funzionale rispetto ad altri oggetti e a determinate esperienze sembrava rimanere escluso dal campo di verificabilità.

In realtà, come si dovrebbe poter evincere da quanto qui sopra esposto, non è forse corretto considerare la prospettiva delle *Ricerche logiche* in modo così ristretto. Più semplicemente, in quell’opera, già estremamente ricca e complessa, Husserl non ha potuto considerare analiticamente anche tutte le dinamiche temporali e affettivo-associative che entrano in gioco nel processo conoscitivo. In fondo, ciò che più di tutto in quell’opera è posto al centro dell’interesse è l’individuazione di categorie “puramente” logiche, mentre delle categorie relative a oggetti, che pure vengono prese in considerazione, non si riesce a dare adeguatamente conto. Il passaggio decisivo verso l’idealismo trascendentale sarebbe dovuto proprio alla necessità di comprendere lo statuto gnoseologico dei contenuti empirici, per i quali, in particolare, non varrebbe la neutralizzazione del carattere posizionale. In sostanza, per poter sapere se un enunciato è vero o falso rispetto al mondo in cui effettivamente ci si trova, non si può mettere tra parentesi il modo in cui il presunto “verificatore” è dato, se cioè in modo puramente immaginativo-fantastico o se in una percezione. Inoltre non si può neppure pensare che un qualunque contenuto empirico sia risolvibile in dati di sensazione attuali, bensì si deve comprendere che essi sono sempre situati in una storia. Questa, però, più che riguardare il dato sensibile riguarda il modo di apprenderlo. In questo senso, la prospettiva trascendentale mette molto più in risalto il carattere apprensionale delle percezioni, il quale, come si è visto, nelle *Ricerche logiche* rischia di essere dimenticato.

In altre parole, grazie alla maturazione avvenuta negli anni seguenti la prima pubblicazione delle *Ricerche logiche*, diviene chiaro che o l’intenzione rivolta

all'oggetto comprende un orizzonte di aspetti che vanno oltre la "presenza". Conseguentemente, anche il modo di verificare la veridicità, o l'affidabilità, delle intenzioni relative a tali oggetti deve considerare quale base di verifica non solo l'apprensione attuale dei contenuti, bensì l'intero sistema di apprensioni che a un determinato oggetto si legano. Questo, come diviene già chiaro nel *Dingkolleg* del 1907 e come verrà ribadito nel secondo volume delle *Idee*, significa che agli oggetti intenzionali si lega un sistema non solo di sensazioni che possono essere attraverso l'appercezione investite di valore rappresentazionale, bensì anche di movimenti del soggetto, vale a dirsi un sistema di cinestesi e, in alcuni casi, di vere e proprie "azioni" che il soggetto deve compiere. In questo quadro, l'intuizione di un oggetto è sempre anche intuizione, sotto forma di coscienza implicita, delle "possibilità" di presentarsi ulteriormente e diversamente da parte dello stesso e, conseguentemente, implica un sistema di potenzialità del soggetto stesso, quello che Husserl chiama sistema dell'*Ich-kann*.

È, in fondo, questa la vera "novità" che si viene a delineare con il progressivo passaggio a una prospettiva dichiaratamente "trascendentale". Che, infatti, il senso di quanto intenzionato non sia riducibile alla sua presenza effettiva è già chiaro nel quadro delle *Ricerche logiche*, in particolare se si tiene conto del concetto di essentia, il quale vorrebbe appunto indicare, come si è segnalato, che il contenuto intenzionato va oltre la sua datità reale. Nel quadro che emerge progressivamente a partire dalle *Lezioni sul tempo* del 1905, diviene sempre più chiaro che tale pienezza è comunque sempre correlativa a un insieme di componenti apprensionali, riassumibili sotto il titolo di abitualità e potenzialità. In sostanza, quindi, con la riduzione trascendentale il lato noetico viene posto pienamente sul campo della valutazione delle intenzioni, evitando così i rischi di astrattezza e di formalismo così come quelli di inefficacia presenti, come si è visto, in certi passaggi delle *Ricerche logiche*.

3. Percezione e intuizione: da Husserl a Kant e ritorno

Al fine di parlare del riempimento sensibile all'interno della fenomenologia della conoscenza è necessario che si facciano subito alcune distinzioni e precisazioni. Innanzitutto è opportuno rimarcare che, in un quadro sostanzialmente gnoseologico come quello delle *Ricerche logiche*, l'intuizione sensibile deve essere considerata pressoché unicamente per il ruolo che può ricoprire nella dinamica conoscitiva. Se

questo, di per sé, può considerarsi legittimo e sensato, qualche problema nasce nel momento in cui quella che - almeno da un punto di vista, appunto, gnoseologico - è l'intuizione sensibile per eccellenza, vale a dire la percezione, venendo immessa all'interno di un tale contesto rischia, da una parte, di venire intellettualizzata, dall'altra di essere considerata essa stessa come "animata" da un fine conoscitivo. Si vedrà nel prossimo capitolo se e come questo rischio possa essere evitato e si possa ragionevolmente considerare la percezione un atto che "di per sé" tende alla conoscenza. Per ora, rimanendo più aderenti al quadro delle *Ricerche logiche*, limitiamoci a vedere in che senso una percezione non possa propriamente e legittimamente considerarsi conoscenza.

A questo proposito, è opportuno distinguere la semplice percezione dall'intuizione sensibile. La prima può, secondo Husserl, essere analizzata come un atto, o un decorso di atti, volto alla conoscenza, ma, in questo senso, non è considerabile come "riempimento" di un'intenzione significativa. La seconda non viene considerata per la dinamica, per così dire, sua propria, bensì in quanto capace di dare ciò che un altro atto intende in modo vuoto. È per questo motivo che nella *Sesta ricerca* Husserl parla prevalentemente di intuizione sensibile e non di percezione: nell'intuizione si giunge a conoscere qualcosa, mentre il "semplice" percepirlo di per sé non costituisce un vissuto di evidenza e, quindi, non si ha, nei termini rigorosi sopra enucleati, conoscenza.

Nel primo caso, nella "semplice" dinamica percettiva, come si è già detto, non sono certo assenti momenti di vuoto, ma essi sono da considerare come parti di un unico, dinamico atto percettivo. È la percezione spaziale in quanto tale che si muove secondo una dinamica di costante riempimento - e svuotamento - *rispetto a quanto dalla percezione stessa inteso*. Se, tuttavia, già a livello percettivo si innesca una dinamica che tende a conoscere l'oggetto, abbiamo allora una divisione tra atti distinti, e non un unico atto articolato in una pluralità di atti parziali.

La percezione spaziale, come si vedrà più approfonditamente nel prossimo capitolo, contiene per essenza componenti vuote, vale a dire parti di quanto inteso come percepito che non sono propriamente "date", per le quali sono assenti rappresentanti sensibili, cioè sensazioni corrispondenti. La percezione, infatti, è un vissuto essenzialmente composto, secondo la terminologia della *Terza ricerca*, di "parti non-indipendenti" o "momenti". Essendo la percezione un evento temporale, possiamo anche parlare di "fasi". In questo senso, non si deve pensare che le "parti" di cui

consiste una percezione siano atti distinti, bensì l'atto percettivo è uno solo, nel quale una pluralità di momenti sono intimamente connessi nell'unità di un senso oggettuale. In altre parole, la percezione di un oggetto *non* è un insieme di impressioni singole, che abbiano bisogno di essere portate a sintesi o da un ulteriore atto o dall'operare, più o meno nascosto nelle profondità dell'animo, di un concetto. Essa, piuttosto, è un processo all'interno del quale si ha la presentazione di una sequenza di aspetti relativi a una medesima oggettualità, che è, appunto, intesa come la medesima nel variare delle sue manifestazioni. In ogni manifestazione è "la stessa" cosa che si percepisce. È importante sottolineare che si "percepisce" la stessa cosa, e non semplicemente che la si "intende", in quanto la seconda espressione, per quanto a sua volta corretta, può facilmente dare adito a fraintendimenti. Non si deve, infatti, ritenere che la cosa sia "pensata" o "immaginata" come la stessa. Questo errore potrebbe derivare da una lettura delle *Ricerche logiche* che non tentasse di andare oltre alcune ambiguità del testo e che non si peritasse di afferrare, invece, le potenzialità analitico-fenomenologiche che esso racchiude.

È, dunque, ragionevole sostenere che la singola percezione, che è comunque *sempre da intendersi come un decorso di "percezioni parziali"*, di per sé, non è un processo conoscitivo e che può divenire tale, o, più precisamente, ricevere il ruolo di verificatore di un'intenzione conoscitiva, solo se posta in relazione a un altro atto da essa distinta. In questo caso, invece che di "semplice" percezione, è pertanto, come si è già detto, più opportuno parlare di intuizione sensibile, in quanto tale termine rende meglio l'idea che si sia di fronte a un atto che effettivamente offre la "stessa cosa" che viene intesa vuotamente da un altro atto. È nella corrispondenza tra vuoto e pieno che qualcosa diviene propriamente *conosciuto*.

A questo punto, ci si potrebbe chiedere se, affinché ciò avvenga, l'atto a cui la percezione offre riempimento sia necessariamente un atto significativo o se possa valere anche nel caso di atti di altro genere, come un desiderio, una protensione, etc., atti che, in linea generale, possono essere essi stessi considerati "sensibili". In realtà, siccome per Husserl la conoscenza in senso proprio è solo quella che passa per le categorie, quella, cioè, che mira a mettere in luce le strutture di quanto si esperisce, vale a dire la sua corrispondenza a "schemi" di oggetti ed eventi, nel caso del riempimento di intenzioni sensibili non è del tutto corretto considerare la percezione chiamata a dar loro riempimento come un'intuizione conoscitiva. Questo non varrebbe, a ben vedere, neppure per quel particolare tipo di percezione che possiamo chiamare

“percezione osservante” o “esplorazione”, che corrisponde a una “presa di conoscenza” (*Kenntnisnahme*) dell’oggetto. Si tratta di un decorso di vissuti che, in un certo senso, tende alla conoscenza di un oggetto, ma da cui, in linea generale, sono assenti *intenzioni categoriali* in senso proprio e in cui, a ben vedere, non siamo di fronte a una verifica o conferma di quanto inteso in modo vuoto. In sostanza, sostenere che un semplice atto di percezione, o più in generale di presentazione, non ha valore conoscitivo equivale a dire che la percezione di un oggetto, di per sé, non è né vera né falsa. False o vere possono essere solo le opinioni, le asserzioni, i giudizi al suo riguardo. Come si vedrà tra poco, anche nei casi privi di interesse conoscitivo in senso stretto è possibile affermare una “presenza” delle categorie nella realtà percepita, ma queste non vengono rese oggetto di intuizione, bensì rimangono, per così dire, *agite*. Una conferma⁸², invece, presuppone un “senso” già costituito, seppur vagamente o in modo vuoto, in un certo atto e implica un atto ulteriore che ne offre il riempimento e quindi la determinazione. Affinché avvenga conoscenza, dunque, è necessario che le categorie, potremmo dire le “idee”, vengano in un qualche modo *intenzionate* in quanto tali e che intervenga un altro atto capace di mostrarne l’aderenza alla realtà.

Le motivazioni che stanno al fondo di un’osservazione sensibile o di un’esplorazione possono essere le più disparate. Come si è accennato, è sensato ritenere che, normalmente, un tale atto non è finalizzato alla conoscenza dell’oggetto. Determinare l’oggetto nella sua complessità, prendere coscienza di tutti i suoi momenti non è “innanzitutto e per lo più” della percezione. Tuttavia, quand’anche un soggetto non abbia di mira la “pura” conoscenza “disinteressata”, esso è comunque in grado di compiere un’esplorazione degli oggetti che incontra e, anzi, in alcuni casi questa facoltà è di importanza vitale. Ripensiamo all’esempio della corda-serpente: se, invece che un uomo, fosse un cane ad avere tale percezione, quest’ultimo sarebbe comunque in grado di compiere i movimenti necessari a comprendere se si tratti veramente di una corda o di un serpente e ciò non per poter dar soddisfazione a un proprio istinto di conoscenza, bensì per poter comprendere come comportarsi, dunque per un istinto, piuttosto, di *sopravvivenza*. Si può dire che per il cane risulta di “vitale” importanza comprendere, nel senso di riconoscere, che tipo di oggetto ha di fronte. Il riconoscimento di oggetti e della costituzione della loro identità si realizzano, in effetti, a un livello che precede la sfera categoriale. Quand’anche privo di un interesse

82 Sulla differenza tra percezione “semplice” e constatazione, cfr. (Piana 1979), particolarmente pp.21-25.

puramente conoscitivo e di facoltà “intellettuali”, un soggetto può mettere in atto strategie di comprensione del mondo circostante e dei suoi oggetti. Per far ciò, è condizione necessaria - e, si potrebbe probabilmente dire, anche sufficiente - che il soggetto sia in un qualche modo in grado di comprendere la forma degli oggetti *oltre* ciò che appare, vale a dire al di là di quanto le pure impressioni gli offrono. Anche il mondo di un soggetto senza linguaggio né facoltà raziocinante, ma dotato di una struttura percettiva sufficientemente complessa, è dunque più ampio del puro mondo impressionale⁸³.

È questo, come noto, uno dei punti di maggior attrito tra la fenomenologia “trascendentale” husserliana e la filosofia trascendentale di Kant. Non si intende qui avventurarsi nell’esplorazione di tale questione, che coinvolge, da un lato, il modo in cui Husserl ha letto e compreso, o a volte semplicemente stigmatizzato e usato, Kant e, d’altro lato, le diverse interpretazione avanzate dai commentatori. Risulta, tuttavia, utile rilevare alcuni elementi che emergono da tale dibattito al fine di mettere in luce quello che si può sensatamente ritenere il fulcro della idea husserliana di conoscenza, del ruolo che in essa gioca la sensibilità e di come questa sia in relazione alla concettualità.

Secondo alcuni interpreti⁸⁴, nella *Critica della ragion pura* sarebbe riscontrabile un’apparente contraddizione tra l’esigenza, più volte rimarcata da Kant, di un’attività unificatrice delle categorie dell’intelletto affinché ci sia conoscenza⁸⁵, da una parte, e l’affermazione, contenuta nell’*Analitica trascendentale* secondo la quale “[l]e categorie dell’intelletto [...] non costituiscono per noi le condizioni alle quali ci vengono dati gli oggetti nell’intuizione; ci possono quindi ben apparire oggetti senza che debbano necessariamente riferirsi a funzioni dell’intelletto e senza che questo contenga le loro condizioni a priori”⁸⁶. Al di là delle questioni ermeneutiche relative al testo kantiano, è possibile notare che l’affermazione della possibilità di un’esperienza di oggetti a prescindere dalle categorie dell’intelletto è fondamentalmente in accordo con l’impostazione husserliana. Non sempre, tuttavia, si nota che anche la necessità delle

83 Tutto ciò si interseca con le più recenti ricerche nel campo delle cosiddette “scienze cognitive”, dove, non a caso, il confronto con l’opera di Husserl è oggi alquanto vivo. A titolo orientativo, si veda: (Lohmar and Fonfara 2006); (Schmicking and Gallagher 2010).

84 Cfr. (Scaravelli 1968), p.247; (Fichant 1997).

85 Cfr. (Kant 1903), B125/A92.

86 (Kant 1903), B122/A89; tr. it. (Kant 1967), p.156.

categorie dell'intelletto *affinché si dia conoscenza* è in accordo con la riflessione husserliana.

Normalmente, infatti, si insiste sull'idea di Husserl secondo la quale esisterebbe una legalità del sensibile che prescinde dall'attività sintetica dell'intelletto. Questo differenzerebbe la teoria husserliana da quella kantiana, la quale non sarebbe, ad esempio, in grado di rendere conto della sintesi di riconoscimento a prescindere dalla categoria di sostanza.

Sul versante "husserliano", si è a tal proposito insistito sulla capacità di effettuare sintesi di identità a livello puramente sensibile. Così Husserl si esprime nelle lezioni del 1904/05 *Ausgewählte Probleme aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*:

Così l'oggetto identico percepito in diverse percezioni che lo afferrano da diversi lati non è il dato. Ma dati sono gli afferramenti percettivi, data è la loro unità d'identificazione, e in ciò si deve constatare che tutte queste percezioni che sono unite nell'identificazione hanno qualcosa in comune ovvero il rappresentare-lo-stesso-oggetto; più precisamente, lo stesso [oggetto] e determinato allo stesso modo.⁸⁷

Come si è ricordato, la percezione di un oggetto non è mai un atto "istantaneo", bensì avviene in un decorso temporale, nel quale l'appena percepito continua a rimaner presente come "ritenuto" e come ciò che "ancora" percepisco. La percezione di un medesimo oggetto avviene attraverso una pluralità di "intenzioni parziali", le quali, però, non devono essere portate a sintesi da un ulteriore atto, bensì sono date sin dal primo istante fuse assieme nella totalità del riferimento oggettuale⁸⁸. Ciò che appare è inteso come lo stesso nel mutare delle sue apparizioni.

Come Lohmar ha particolarmente insistito a mettere in luce, questa coscienza dell'identità dipende da una *Deckung* continua, che implica tanto la coincidenza di porzioni del percepito tra un adombramento e l'altro, quanto l'accordo tra i nuovi adombramenti e quanto "protenzionato" durante gli adombramenti precedenti. È per questo motivo che Husserl afferma:

Ma se riduciamo questa intuizione sintetica alla sua intenzione pura, non risulta l'intuizione pura della rappresentazione oggettivamente semplice ma una continuità di contenuti intuitivi nella quale ogni momento oggettuale viene a

87 (Husserl 2004), pp.30sg.

88 (Husserl 1984b), pp.678sgg.; tr. it. (Husserl 2005a), pp.450sgg.

rappresentanza ostensiva, ad un adombramento che cambia di continuo, e solo la continuità della fusione d'identità costituisce il fenomeno dell'unicità dell'oggetto.⁸⁹

Queste sintesi di coincidenza valgono sia per riconoscimenti di oggetti, sia per semplici configurazioni sensibili, il cui "senso", e quindi anche la cui "funzione", nell'insieme dell'esperienza non sono gioco. Si tratta di quel piano degli oggetti che Husserl ritiene della *materia prima*. In tali casi ciò che viene costituito nella sintesi d'identificazione è innanzitutto una certa *regolarità morfologica* o *figurale*. Per comprendere meglio la questione, proviamo a fare un esempio: se ora osservo la pianta che ho di fronte e improvvisamente *al suo posto* vedo apparire un totano o un disco in vinile, sono portato a credere o che, per quanto possa essere scettico nei confronti della magia, sia avvenuto qualcosa di molto simile a un sortilegio, magari reso possibile da qualche nuova sofisticatissima tecnologia, oppure di essere stato drogato e in preda a un'allucinazione. Questo dipende, però, non tanto dal fatto che quanto ora si presenta è di un genere totalmente diverso (cefalopode o artefatto) rispetto alla pianta (vegetale), bensì dal suo mostrare caratteristiche morfologiche, o figurali, incongruenti rispetto a quella cosa che ho identificato fino al momento precedente come pianta. Non ho, infatti, visto la pianta *trasformarsi* in un oggetto d'altro genere, il che, per quanto possa risultarmi strano, non mi risulterebbe del tutto incomprensibile: avrei, infatti, *visto coi miei stessi occhi* il graduale divenire della figura. Ho, invece, visto *scomparire* la pianta e *apparire* il totano (o il 33 giri). Non vi è stata, cioè, gradualità del mutamento, la quale, tendenzialmente, mi indurrebbe a vedere nel nuovo adombramento una nuova "forma" del medesimo oggetto. Questa nuova forma mi risulterebbe probabilmente *incredibile proprio perché la vedrei avvenire* e, quindi, la fede percettiva si troverebbe in contrasto con le aspettative derivanti dal mio registro di tipologie oggettuali. A "vincere" sarebbe comunque normalmente il livello, per così dire, più basilare, vale a dirsi quello di tipologie figurali, secondo le quali ciò che manifesta una gradualità continuità di mutamenti si impone, appunto, come un "unico" oggetto. Il cambio "improvviso" di figura mi induce, invece, a ritenere di essere di fronte a *un altro* oggetto. Questo significa che, come si è già accennato sopra, la legalità figurale *fonda* la stessa possibilità della costituzione tipologica, la quale, poi, va a includere una serie di aspetti che vanno oltre la semplice figura, come il movimento rispetto al mondo circostante, il movimento, etc. Questo esempio serve sostanzialmente a mostrare che l'idea relativa all'identità di quanto appare è fondata nella legalità della sua

89 (Husserl 1984b), p.629; tr. it. (Husserl 2005a), pp.398sg.

manifestazione figurale e che un determinato modo di apparire degli oggetti, in particolare la coincidenza costante tra adombramenti successivi e un certo “stile” morfologico-figurale, motiva la percezione di una successione di apparizioni come corrispondenti a uno stesso oggetto.

Emerge, inoltre, un altro aspetto della questione, cioè il ruolo dello spazio: ciò che sorprende nell'apparizione di una determinata configurazione sensibile rispetto a un'altra è che, appunto, una *si sostituisca* all'altra. Che due cose incongruenti appaiono in luoghi diversi non è, infatti, particolarmente sconvolgente. Che una cosa si sostituisce a un'altra significa, invece, che “ne prende il posto”. Se il totano apparisse affianco alla pianta, potrei pur sempre pensare di non averlo *notato* arrivare. Siccome, tuttavia, esso va a occupare quel luogo in cui io vedevo la pianta fino all'istante precedente e su cui ho *ininterrottamente* puntato lo sguardo, sono portato a credere che lì avrebbe dovuto continuare a esserci ciò che c'era, vale a dire la pianta, ma la morfologia del totano mi rende ciò insostenibile e, così, sono portato a credere che vi sia stata una sostituzione.

Tutto ciò sta a dimostrare che la continuità *puramente* spazio-temporale non è sufficiente a riconoscere l'identità oggettuale. Tuttavia non si deve neppure credere che siano necessarie operazioni intellettuali che portano a sintesi più percezioni distinte sotto il segno della categoria di sostanza. Per questo motivo Husserl sottolinea che la percezione di un identico oggetto è tale non in base a sintesi successive, bensì perché ogni singola percezione è in realtà comprensibile come intenzione parziale di un'intenzione globale diretta su un medesimo oggetto.

A questo punto si potrebbe obiettare che, se bastasse l'intenzione dell'identità, allora non si sarebbe in grado di spiegare per quale motivo al mutare di quanto appare si possa mai essere costretti a riconoscere un cambiamento d'oggetto: se io intendo che questo è una pianta, allora anche se appare un totano io posso continuare a ritenere che l'oggetto sia lo stesso. Tale obiezione, tuttavia, non coglie nel segno.

Dire che l'oggetto è inteso sin dall'inizio e in ogni sua fase come “lo stesso”, non significa che l'identità dell'oggetto è ciò che si ha di mira, che si stia intendendo la sua *Selbigkeit*, bensì che si percepisce una certa configurazione sensibile e la si intende come permanente nelle fasi successive del decorso percettivo. Lo stile della sua presentazione è, a dire il vero, per lo più impreciso, appunto “morfologico”, e non risponde a una forma assolutamente determinata in modo preciso, salvo nel caso di

percezioni di cose intese come aventi figure regolari. Ciò che ci si attende, ad esempio, è che una certa apparizione successiva sia “in linea” con quella precedente:

Come è facile vedere, in questo caso ogni “fotogramma” (che qui vuole essere una rozza esemplificazione di quanto potrebbe avvenire in un decorso percettivo), contiene *tratti* che combaciano tra loro e che fanno vedere quanto segue come continuazione di quanto precede.

Al contrario, se il decorso avvenisse in quest’altro modo:

si riterrebbe che la prima figura è interrotta e che “dopo” di lei inizia un altro oggetto. Non è, comunque, questo il luogo in cui dilungarsi su queste che sono figure, più o meno tipiche, della ricerca relative alla psicologia della visione. Quanto importa evidenziare è che, affinché avvenga la sintesi d’identità è necessario che *a lato objecti* vi siano certe manifestazioni sensibili. Inoltre, si deve sottolineare che effettuare un’identificazione (=intendere identicamente qualcosa) è diverso da intendere l’identità (=intendere qualcosa *in quanto* identico). Affinché si intenda qualcosa come costantemente *la stessa cosa*, non è necessario che *l’identità*, ovvero la *Selbigkeit* del percepito sia intesa di per sé, bensì essa avviene “passivamente”, senza che la si noti, che su di essa si concentri l’attenzione⁹⁰. Inoltre, dobbiamo rilevare che per intendere l’identità in quanto tale, è necessario che la costituzione di un medesimo oggetto in una serie di percezioni differenti sia già stata effettuata.

Nell’atto, invece, in cui l’identità di un oggetto è intentionata in quanto tale, dunque resa a sua volta oggetto tematico, *tanto* l’identità dell’oggetto, *quanto* la differenza tra i suoi adombramenti vengono rese esplicite. È qui che emerge la differenza tra una “conoscenza” puramente sensibile, che, come si è detto sarebbe più propriamente da designare come “presa di conoscenza” o, più semplicemente e forse ancora più correttamente, “presa di coscienza”, e la conoscenza in senso proprio, che per avvenire necessita di un passaggio attraverso la struttura significazionale e della messa in rilievo delle categorie *anche sintattiche* di ciò che appare.

La distanza da Kant è qui davvero ridotta ai minimi termini. In fondo, dalle pagine delle *Ricerche logiche* emerge che, affinché vi sia conoscenza in senso pieno non bastano l’apprensione delle rappresentazioni nell’intuizione, né la loro riproduzione

90 La differenza tra “vivere” l’identità di un oggetto e “renderla oggetto” di un’intenzione specifica è stata rimarcata anche da Lohmar: cfr. (Lohmar 2001).

nell'immaginazione, bensì è necessaria anche la loro ricognizione nel concetto⁹¹. Anche per Husserl, si può sostenere che è nella ricognizione che *un correlato percettivo è ricondotto, portato a sintesi di coincidenza* (più o meno piena, fino ai limiti della non-coincidenza e della coincidenza totale) *con un certa idea, vale a dire un'essenza significazionale*. A differenza di Kant, eventualmente, si può sostenere che in Husserl le prime due sintesi, quella dell'apprensione e della riproduzione, vengono rese oggetto di copiose analisi, il che permette anche che meglio emerga la peculiarità della terza. La vera originalità, se così si può dire, dell'analisi husserliana non è, tuttavia, riducibile a questo.

La differenza probabilmente maggiore che emerge dalle analisi delle *Ricerche logiche* rispetto allo schema kantiano non è tanto che le fasi precedenti la sintesi della ricognizione, che Kant in certi passi sembra ascrivere alla funzione del concetto, vengono meglio studiate e considerate come *indipendenti* rispetto al concetto, bensì che la terza sintesi non viene tanto considerata in quanto tale, cioè come sintesi, bensì per ciò che essa mette in campo: appunto il concetto. Come ora si tratterà di vedere, il *proprium* dell'intuizione categoriale non consiste, però, nel saper vedere il mondo, o più tecnicamente i correlati delle intenzioni, come categorialmente strutturati, bensì che essa si indirizzi sulle categorie *in quanto tali*, siano esse puramente formali, cioè relative agli aspetti sintattici delle oggettualità, siano esse contenutistiche, relative cioè alle tipologie qualitative di quanto appare.

In sostanza, si deve ammettere che tanto per Kant quanto per Husserl conoscenza in senso proprio si ha solo a livello categoriale. In quest'ottica, la percezione, presa di per sé, non è considerabile come conoscenza. Essa ricopre un valore conoscitivo nel momento in cui essa è "chiamata a testimoniare" della veridicità dei significati, a "rappresentare" di fronte al tribunale della conoscenza gli oggetti che sono stati "evocati" dagli atti signitivi⁹². Questo viene da Husserl evidenziato in una nota scritta a

91 Cfr. (Kant 1903), A 97-98: "Wenn eine jede einzelne Vorstellung der andern ganz fremd, gleichsam isoliert, und von dieser getrennt wäre, so würde niemals so etwas, als Erkenntnis ist, entspringen, welche ein Ganzes vergleichener und verknüpfter Vorstellungen ist. Wenn ich also dem Sinne deswegen, weil er in seiner Anschauung Mannigfaltiges enthält, eine Synopsis beilege, so korrespondiert dieser jederseits eine Synthesis und die Receptivität kann nur mit Spontanität verbunden Erkenntnis möglich machen. Diese ist nun der Grund einer dreifachen Synthesis, die notwendiger Weise in allem Erkenntnis vorkommt: nämlich, der Apprehension der Vorstellungen, als Modifikation des Gemüts in der Anschauung, der Reproduktion derselben in der Einbildung und ihrer Rekognition im Begriffe. Diese geben nun eine Leitung auf drei subjektive Erkenntnisquellen, welche selbst den Verstand und, durch diesen, alle Erfahrung, als ein empirisches Produkt des Verstandes möglich machen".

92 A questo proposito, Rizzoli giustamente rileva che "[d]ie direkte Anschauung eines Gegenstandes ist [...] keineswegs selbst als Erkenntnis zu bezeichnen. Erst wenn die Anschauung zur Erfüllung einer Bedeutungsintention dient, gewinnt sie ihren Erkenntniswert. Dass ihre Fülle als wahrnehmende erfahren wird und somit den Gegenstand 'als wahr' erscheinen lässt, hängt ganz und gar davon ab, dass die Intuition hier der Signifikation entspricht und mit ihr eine Deckungseinheit eingeht" ((Rizzoli 2008), p.116).

marginale del proprio esemplare della seconda edizione della *Sesta ricerca*, proprio in relazione alla questione dell'identità:

In der Erfüllung bietet sich Identität. Was ich vorstelle, meine, ist selbst da. In der Anschauung habe ich eine Weise der Meinung, und im gedanklichen Vorstellen <habe ich> dieselbe Meinung. Die Beziehung zwischen Intention und Erfüllung ist eine Identitätsbeziehung. Aber freilich nicht eine solche allein. Die *Erfüllung* hat hier die sie charakterisierende Bevorzugung; in der sonstigen Identitätssynthese besteht keine Bevorzugung.⁹³

Proprio nella *Bevorzugung* si trova la radice dell'intuizione categoriale, la quale, come si vedrà meglio nei due prossimi paragrafi, non porta in fondo a conoscenza "altro" rispetto al mondo sensibile.

Nello schema husserliano, le categorie dell'esperienza sono "forme" di strutturazione del rapporto soggetto-oggetto, ma non sono, come appunto a volte sembra doversi derivare dagli scritti kantiani, applicati dal soggetto all'esperienza, o, per meglio dire, dall'intelletto "sulla" sensibilità. Concepite in questi termini "kantiani", le categorie risulterebbero una sorta di *immissione* di ordine in un qualcosa di caotico⁹⁴.

Come si è sopra visto, Husserl propone di escludere dal campo di verifica delle intenzioni "il senso ideale" che anima le sensazioni. In tal modo Husserl vuole sostanzialmente escludere tutto ciò che va al di là dell'apprensione presentante di dati sensibili, dunque della percezione, da ciò che si può considerare atto a verificare un'intenzione. Conseguentemente nella "semplice" percezione di un oggetto non si può ritenere che ci sia un "senso" che funge quale operatore sintetico delle diverse apparizioni e che permette, così, di considerarle tutte concordanti con esso. Se così fosse, infatti, si presupporrebbe l'idea al percepito. Pur prendendo parzialmente le distanze da un certo empirismo, per Husserl rimane comunque fondamentale il celebre, e forse abusato, motto aristotelico (e lockiano) secondo il quale "nulla è nell'intelletto che prima non sia stato nei sensi". Il percepito può essere pensato, sebbene il pensiero vada per certi aspetti al di là del percepito, tanto, come si vedrà, da poter intendere qualcosa di impercettibile. Non si può, però, ritenere che il percepito

93 (Husserl 1984b), p.899; tr. it. (Husserl 2005a), p.

94 Sebbene, come si è già detto, non è forse opportuno ritenere che questo sia il modo più adeguato di interpretare Kant, pure è vero che in alcuni casi gli scritti kantiani tendono decisamente in questa direzione e rischiano di non rendere giustizia ai fenomeni. Si vedrà come questo sia particolarmente evidente nel caso del sublime. La differenza tra la prospettiva kantiana e quella husserliana è stata oggetto di diversi studi di Vittorio De Palma, il quale tende a marcare un motivo "anti-idealista" della filosofia husserliana e a contrapporlo in modo molto netto alla filosofia kantiana: cfr. (De Palma 2001, 2005).

sia dato sulla base del pensiero ad esso relativo, vale a dire sulla base del concetto che in esso “si vede”. Questo perché il senso oggettuale, cioè l’oggetto come correlato di diverse percezioni, si costituisce nella sensibilità, sebbene poi l’attività, innanzitutto la sintesi che Kant chiama dell’immaginazione, permette di “vedere” più di quanto la mera sensibilità offre⁹⁵. Siccome l’oggetto è dato in ogni percezione come oltrepassante il singolo adombramento, si può senz’altro ritenere che già a livello percettivo siamo in presenza di sintesi di riempimento. Tuttavia, se a questo livello si vuole già parlare di sintesi, allora questa dovrebbe essere intesa come una “sintesi di transizione”. Infatti, a questo livello non ci sono intenzioni distinte che vengono raccolte in unità. La percezione è innanzitutto *un unico* atto che si svolge nel tempo, dunque *dinamico*, e che solo nell’analisi riflessiva appare composto da momenti diversi. Anche qui è necessario fare attenzione a non fraintendere quanto qui, sulla scorta di Husserl, si propone quale fenomenologia della percezione. Non si sta dicendo che solo a livello riflessivo ci sono più aspetti di una medesima cosa, perché questo significherebbe che nel vissuto percettivo si ha una medesima e invariante apparizione e che, non si sa bene come, riflessivamente la si scopre composta di tante apparizioni diverse. In questo modo si sarebbe surrettiziamente sostituita l’idea al percepito, vale a dire il concetto di quanto si percepisce all’oggetto percepito *così come è percepito*. L’unità delle apparizioni è data in ogni apparizione e non rinvia necessariamente a un concetto che conterrebbe in sé la totalità di tali apparizioni. Anzi, come ha messo bene in luce Merleau-Ponty⁹⁶, *all’idea* di una cosa non può considerarsi corrispondere in fondo nessuna percezione, in quanto nell’idea tutto sarebbe posto come simultaneo e a-prospettico. Questo, secondo quanto Husserl afferma nelle *Idee*, non sarebbe possibile neppure per un dio, qualora questi possa essere considerato come soggetto percipiente. Ma su questo torneremo più avanti. La questione, in effetti, è più problematica di quanto Husserl non mostri di ritenere nei passaggi in questione, che fanno appello a un’accezione del termine *idea* non univocamente assimilabile al concetto.

Le notazioni di Merleau-Ponty risultano, comunque, corrette solo finché da esse non si derivi che è impossibile una “traduzione concettuale” di almeno alcune strutture della percezione. Che questo sia invece possibile è, infatti, quanto emerge anche da diverse

95 Un’elaborazione del rapporto tra percezione e immaginazione, o fantasia, è proposta da Lohmar in (Lohmar 2008). Sulla problematicità del “vedere più” di quanto i sensi offrono, cfr. il già citato (Benoist 2009).

96 Cfr. (Merleau-Ponty 1945), p.65.

analisi dello stesso Husserl, il quale a più riprese si propone di mostrare in che modo la struttura di decorsi percettivi possa essere afferrata secondo una legalità che determina rapporti bilaterali tra operazioni soggettive, che in tal caso significa corporee (*leiblich*), e apparizioni oggettuali. Anche questo può essere considerato nell'ottica gnoseologica in base alla quale abbiamo già visto doversi comprendere la riflessione relativa all'immanenza reale. In fondo, Husserl è alla ricerca di cosa permetta di sostenere che le idee, ad esempio, della geometria possano avere non solo origine nella nostra percezione, il che, eventualmente, potrebbe ritenersi una variante della dottrina empirista secondo la quale le idee nascono per astrazione dall'esperienza sensibile, bensì del riscontro sensibile per tali idee. Quel che cerca di mostrare è, in altri termini, il modo in cui queste idee possono essere "verificate". Questo significa anche comprendere in che modo la geometria è in grado di *descrivere* il nostro rapporto percettivo con il mondo. Se questo fosse impossibile, cadrebbe l'idea stessa di una scienza apriori, che, invece, Husserl costantemente cercò di fondare.

La scommessa husserliana consiste nel riconoscimento di una legalità intrinseca alla sfera "puramente" sensibile, da una parte, e di un *radicamento* delle categorie dell'intelletto nella stessa sensibilità che non conduca nel relativismo, dall'altra.

3.1. L'intuizione categoriale

Anche per quanto riguarda le rappresentazioni categoriali troviamo gli stessi elementi che concorrono alla formazione delle intuizioni sensibili: l'essenza intenzionale (materia + qualità) e i componenti che fungono da rappresentanti dell'oggetto inteso. Tuttavia, a differenza delle intuizioni sensibili, che come si è visto sono date su un unico grado, le intuizioni categoriali comprendono, anzi *presuppongono*, un'articolazione categoriale dei contenuti, dunque una loro particolare elaborazione "intellettuale" (*gedanklich*)⁹⁷.

Mentre gli oggetti sensibili sono dati, per così dire, su di un unico livello, in quanto costituiti come relativi ad atti tutti rientranti nella sfera della sensibilità, gli oggetti categoriali sono dati sulla base di una pluralità di atti che stanno su livelli differenti. Alla manifestazione di oggetti categoriali concorrono, infatti, atti fondanti e atti fondati. Essi vengono compresi assieme in un unico atto complessivo a cui corrisponde un'oggettualità che presenta, conseguentemente, alcuni elementi relativi al livello degli

97 Cfr. (Husserl 1984b), p.648; tr. it. (Husserl 2005a), p.419.

atti fondanti, altri che sono offerti solo grazie agli atti fondati e che, quindi, sono correlativi a questi ultimi.

L'intuizione relativa a oggetti categoriali è di due specie, può, cioè, accadere in due modi: o come particolare modo di mettere in relazione tra loro i contenuti della sensibilità primaria, o utilizzandoli come base per ottenere contenuti di genere "superiore", per compiere, cioè, l'"astrazione ideante" (*ideierende Abstraktion*)⁹⁸. Da una parte abbiamo la "messa in forma categoriale" (*kategoriale Formung*)⁹⁹ dei contenuti sensibili, dalla quale emergono "stati di cose" (*Sachverhalte*), vale a dirsi oggettualità articolate *intese in quanto articolate*. Queste sono da distinguersi da semplici "situazioni" (*Sachlagen*), le quali contengono relazioni che non sono propriamente percepite. Dall'altra si ha l'intuizione delle forme stesse in quanto tali, dunque delle categorie. Le categorie vengono, cioè, rese oggetto di un'intenzione specifica.

Uno dei problemi maggiori dell'esposizione che Husserl offre nelle *Ricerche logiche* dell'intuizione categoriale consiste proprio nel mettere assieme all'interno di un'unica linea argomentativa, la prima versione dell'intuizione eidetica, vale a dirsi l'astrazione ideante, e l'intuizione di categorie *formali*. Questo dipende dal fatto che Husserl effettivamente considera le due cose in vista di un sistema di asserzioni che dovrebbero andare a costituire la *scientia universalis*, dove "specie" sintattiche e "specie" semantiche devono essere ugualmente comprese.

In sintesi, è possibile dire che due sono le questioni fondamentalmente in gioco nella *Sezione seconda* della *Sesta ricerca*:

- il riempimento intuitivo delle categorie sintattiche;
- la possibilità di una rigorosa elaborazione delle "specie" di oggettualità possibili che non sia assimilabile al modello empiristico criticato nella *Seconda ricerca*.

A queste, si aggiunge una terza questione, non adeguatamente differenziata da Husserl, vale a dirsi la possibilità di un'ideazione relativa alle stesse categorie, o essenze che dir si voglia, formali. Si potrebbe dire che da una parte abbiamo un'intuizione di oggetti categorialmente formati, dall'altra un'intuizione di essenze, le quali possono essere sia "materiali" (*sachhaltig*) che "formali". Nel caso di essenze materiali, avremo specie oggettuali, o "categorematiche", mentre nel caso delle essenze formali avremo specie relazionali, o "sincategorematiche". Oltre alla

98 Cfr. (Husserl 1984b), pp.635, 690-691, 710sgg.; tr. it. (Husserl 2005a), pp.405, 462-463, 483sgg.

99 Cfr. (Husserl 1984b), pp.714sgg.; tr. it. (Husserl 2005a), p.487sgg.

convergenza delle argomentazioni sull'astrazione ideante e sull'intuizione di categorie formali, un ulteriore problema di questi capitoli della *Sesta ricerca* è l'insufficiente differenziazione delle essenze formali e materiali. Fondamentalmente modellata sulle essenze formali, la teoria dell'intuizione eidetica proposta in queste pagine è risulta inadeguata rispetto essenze materiali. Quest'ultima questione non rientra, comunque, negli interessi del presente lavoro. L'astrazione ideante importa qui solo in relazione alle categorie formali. La loro universalità, come si mostrerà in seguito, va di pari passo con la loro intuizione. Questo proprio perché, in quanto formali, tali essenze prescindono dagli elementi di volta in volta diversi coi quali si connettono nelle loro concretizzazioni. In altre parole, una volta intuite, le essenze formali restano sostanzialmente le stesse e, a differenza delle essenze o categorie materiali, non sono suscettibili di variazioni durante il procedere dell'esperienza.

Come si è visto, l'identità è per certi aspetti già riscontrabile nella costituzione percettiva di oggetti e nelle dinamiche di riconoscimento degli stessi. La particolarità dell'intuizione *categoriale* d'identità consiste, in sostanza, nella capacità di cogliere e mettere a tema l'identità stessa dell'oggetto, la quale, tuttavia, si è costituita *a prescindere* dalla sua tematizzazione e dalla sua elaborazione categoriale. A livello "puramente" sensibile, l'identità viene costituita grazie alle costanti sintesi di coincidenza che avvengono al variare delle diverse pienezze percettive. In tal modo l'identità è garantita dal mantenimento della medesima materia d'atto al variare della *Fülle*. Nel caso dell'intuizione categoriale, abbiamo abbiamo una pluralità di materie d'atto, le quali, però, giungono a una sintesi di identificazione parziale e sulla base di tale sintesi si può fondare una nuova oggettualità intenzionale.

Al fondo della differenza tra intuizioni categoriali e intuizioni sensibili sta, dunque, una diversità dell'unità intesa. Mentre, come si è visto, un oggetto viene vissuto come identico pur in una pluralità di apparizioni, le quali, tuttavia, grazie a un costante coincidere tra parti di intenzioni a loro volta parziali, si danno come appartenenti a un'unica oggettualità, nel caso in cui si dia un'unità composta da materie parziali che sono intese in quanto tali e che vengono messe assieme attraverso un atto "esplicito" di relazione, allora ci si trova di fronte a un'oggettualità categoriale. Si può anche dire che nel caso dell'intuizione sensibile l'unità intesa dalla sintesi di identità coincide con la materia. Nel caso dell'intuizione categoriale, invece, l'unità coincide con la sintesi/la messa in relazione di materie parziali. La sintesi/relazione di queste ultime, così come

l'intenzione rivolta all'unità che ne risulta, sono esplicite. Solo in questo caso ci si trova di fronte a un'oggettività categoriale

Dicendo che l'unità propria a un'oggettualità categoriale avviene attraverso un atto esplicito di relazione significa che *la relazione stessa è intesa come tale*. Se, riprendendo un esempio già della *Filosofia dell'aritmetica*, percepisco uno stormo d'uccelli, per quanto siano lì presenti relazioni, esse non sono da me guardate in quanto tali. L'unità "stormo" mi è data in un unico atto, sebbene questo sia composto da una pluralità di percezioni parziali. Nel momento in cui, invece, osservo singolarmente gli uccelli e poi li osservo nel loro stare assieme, ho diverse unità che vanno a formare un'unità ulteriore in cui le vedo comprese. A questo punto, l'unità è percepita come "insieme" di unità e di relazioni tra di esse. Nel caso dello stormo intuito "istantaneamente" come unità, invece, non sono propriamente osservate le relazioni, quindi non si hanno unità, bensì frazioni di unità.

Per spiegare meglio come funziona l'intuizione categoriale e a cosa, a quali "oggetti", si riferisce, può essere utile notare ricordare che Husserl dice di voler spiegare la questione a partire da casi semplici, e che tali casi semplici sono per lui costituiti dagli "enunciati della percezione e di altri generi di intuizione"¹⁰⁰. Anche quando sembra intendere qualcosa di "semplice", però, l'enunciato in realtà lo intenziona in un modo che semplice non è. Per essere compresa, l'enunciazione presuppone infatti che si sia in grado di vedere gli oggetti della percezione semplice articolati secondo "forme" che la percezione stessa non è propriamente in grado di dare.

Normalmente, un enunciato che esprime una percezione può assumere diverse forme. Probabilmente, quelle che permettono di rilevare il problema della categorialità nel modo più eclatante sono quelle che contengono una predicazione tramite copula. Quando dico "questo foglio è bianco" o "questo foglio bianco", il riempimento sensibile è in entrambe i caso lo stesso. A questo riguardo, la questione che ha in vista Husserl è se l'identità del riempimento sensibile implichi che le due espressioni hanno lo stesso significato. Husserl ritiene che non sia così, e su questo si può facilmente essere d'accordo. Tuttavia, se c'è un'effettiva possibilità di riempimento adeguato, ai diversi significati devono corrispondere oggettualità diverse, il che significa che ogni parte del significato deve ricevere riempimento.

100 (Husserl 1984b), p.657; tr. it. (Husserl 2005a), p.431. Con il termine "altri genere di intuizioni", Husserl si riferisce verosimilmente alle fantasie, che, come si è visto, sono l'altra classe principale di vissuti intuitivi.

Secondo quanto si è detto, si deve a questo punto concludere che, mentre ai momenti categorematici corrispondono dati iletici, ai momenti sincategorematici convergono le relazioni tra tali dati. Quando, ad esempio, dico “il copriletto è blu”, copriletto e blu trovano riempimento “puramente” sensibile¹⁰¹. “Il” ed “è” trovano rispettivamente riempimento (a) nel momento in cui colgo il modo in cui il contenuto “copriletto” è situato nel complesso dell’esperienza come un oggetto determinato e (b) nel momento in cui colgo il rapporto in cui esso sta rispetto al contenuto “blu”. Questa specificazione del termine “copriletto”, quanto il suo stare assieme all’attributo “blu” non sta da nessun altra parte che nelle cose stesse, così come si presentano. Tuttavia il loro “essere in unità” può essere notato come tale solo se i due sono stati previamente scomposti. Il celebre modello di sintesi in tre fasi, su cui ha molto insistito Dieter Lohmar¹⁰², permette di meglio comprendere questo tipo di riempimento conoscitivo:

1. Innanzitutto abbiamo una percezione “semplice” di un oggetto, appunto del copriletto blu. Si tratta di una percezione “semplice”, in quanto non scomposta in atti diversi, ma che, ciò nonostante, contiene diversi momenti nella sua materia d’atto: il colore, l’estensione, l’illuminazione, la posizione rispetto a me e alla stanza in cui si trova, magari l’odore di bucato che emana, etc.
2. La percezione si concentra ora su alcune parti di questa percezione complessiva, nel nostro caso sul colore. Su quest’ultimo si dirige lo sguardo, l’attenzione lo intende come proprio oggetto particolare, lasciando, per così dire, cadere sullo sfondo tutto il resto.
3. A questo punto l’attenzione ritorna sull’oggetto complessivo, del quale, ora, si “sa”, però, che è composto di diverse parti: una certa “sostanza” tridimensionale che chiamo copriletto e un certo colore che riconosco come blu. Vedo che sono dati

101 A scanso di equivoci è bene ribadire che la sensibilità qui in gioco è necessariamente una sensibilità “storica”, cioè che ha già acquisito “tipi” riguardo alle oggettualità incontrabili. Inoltre, in quanto si è di fronte alla comprensione di un enunciato linguistico, oltre alla tipologizzazione “sensibile” è necessario che siano avvenute anche le complesse operazioni intellettuali proprie della astrazione ideante.

102 Cfr. (Lohmar 1989b, 1998a, 2001).

assieme, e che il blu aderisce alla sostanza copriletto, ma ho anche coscienza della loro (astratta) scomponibilità¹⁰³.

L'oggetto, dunque, è dato come intero sin dall'inizio e ne si rileva, poi, la composizione. La sintesi è, infatti, resa possibile dal fatto che gli stessi rappresentanti fungono sia all'interno della percezione dell'oggetto che di quella che, proprio per l'identità dei rappresentanti, si viene a delineare come sua parte, vale a dire *in quanto compresa* nell'oggetto iniziale. L'oggetto che emerge in seguito al riconoscimento dell'appartenenza del momento all'intero è, pertanto, diverso dalla semplice apprensione di quest'ultimo, in quanto è frutto di una sintesi. Esso, da un punto di vista fenomenologico, non è "uguale" all'oggetto di partenza, poiché ora esso viene appreso *in quanto* composto dalla parte rilevata, ed, eventualmente, da altre. Non si deve, però, pensare che quella parte fosse nascosta e solo ad un'indagine più approfondita essa sia stata scoperta. La parte era già percepita, ma non *notata* come tale¹⁰⁴. Conseguentemente l'oggetto complessivo era compreso come "uno" senza la coscienza esplicita delle sue parti e delle relazioni che vigono al suo interno.

Affinché l'intuizione di un'oggettualità corrispondente a un giudizio predicativo sia possibile, è necessario che la coincidenza tra i rappresentanti che fungono nelle due diverse materie d'atto venga, per così dire, tenuta presente. Essa, infatti, è ciò che funge quale base per l'effettiva intuibilità dell'oggetto in quanto costituito da parti. In seguito a quello che potremmo chiamare "sguardo categoriale", ci si trova a guardare un oggetto composto da parti e non semplicemente a un oggetto complesso o a una *Gestalt*.

A questo punto, è necessario rilevare che nel caso dell'intuizione di altri due tipi fondamentali di oggettualità categoriali, ossia collezioni e disgiunzioni, viene a mancare il supporto della coincidenza tra diverse materie d'atto quale rappresentante intuitivo dell'oggetto inteso. Apparentemente, sia ha qui a che fare con atti pressoché

103 Secondo l'interpretazione che di tale modello offre Lohmar, a questo punto si dovrebbe dire che si giunge ad avere una sorta di coscienza pre-categoriale dell'*essere blu* del copriletto. Ovviamente, per accettare l'idea di Lohmar, risulta inoltre fondamentale accettare appieno la teoria intenzionalista della percezione, la quale, a sua volta, non è priva, come si vedrà, di problemi. Lasciamo qui in sospeso quest'ultima questione ed evitiamo totalmente di confrontarci con la domanda se per un soggetto non-linguistico sia effettivamente plausibile ipotizzare una tale scomposizione di momenti astratti. Al di là della questione se una tale intenzione sia effettuabile anche da un soggetto non-linguistico, la proposta di Lohmar offre innanzitutto un interessante contributo alla comprensione dell'intuizione categoriale che consente di non cadere in ipostatizzazioni indebite delle categorie o in una sopravvalutazione del linguaggio nel dar luogo agli oggetti che intende. Sebbene nel seguito si evidenzieranno soprattutto alcuni difetti dell'interpretazione lohmariana, in particolare in rapporto alla teoria della rappresentanza categoriale, l'elaborazione che egli offre della teoria dell'*Auffassung* in stretta collaborazione con quella della *Selbstaffektion* di derivazione kantiana costituisce un'interessante e promettente linea di ricerca.

104 La differenza tra semplice percepire e vero e proprio notare viene da Husserl già rilevata nella *Filosofia dell'aritmica*: cfr., a tal proposito, (Spinicci 1987).

totalmente arbitrari di unione o disgiunzione tra contenuti¹⁰⁵. Si tratta di atti di straordinaria importanza nell'economia delle *Ricerche logiche*, in quanto stanno a fondamento, come già in parte avveniva nella *Filosofia dell'aritmetica*, della possibilità della matematica e di pressoché tutte le discipline logico-formali¹⁰⁶. Nell'intuizione di una collezione, le materie degli oggetti non hanno alcuna particolare necessità di mostrare coincidenze tra le rispettive pienezze. Ciò che viene intenzionato nella collezione e che risulta introvabile nelle pienezze sensibili è il semplice "stare assieme" dei contenuti. Sembra, dunque, che con la collezione emerga in modo particolarmente vivido la peculiarità dell'intuizione categoriale: essa si appoggia sì sempre su relazioni sensibili, ma queste servono come base per una forma che non si lascia ridurre a esse¹⁰⁷.

Nonostante possa sembrare che una tale "indipendenza" dalla sensibilità valga solo per forme d'unità del tutto arbitrarie come la collezione, a ben vedere, invece, questo è valido per tutte le forme relazionali, dunque per le categorie sintattiche. Anche nel caso della forma predicativa, infatti, abbiamo una forma di rapporto tra contenuti che è sostanzialmente lo stesso a prescindere dalla specificità dei contenuti stessi. Questo può suscitare qualche dubbio, in quanto si pensa, ad esempio, che il modo in cui un canarino è giallo è diverso dal modo in cui un uomo è un abate o un secchio è vuoto. Ciò, tuttavia, non toglie che in tutti è contenuta una certa forma di connessione tra contenuti che mostra tratti simili, per non dire identici. In sostanza, si può dire che l'essere della copula è quella forma d'unità che indica un rapporto per il quale al darsi di un contenuto si dà necessariamente anche un altro e che c'è una coincidenza tra i due contenuti in quanto, detto un po' rozzamente, "riempiono lo stesso spazio". È ovvio che con predicati, ci sia concesso il termine, "culturali" come quello di "abate" la

105 Soprattutto riguardo alle collezioni, questa è l'idea su cui Lohmar insiste al fine di negare, come si vedrà meglio nel prossimo paragrafo, che tutte le forme "categoriali" siano egualmente indipendenti dal contenuto sensibile.

106 In particolare, esse fanno sì che si possano delineare con estrema certezza i limiti assoluti della identificazione e della impossibilità. Il caso estremo della contraddizione si ha qualora si tenti di scomporre, dunque di disgiungere, qualcosa da se stesso mantenendolo comunque come identico. Siccome in un caso del genere, dove non ci si limita a escludere, quindi a disgiungere, una parte dell'oggetto, né quest'ultimo viene concepito come mutato, ci si ritrova ad avere $A \neq A$ e siccome le rappresentanze in gioco manifestano una coincidenza, che nega intuitivamente quanto affermato, l'affermazione stessa si rivela falsa, anzi impossibile, incapace di dar luogo a una qualunque *bedeutungsmäßige Fülle*, una pienezza che sia in accordo con quanto inteso. Similmente, si può sostenere che la collezione trova il proprio limite nella singolarità, la quale, se messa in relazione a se stessa, non dà, almeno da un punto di vista di riempimento oggettuale, luogo a nessun nuovo contenuto. Tutto ciò offre, evidentemente, materiale per riflessioni potenzialmente molto feconde nel campo dell'ontologia sia formale che esistenziale, ma anche nel campo della filosofia della mente e della biologia. Non a caso, dal concetto di relazione a sé si dipartono modelli filosofici e scientifici diversi sin dai tempi di Aristotele.

107 Cfr. (Husserl 1984b), pp.703-720; tr. it. (Husserl 2005a), pp.467-492. Si veda anche (Lohmar 1990), p.188; (Tugendhat 1967), pp.111-118.

questione sia diversa e tendenzialmente più complicata, ma l'idea di fondo è che al presentarsi dell'intero A si presenta un contenuto B che rientra nello "stesso spazio" di A. I due contenuti, comunque, non sono identici, sebbene co-incidano. Questo discorso porta, chiaramente, a delicate questioni di logica e ontologia. Ciò che qui importa è, tuttavia, cosa di intuisce quando lo si ha evidenza della verità di una predicazione. Cosa, dunque, si "vede" nell'"è" della copula. Ebbene, si può dire che ad essa corrisponde un certo modo di articolare i contenuti, secondo lo schema a tre fasi sopra delineato. Vedere che un cane è nero è la capacità di vedere e scomporre, o immaginare componendo, contenuti diversi. Questa è *una* particolare visione di oggettualità categorialmente formata.

Husserl ritiene che ciò che viene inteso negli atti categoriali sono "stati di cose". Per questo motivo l'intuizione categoriale viene anche chiamata "percezione di stato di cose" (*Sachverhaltswahrnehmung*)¹⁰⁸. A essa se ne può aggiungere un'altra, la quale "estrae" il modo di comporsi dei contenuti, dunque la forma d'unità dell'oggetto, e la considera, conseguentemente, come ravvisabile anche in contenuti diversi. Appuntando lo sguardo sulla forma, questa diviene un oggetto e, conseguentemente, ne si possono rilevare differenze rispetto ad altre forme, prescindendo dai contenuti *nelle* quali esse si trovano *immerse* di volta in volta¹⁰⁹.

108 Cfr. (Husserl 1984b), p.669; tr. it. (Husserl 2005a), p.443.

109 È qui opportuno richiamare un passo dall'introduzione al secondo volume delle *Ricerche logiche*, dove, dopo aver notato che "è in ogni caso certo che non si possono compiere giudizi appartenenti alla sfera intellettuale superiore, in particolare a quella scientifica, senza espressione linguistica", Husserl prosegue: "Di conseguenza gli oggetti che la logica pura intende indagare si presentano anzitutto sotto forma grammaticale. Più precisamente, essi sono dati per così dire nell'alveo di vissuti psichici concreti che nella loro funzione di *intenzione significativa* o di *riempimento di significato* (da quest'ultimo punto di vista, come intuizione illustrativa o evidenziante) ineriscono a certe *espressioni linguistiche*, con le quali formano una *unità fenomenologica*" ((Husserl 1984a), p.8; tr. it. (Husserl 2005c), pp.269-270, [trad. mod.]). Questo passo risulta particolarmente interessante in quanto Husserl utilizza il termine *Einbettung* per designare il rapporto tra gli "oggetti logici" e i vissuti psichici concreti e tale termine viene in matematica utilizzato per indicare rapporti di corrispondenza tra due strutture tali per cui una contiene al proprio interno un'immagine dell'altra, ossia un sottoinsieme che presente le stesse strutture che caratterizzano l'altra struttura.

A ben vedere, nonostante la distinzione operata da Husserl nelle *Ricerche logiche* tra "realtà" e "idealità", si potrebbe, dunque, motivatamente sostenere che la prospettiva che deriva da tale opera è profondamente razionalista, in quanto si ritiene che il reale sia sostanzialmente strutturato, o quantomeno strutturabile, in omologia all'ideale, il quale, corrispondendo alla sfera "logica" è, si può dire, per essenza, o per definizione, razionale.

Sul "razionalismo" che attraversa tutta la filosofia husserliana, cfr. (Bisin 2006), dove, tuttavia, il razionalismo che viene rintracciato e inseguito nell'opera di Husserl è di sapore tendenzialmente diverso, molto più vicino, come è d'altronde dichiarato fin dal titolo, a quello che si può eventualmente riscontrare in Kant. Quello che, invece, emergerebbe dall'interpretazione che si è proposta del passo sopra citato sembrerebbe condurre verso una più netta identificazione di reale e razionale. Tuttavia, di vera e propria identità non si dovrebbe parlare, bensì sarebbe più opportuno considerarla come una constatazione di isomorfismo, la quale, tuttavia, visto il ruolo che Husserl sempre assegna all'esperienza sensibile anche nella sfera della conoscenza, dovrebbe nascere più dal fatto che vi è una necessità di adeguazione del pensiero alla realtà che non viceversa. (Il discorso sull'immersione, inoltre, non implicherebbe identità). Ad ogni modo, come è chiaro, questo discorso condurrebbe, tra gli altri, a un confronto tra la filosofia husserliana e quella hegeliana, il che rimane fino a oggi in gran parte un *desideratum*, all'esaudire il quale, per altro, il presente lavoro non ambisce a poter contribuire.

In fondo, lo stesso processo di “astrazione ideante” che si è visto rispetto all’intuizione dell’identità avviene, o può avvenire, per qualunque attributo formale o categoriale, in quanto ciò che viene semplicemente costituito a livello di sintesi percettive può essere reso oggetto di un’astrazione ideante. È, probabilmente, per questo motivo che Husserl, esponendosi a cospicui rischi di fraintendimento, tratta in un medesimo capitolo l’intuizione d’essenza e l’intuizione categoriale-formale. Quest’ultima è, infatti, un tipo di intuizione d’essenza, ma si differenzia da quelle “contenutistiche” in quanto è, propriamente, intuizione di forma: intuizione, cioè, che resta *identica* per qualunque tipo di oggetto a cui *si riesce ad applicarla*. Così, dall’avvenire di una collezione o di una disgiunzione di contenuti si può “astrarre” l’idea di collezione e disgiunzione, dalla visione di un rapporto di inerenza di un certo contenuto a un altro può nascere l’idea di predicazione attributiva. Si tratta, in tutti i casi, di “forme” di connessione tra contenuti. Nell’intuizione categoriale si ha l’intuizione del “modo” della relazione che si può vedere tra contenuti diversi. È pertanto possibile affermare che, partendo dall’idea più generale di relazione si possono differenziare specificazioni molteplici, le quali corrispondono a modi in cui i contenuti devono essere composti affinché una certa oggettualità emerga. Se si considera che un’ulteriore particolarità dell’intuizione categoriale è che, a differenza delle intuizioni sensibili, siano queste raffigurative o intuitive, non sembra propriamente possibile una gradualità del riempimento - o una categoria è data oppure no, ma non può esserlo solo parzialmente -, è necessario riconoscere che l’oggettualità “nuova” che emerge attraverso l’intuizione categoriale è la forma in quanto tale, la quale, non a caso, diventa oggetto di nominalizzazione e, così, si distacca, almeno a livello di pensiero, dalla base sensibile.

Le relazioni esistenti a livello sensibile non sono propriamente altro che la base su cui costruire l’idea di relazione e di rapporto d’ordine tra i contenuti. Questo significa che, “vedendo” un determinato rapporto tra cose, ne si astrae l’idea di ordine e ne si comprende la possibilità di intendere questa al di là dei suoi contenuti. Husserl giunge conseguentemente a ritenere che le oggettualità di ordine superiore, vale a dire quelle relative a una visione composita che compone e scompone i propri correlati, non sono “oggetti in senso primario ed originario”¹¹⁰. Tuttavia, non si tratta neppure di pure creazioni, invenzioni o magiche fantasie, perché, come si è detto, tali oggettualità vengono *originariamente scorte nell’esperienza sensibile*. Il filare d’alberi è percepito come tale, la sua “forma” è sensibilmente data, gli alberi non sono riuniti da un atto

110 Cfr. (Husserl 1984b), p.715; tr. it. (Husserl 2005a), p.488.

arbitrario, per così dire “volontario” del soggetto, bensì stanno assieme in un solo colpo d’occhio. Stanno assieme come distinti ma uniti. Ciò che l’intuizione categoriale fa è, dunque, mettere in luce questo rapporto tra le parti in quanto tale e, da lì, formare l’idea di relazione e di insieme “in generale”, o “in specie”¹¹¹. Da questa “astrazione” nasce la possibilità di “formare” altre oggettualità con la stessa forma di quella di partenza o di andare a cercare quali permettono una visione analoga.

Ciò implica che, sebbene le forme categoriali siano forme radicate nell’esperienza sensibile e riscontrabili negli oggetti della percezione, pure la loro datità più propria è possibile solo attraverso il pensiero predicativo, dunque attraverso il linguaggio, il quale *non ha* valore propriamente presentativo, non “rappresenta” le cose, bensì esprime significati. Questo viene detto piuttosto esplicitamente dallo stesso Husserl, il quale, infatti, scrive:

Ora, è indubbiamente vero che le intuizioni di qualsiasi tipo, sia semplici che categoriali, possono ricevere, secondo la loro specie, la stessa messa in forma categoriale; ma con ciò si dice soltanto che, dal punto di vista fenomenologico, la messa in forma categoriale è fondata nell’elemento generale dell’atto oggettivante,

111 Come opportunamente nota Sowa, “il concetto di intuizione categoriale è in un Husserl un concetto di un’aria di famiglia nel senso di Wittgenstein” ((Sowa 2007), p.8, nota 6). Un’intuizione categoriale può essere sia la percezione di uno stato di cose, sia la comprensione evidente (*Einsicht*) di una dimostrazione matematica. Ciò che sta all’origine di qualunque tipo di intuizione categoriale è, comunque, l’intuizione di uno stato di cose: “sie bilden den Kern der weitverzweigten Familie kategorialer Anschauungen und sind in aller Regel auch der Rahmen für kategoriale Anschauungen, die selbst nicht die Form von Sachverhaltsanschauungen haben” (Ibid.). In accordo con quanto qui si sta proponendo, Sowa, dunque, ritiene che l’intuizione di oggettualità categorialmente articolate, gli “stati di cose”, sia da distinguersi dall’intuizione delle categorie in quanto tali: Sowa, comunque, sembra sostenere qualcosa di simile a quanto proposto: “Wie wir Sachverhaltsmeinungen zunächst nur als so und so entworfen, so und so vermeinte Sachverhalte haben, so haben wir Begriffe zunächst nur ‘auf der Seite’ der vermeinten Sachverhalte als das in sie konzeptuell Investierte, d.h. wir haben sie zunächst als zugemeinte allgemeine Gegenstandsbestimmungen, also als Sachverhaltsfunktionen oder Wesen. Als Bedeutungs- oder Sinneinheiten werden Sachverhaltsmeinungen und die für sie konstitutiven Begriffe erst in Akten derjenigen Art von Reflexion thematisch, die Sokolowski als ‘propositional reflexion’ bezeichnet” ((Sowa 2007), p.16; cfr. anche (Sokolowski 2000), pp.99-100, 187-194); “Wir haben Begriffe zunächst als jeweils in inentio recta vermeinten Sachverhalt gesetzte gegenstandsbestimmende Allgemeine. Und dieses Allgemeine, die Sachverhaltsfunktion, erfassen wir als Begriff, wenn wir in die intentio obliqua der propositionalen Reflexion wechseln und auf die Sachverhaltsmeinungsfunktion in der Sachverhaltsmeinung reflektieren, in der der betreffende Sachverhalt entworfen und vermeint war” ((Sowa 2007), p.17).

Sowa, tuttavia, rischia di cadere in una posizione simile a quella di Lohmar, nel momento in cui afferma che “Sachverhalte als in Sachverhaltsmeinungen des Typs ‘Urteil’ entworfenen kategoriale Gebilde sind als solche ‘subjektive’ Gegenständlichkeiten. Anders als Gegenstände (bestimmter Arten) und Ereignisse (bestimmter Typen) kommen Sachverhalte in der realen, raumzeitlichen Welt nicht vor - es ist z.B. unsinnig zu fragen, wie viele Sachverhalte es in meinem Arbeitszimmer gibt -; gleichwohl entscheidet gleichsam die Welt (ob die reale oder eine ideale) und nicht das urteilende Subjekt darüber, ob der von ihm entworfenen Sachverhalt besteht oder nicht besteht” ((Sowa 2007), p.12)). Per quale motivo non si può dire che gli stati di cose sono nel mondo? E cosa autorizza a dire che non si possono contare? Se gli stati di cose sono gli oggetti sensibili più le relazioni in e tra tali oggetti, non si capisce perché non si dovrebbe poterli annoverare tra gli elementi del mondo. Certo, però, dipende da che tipo di relazione si intende. D’altronde, se è il mondo a “dire” se un certo stato di cose sussiste o meno, è necessario ammettere che è il mondo a contenerlo.

Sowa interseca, come si può vedere, l’intera questione delle essenze e delle categorie con la discussione relativa al mondo reale e ai mondi possibili, alla plausibilità di questa distinzione, al suo senso e alle eventuali relazioni tra quanto distinto. Tuttavia mi pare che se un mondo possibile è un mondo sensato (il che è assolutamente la posizione di Husserl, perché un mondo “veramente” irrazionale non è possibile, non è neppure un mondo, bensì un caos in cui risulta dubbia persino una distinzione tra soggetto e oggetto), allora è necessario ammettere che il mondo possibile è comunque composto di relazioni contabili.

ovvero che si tratta di una funzione essenzialmente vincolata al momento generico degli atti oggettivanti. Solo vissuti di questo genere ammettono sintesi categoriali, e la sintesi connette direttamente le essenze intenzionali.¹¹²

Questo non significa, comunque, che le oggettualità che si hanno in conseguenza della “formazione categoriale” siano qualcosa di “altro” rispetto agli oggetti relativi alla “percezione semplice”, bensì che solo un essere capace di atti categoriali, dunque un essere dotato di capacità linguistica, è in grado di vederne anche la possibilità di articolazione rispetto alle categorie formali. Di conseguenza, per sapere a cosa “concretamente”, vale a dirsi sensibilmente, può corrispondere una determinata formazione categoriale, per tradurre, in altre parole, in visioni sensibili i significati categoriali è necessario comprendere come connettere i contenuti, dunque cosa i significati pre-scrivono all’intuizione sensibile.

In quanto intuizione di categorie, almeno di quelle formali, e non di oggettualità categorialmente formate, l’intuizione categoriale corrisponde, pertanto, all’intuizione di una regola di composizione-scomposizione dei contenuti. Questo emerge chiaramente dalle parole dello stesso Husserl:

Per la comprensione evidente di queste leggi non è perciò necessaria l’effettuazione attuale di un’intuizione categoriale che renda effettivamente intuitive le sue sostanze; ma è sufficiente un’intuizione categoriale qualsiasi che ponga di fronte agli occhi la *possibilità* della formazione *categoriale* corrispondente. Nell’astrazione generalizzante della possibilità complessiva si effettua la «*comprensione evidente*» [*Einsicht*], unitaria e intuitiva, della legge, e questa comprensione ha, nel senso della nostra teoria, il carattere della *percezione adeguata generale*.¹¹³

Si tratta di un’idea che emerge più volte lungo tutte le *Ricerche logiche*, dove il ruolo dei concetti di “legge” è difficilmente sottovalutabile, comparando dai *Prolegomeni* fino alla *Sesta ricerca*. L’interpretazione che nel presente lavoro si propone è che il nucleo dell’intuizione categoriale corrisponda esattamente alla capacità di giungere a un’intenzione diretta alle leggi stesse che stanno alla base delle oggettualità categoriali. In questo caso, è corretto, come Husserl più volte rimarca, che queste ultime sostanzialmente non presentano nulla di diverso rispetto a quelle della semplice intuizione sensibile. Tuttavia, ciò neppure significa che nel momento in cui si giunge a

112 (Husserl 1984b), p.704; tr. it. (Husserl 2005a), p.477.

113 (Husserl 1984b), p.718; tr. it. (Husserl 2005a), p.491.

vedere oggetti pur sempre sensibili, ma secondo determinate categorie logico-linguistiche, queste siano una mera “proiezione” mentale o una più o meno ininfluyente sovrastruttura. Le straordinarie analisi e riflessioni svolte da Husserl nella *Terza ricerca* permettono, invece, di vedere come gli oggetti effettivi della nostra esperienza si prestino alla comprensione mereologica. Giungere ad avere intuizione delle forme categoriali significa, dunque, vedere quali sono le regole di composizione di determinate oggettualità, quali tipi di relazione possono instaurarsi tra essi e, conseguentemente, quali tipi di *operazioni* sono necessarie affinché oggettualità di una tale o tal altra tipologia, dunque rispondenti a una forma piuttosto che a un'altra, possano costituirsi. Questo significa che questa interpretazione, se corretta, ha delle implicazioni riguardo all'annosa questione della *rappresentanza categoriale*, di cui ora è necessario occuparsi.

Prima, però, sia ancora concesso rilevare che quanto qui si sostiene sembra anche in accordo con almeno alcuni passaggi dei manoscritti husserliani relativi a una rielaborazione della *Sesta ricerca*¹⁴. Una delle idee più interessanti che si può evincere da tali pagine è quella di una “saturazione” dei significati senza effettiva intuizione di ciò a cui essi rinviano. Questa saturazione corrisponde dunque a un riempimento delle intenzioni signitive che non porta, però, a una conoscenza in senso proprio, poiché non si ha un riempimento *oggettuale* dei significati intesi. Il riempimento consiste, bensì, in un *Hinweisen*, in un rinvio: è quest'ultimo che dà riempimento all'intenzione, e non l'eventuale oggetto a cui tale rinvio rimanda. Una possibile interpretazione di questa considerazione husserliana è che, nella comprensione chiara ed evidente di un'intenzione “puramente” categoriale, al di là, cioè, della sua inerenza a una determinata oggettualità, si ha l'afferramento di una regola. Questa regola, se seguita, permette di “notare” o di rendere esplicito quanto precedentemente solo “percepito”. Nelle discipline puramente formali questo si rivolge ad ulteriori forme categoriali, così che, in ultima istanza, tali discipline si risolvono in un sistema di segni espressivi, il cui significato, però, non è un “oggetto” in senso proprio, bensì un'altra formazione espressiva, dunque un'altra forma di “indicazione” di quanto fare per giungere alla *comprensione* di altri rinvii ed, eventualmente, alla loro “realizzazione” in visioni sensibili. È ovvio come, così, si possa creare un potenziale rinvio infinito, il quale trova costanti saturazioni, ma non porta mai a raggiungere un'effettiva conoscenza, poiché non giunge a nessuna intuizione propriamente riempiente.

¹⁴ Tali manoscritti sono stati approfonditamente analizzati da Sinigaglia: cfr. (Sinigaglia 1998).

Si può, infine, osservare che tale sistema di segni espressivi è dunque *per essenza* ordinato, in quanto consiste, possiamo dire, di *ordini*. Il problema, che, come si vedrà, risulta particolarmente rilevante per la questione dell'infinito, è che non tutti possono essere eseguiti, in quanto, ad esempio, possono riscontrarsi composizioni contraddittorie di ordini che rendono impossibile la loro sistematica esecuzione¹¹⁵.

3.2. Il riempimento categoriale

Vediamo ora più a fondo la questione del riempimento intuitivo che devono ricevere le intuizioni categoriali. Entriamo, cioè, nel vivo del capitolo settimo della *Sesta ricerca*. Diversi interpreti, anche e soprattutto sulla base di alcuni accenni autocritici di Husserl rispetto a tale capitolo, hanno ritenuto che quanto in esso esposto sia da rifiutarsi, senza per questo rifiutare *in toto* la teoria della conoscenza presente nelle *Ricerche logiche*, tentando anzi, almeno in parte, di salvare anche l'intuizione categoriale¹¹⁶. Tuttavia, come ha giustamente notato Lohmar¹¹⁷, in quel capitolo viene discusso proprio ciò che può offrire valore oggettivo alle formazioni categoriali. Senza che si trovi un rimedio alle sue aporie, l'intera idea husserliana di una possibile evidenza delle categorie rischia di franare completamente e, conseguentemente, crollerebbe la possibilità stessa di una logica pura. Se non ci fosse un riempimento per la forma categoriale dovremmo, infatti, rinunciare alla possibilità di avere un effettivo riempimento dell'essenza significazionale, dunque ritenere che la veridicità dei significati e, soprattutto, delle dimostrazioni e delle deduzioni, in quanto contenenti momenti categoriali formali, non è verificabile.

Nella *Sesta ricerca* Husserl si perita di differenziare quelle componenti della materia degli atti espressivi che risultano riempiti, più o meno adeguatamente, da effettivi elementi della sensibilità (sensazioni) dalle componenti della materia degli atti che, invece, non possono considerarsi riempibili da materiali sensibili. Si pone,

115 Ciò è, ovviamente, connesso alla questione degli "oggetti impossibili" e delle "rappresentazioni senza oggetto", questione, come noto, ampiamente dibattuta nella scuola di Brentano e che, per molti aspetti, può considerarsi uno dei motori principali delle indagini husserliane. A tal proposito, cfr. (Benoist 1997, 2001b), (Simons 1992), (Smith 1994). Tali questioni si legano anche alle prime indagini husserliane sulla *Mannigfaltigkeitslehre*, l'aritmetica e la geometria, sulle quali torneremo brevemente nel prossimo capitolo.

116 In particolare, Tugendhat, pur criticando l'opportunità di utilizzare il termine "intuizione" rispetto alle categorie, non per questo nega la possibilità di delineare una conoscenza categoriale sulla scorta anche di quanto Husserl scrive nel sesto e, soprattutto, nell'ottavo capitolo della *Sesta ricerca*: cfr. (Tugendhat 1967), pp. 111-136. Si veda, inoltre, (Sokolowski 1964, 1974c), (Ströker 1987), (Benoist 2001a).

117 Cfr. (Lohmar 1990), pp.179-180.

conseguentemente, il compito di comprendere “cosa” possa dare riempimento ai momenti formali, o, come anche si è detto, “sincategorematici” delle intenzioni.

Il problema che si è ravvisato a questo proposito nel settimo capitolo della *Sesta ricerca* consisterebbe in una ricaduta da parte di Husserl nello psicologismo, in quanto in quel capitolo si sosterebbe una tesi secondo la quale a fornire l’evidenza delle forme categoriali starebbero unicamente momenti psichici.

Nel presente paragrafo si mostrerà come, sebbene talvolta le espressioni da Husserl utilizzate possano effettivamente richiamare una teoria psicologista della conoscenza, il significato di ciò che viene affermato è, in realtà, di tutt’altro tenore.

Secondo quanto abbiamo già visto nel paragrafo precedente, affinché le formazioni categoriali abbiano valore oggettivo e non si basino su semplici “creazioni mentali” è necessario che una sintesi categoriale abbia luogo e porti effettivamente a datità un’oggettualità corrispondente a tale sintesi, e cioè un’oggettualità che porti “traccia” della formazione categoriale, senza che tale traccia possa ridursi a un mero contenuto psichico. A tal proposito, Husserl scrive:

Il carattere categoriale [*das Kategoriale*] non appartiene appunto ai contenuti rappresentanti sensibili ma, e necessariamente, agli *oggetti* e senza che essi vengano considerati nel loro statuto sensibile (reale). Ma in ciò è implicito: *il carattere psichico in cui si costituisce la forma categoriale appartiene fenomenologicamente agli atti in cui si costituiscono gli oggetti*. In questi atti i contenuti sensibili sono presenti come rappresentanti, e in quanto tali appartengono anch’essi naturalmente a questi atti. Ma essi non formano la loro essenza caratteristica, essi possono sussistere anche senza l’apprensione che li rende rappresentanti; in tal caso, essi *sussistono*, ma nulla in essi *si manifesta*, e di conseguenza non vi è nulla che possa essere connesso e afferrato in modo categoriale come soggetto o predicato, ecc. *Il momento categoriale dell’atto sinteticamente fondato non connette questi elementi extra-essenziali degli atti fondanti*, ma ciò che vi è di essenziale in entrambi i tipi di atti; esso connette sempre le *loro materie intenzionali*, ed è in esse fondato in senso proprio. Del resto così ci siamo già espressi in precedenza parlando in linea generale: in tutti gli atti categoriali, abbiamo detto, la materia degli atti fondati è fondata *nelle materie* degli atti fondanti.¹¹⁸

118 (Husserl 1984b), pp.703-704; tr. it. (Husserl 2005a), pp.476-477.

Era opportuno citare per intero questo lungo passaggio in quanto in esso emergono al contempo la possibile fallacia psicologica che più interpreti, e apparentemente lo stesso Husserl¹¹⁹, hanno rilevato nella teoria della rappresentanza categoriale proposta nelle *Ricerche logiche*, sia il suo possibile correttivo. Da quanto qui Husserl scrive sembra, infatti, che il candidato a rappresentare *intuitivamente* quanto viene inteso, vale a dirsi la “forma categoriale”, sia il “carattere psichico”. Una tale affermazione richiama per assonanza un altro passo, dove Husserl affida al “legame psichico” (*das psychische Band*), cioè a quell’atto che ha portato a unità diversi contenuti, il ruolo di rappresentante delle forme categoriali¹²⁰.

Sulla base di ciò, nel suo articolo *Wo lag der Fehler der kategorialien Repräsentation? Zu Sinn und Reichweite einer Selbstkritik Husserls*, Lohmar ha sostenuto che Husserl nel settimo capitolo della *Sesta ricerca* cada nell’errore commesso nella *Filosofia dell’aritmetica*, dove il rappresentante dell’elemento categoriale sarebbe, appunto, il “legame psichico”, il correlato, dunque, di un atto di riflessione: “Il contenuto immediato di questo atto riflettente sull’atto complesso è la percezione interna di quell’atto che fonda [stiftet] il rapporto”¹²¹. Effettivamente nel settimo capitolo della *Sesta ricerca* si legge che “*come rappresentanti puramente categoriali possono fungere esclusivamente contenuti della riflessione*”.¹²²

Da ciò si dovrebbe inferire che i rappresentanti delle categorie formali altro non siano che vissuti psichici e che, dunque, ad essi manchi una qualche forma di riempimento che non derivi dalla “sensibilità interna”. L’articolo di Lohmar rileva, infatti, che quanto esposto nel capitolo sulla rappresentanza categoriale rimane sostanzialmente, come Husserl stesso sembra ammettere nell’abbozzo di un’introduzione alle *Ricerche logiche* del 1913¹²³, impigliato nello schema brentariano, per cui, se qualcosa non è fisico, dunque se non è dato dalla sensibilità “esterna”, allora è necessariamente psichico, dunque un dato dalla sensibilità “interna”¹²⁴. In questo modo, la valenza delle

119 In particolare Lohmar ha evidenziato ed elencato nel suo articolo su questo problema i passaggi in cui Husserl sembrerebbe ritenere scorretta la teoria della rappresentanza categoriale esposta nel settimo capitolo della *Sesta ricerca*: cfr. (Lohmar 1990), pp.180-184.

120 Cfr. (Husserl 1984b), p.702; tr.it. (Husserl 2005a), p.475.

121 (Lohmar 1990), p.182.

122 Cfr. (Husserl 1984b), p.702; tr.it. (Husserl 2005a), p.475.

123 Cfr. (Lohmar 1990), pp.180-184.

124 Cfr. (Lohmar 1990), pp.183 sgg.

categorie non potrebbe che avere valore psicologico. Essendo colte solo per via riflessiva le categorie non potrebbero avere nessun riempimento “oggettivo”.

A rafforzare questa interpretazione starebbe il fatto che Husserl utilizza la forma della collezione (*Kollektion*) quale “forma fondamentale della coscienza categoriale”¹²⁵. In particolare, Lohmar critica l’idea che per tutte le categorie il materiale sensibile sia indifferente rispetto alla determinazione dell’unità categoriale e che la forma categoriale resti fondamentalmente la stessa in tutte le sue occorrenze. Lohmar, al contrario, sostiene che l’intuizione effettiva delle forme categoriali non può considerarsi totalmente libera dalle peculiarità del materiale sensibile e che ciò implica la possibilità di *Auffassungswechsel* col variare delle oggettualità intese¹²⁶.

Per quanto concerne il primo punto, secondo Lohmar l’errore di Husserl consisterebbe nel ritenere che l’indifferenza verso gli oggetti degli atti fondanti, dunque delle intuizioni sensibili, all’istituirsi di un’unità categoriale, valga non solo per le collezioni, bensì anche per le “intuizioni relazionali” (*beziehenden Anschauungen*)¹²⁷. Nel *Sesto capitolo* Husserl stesso avrebbe, invece, mostrato come unità di coincidenza che si istituiscono nel passaggio da un atto “articolante” (*gliedernd*) all’altro fungono quali contenuti che danno riempimento all’intenzione categoriale. Lohmar afferma: “pertanto le intuizioni categoriali ‘relazionanti’ [*beziehend*], che relazionano sinteticamente gli oggetti dei loro atti fondanti, si differenziano dalle collezioni”¹²⁸. In questo modo, Lohmar, insiste sul fatto che la sintesi d’identità, come sopra si è già avuto modo di rimarcare, non ha bisogno di atti propriamente categoriali, vale a dirsi predicativi. Egli sottolinea come proprio la forma dell’identità sia anzi qualcosa che non permette di prescindere dai contenuti sensibili, in particolare dalle sintesi di coincidenza che *passivamente* si vanno a costituire senza bisogno di un’attività categoriale¹²⁹.

Lohmar ha senza dubbio ragione a insistere sul fatto che “un giudizio predicativo [*ein Ist-Urteil*] si differenzia da una collezione data come riempita attraverso le sintesi di coincidenza necessarie al suo riempimento”. Tuttavia, perché una tale affermazione

125 (Lohmar 1990), pp.181. Si tratta di una critica che Lohmar ha ripetuto in più occasioni, in quanto la ritiene l’assimilazione di ogni forma categoriale alla collezione ciò che fondamentalmente rischia di far fallire l’intera teoria husserliana dell’intuizione categoriale e, dunque, della conoscenza “formale”: cfr. (Lohmar 1989b, 1990, 2001, 2006).

126 Cfr. (Lohmar 1990), pp.186sgg.

127 (Husserl 1984b), p.697; tr.it. (Husserl 2005a), p.470.

128 (Lohmar 1990), p.185.

129 Si tratta di un tema su cui poi Lohmar è costantemente ritornato e a cui sta dedicando anche le sue ricerche più attuali. Per Lohmar, in sostanza, il problema consiste nel poter rintracciare forme di comprensione e, fino a un certo punto, di conoscenza del mondo che prescindano dall’attività linguistica. A tal proposito, si veda: (Lohmar 1993, 1998a, 2008).

abbia senso, anzi, perché avvenga sensatamente, è necessario aver colto proprio la specificità e la differenza della forma predicativa rispetto alle altre forme categoriali, in particolare rispetto alla congiunzione. Insomma, per poter dire che i giudizi predicativi (*Ist-Urteile*) sono diversi dalle collezioni, bisogna aver colto la loro differenza formale. Tale differenza è evidente ed immediata, ma per acquistare chiarezza al proposito è necessaria una riflessione dalla quale far emergere le forme categoriali in quanto tali, cioè astratte dal giudizio complessivo e dalle relative oggettualità in cui sono di volta in volta “immerse”. A questo punto diviene anche del tutto legittimo dire, come fa Husserl, che la forma categoriale è sempre la stessa, purché si interpreti ciò nel senso che ogni specifica forma categoriale è “identica” in tutte le *sue* occorrenze.

Il secondo punto della critica di Lohmar riguarda l’idea secondo cui tutte le forme categoriali prescindono dalla specificità dei contenuti sostanziali, vale a dirsi da ciò che Husserl chiama *Stoff*, e che, conseguentemente, l’intenzione riferita a un’oggettualità categoriale venga riempita solo attraverso l’esecuzione dell’atto categoriale stesso, allo stesso modo in cui vengono costituiti gli insiemi, vale a dirsi le oggettualità derivanti dagli atti di mera collezione. Tali oggetti, infatti, si differenziano tra loro solo in base agli elementi che contengono, ma per quanto concerne la loro forma categoriale risultano tutti riempiti allo stesso modo, secondo un medesimo rappresentante, il quale sarebbe, appunto, l’atto di collezione stesso, reso a livello espressivo dalla parola “e” (*und*). Husserl, infatti, scrive:

Non appena ci si accinge all’analisi degli atti categoriali, si impone subito l’osservazione, apparentemente incontestabile, secondo cui, prescindendo dalle qualità, tutte le differenze degli atti categoriali si riducono alle differenze corrispondenti degli atti che li fondano, cioè la componente nuova, introdotta dalla funzione categoriale rappresenta un’eccedenza nel contenuto che non ammette alcuna differenziazione.¹³⁰

L’eccedenza che qui Husserl mette in luce rimane, per così dire, del tutto scissa rispetto alle particolarità dei contenuti, i quali, dunque, non possono propriamente determinare il riempimento conoscitivo delle intenzioni categoriali. Lohmar non accetta questa idea e invece sostiene che non si può a rigore parlare di conoscenza laddove non avvengano sintesi di coincidenza, dunque qualcosa di “quasi” sensibile, ma a cui non corrisponde, in senso stretto, una sensazione esterna.

130 (Husserl 1984b), p.696; tr. it. (Husserl 2005a), p.467.

A sostegno della propria tesi/critica, Lohmar sottolinea, inoltre, che nei riempimenti delle predicazioni la relazione tra gli atti fondanti è diversa rispetto al caso delle collezioni. Il legame che si viene a creare tra le materie d'atto nel caso in cui i giudizi predicativi trovino conferma intuitiva è, infatti, molto più stretta che nelle semplici collezioni, dove la forma è data dalla mera giustapposizione e dal legame posto dall'"e". Con la copula "è", infatti, il soggetto della predicazione può essere posto come esistente, localizzato, determinato quanto alle sue qualità ecc. Conseguentemente, una tale differenza deve ripercuotersi anche nelle sintesi di riempimento, che non possono essere così indifferenti rispetto ai contenuti sensibili.

L'argomentazione di Lohmar, tuttavia, rischia di andare fuori strada nel momento in cui non considera che ciò che a Husserl interessa è unicamente che lo "è" sia uguale per tutti i giudizi predicativi, indipendentemente dai predicati e dai soggetti tra cui si pone. Sebbene sia corretto sostenere che nelle collezioni non si può propriamente parlare di sintesi di coincidenza, questo *non* implica che, invece, la forma degli *Ist-Urteile* è dipendente dalla sintesi "specificata", dunque contenutisticamente determinata, che ha di volta in volta luogo. In altre parole, la particolarità dei contenuti non può mai determinare la forma secondo la quale essi stanno in relazione¹³¹. Sebbene sia sensato sostenere che non tutti i contenuti permettono tutte le forme categoriali, non per questo si deve ritenere che i contenuti dicano qualcosa riguardo alla forma o, in altre parole, che siano le sostanze (*Stoffe*) a determinare i riempimenti delle categorie formali. Questo vale anche per l'identità, la quale, benché per avvenire necessiti della coincidenza tra le materie di atti diversi, pure non si può dire dipendere dalla particolarità di tali materie, bensì solo dalla loro almeno parziale congruenza. In caso contrario, non si giungerebbe mai a vedere "l'identità", bensì si "vivrebbe" semplicemente un oggetto come qualcosa che si conferma/mantiene nel mutare delle sue apparizioni.

Che, poi, la "forma" d'oggettualità che deriva da un atto di collezione rispetto a quello relativo a una predicazione sia diversa, è chiaro. Anzi, è proprio questo uno dei punti che Husserl vuole sottolineare. Egli non nega in alcun modo che il modo di connettere contenuti attraverso la copula sia diverso rispetto alla connessione tramite l'"e".

131 Eventualmente si potrebbe dire che le "specie", o essenze, dei contenuti contengono in sé le prescrizioni relative alle possibili relazioni che gli individui che cadono sotto di loro devono, possono o non possono presentare rispetto ad altre specie di significato. È allo studio di queste legalità essenziali che si connette la celebre teoria relativa alla possibilità di un apriori materiale. A tal proposito, si veda (Miraglia 2006), dove si propone una chiarificazione del senso dell'apriori materiale che sottolinea efficacemente come esso sia relativo a "specie" di contenuti. Cfr., inoltre, (Lanfredini 2006); (Piana 1971); (Benoist 1999); (Spinicci 2007).

Tuttavia, si può esser certi che i diversi contenuti che possono dar riempimento alla copula “è”, in qualunque sua occorrenza nel giudizio, devono risultare connessi in un certo modo, che è appunto quello della sintesi di coincidenza su cui insiste Lohmar.

Possiamo, dunque, ribadire che è solo perché si vede che una predicazione è relativa a oggettualità le cui parti sono connesse in modo diverso rispetto alle collezioni che possiamo dire che tutte le predicazioni hanno una medesima forma e che, conseguentemente, la forma predicativa corrisponde a oggettualità diverse rispetto a quelle delle collezioni. Lohmar critica, in un certo senso, solo una presunta posizione di Husserl. E lo fa sulla base proprio di ciò che Husserl vuole sostenere: che le forme categoriali sono diverse e che la differenza è data dal modo in cui i contenuti parziali risultano connessi. Questa differenza, se colta, mostra, tuttavia, che effettivamente c'è una forma identica in tutti gli oggetti che danno riempimento ai giudizi predicativi, così come identica è la forma di tutte le collezioni¹³².

Per quanto contengano osservazioni utili alla comprensione della complessa dinamica dell'intuizione categoriale, le critiche di Lohmar, quindi, non risultano pienamente condivisibili¹³³. Si può rispondere a tali critiche mostrando, come si è tentato di fare, la fondatezza della tesi secondo la quale ogni forma categoriale risulta *identica* in ogni sua apparizione e *indipendente in quanto forma* dalla specificità dei contenuti che connette¹³⁴.

A questo punto, bisogna comunque ammettere che rimane il problema relativo al riempimento di tale fattore formale della vita conoscitiva. La tesi secondo la quale i

132 L'interpretazione che qui si va proponendo viene considerata, in realtà, anche da Lohmar, in particolare con riferimento al passo in cui Husserl afferma che “*per quanto possano variare gli atti fondanti e le forme apprensionali, il contenuto rappresentante è unico per ogni specie di atti fondati*” ((Husserl 1984b), p.699; tr.it. (Husserl 2005a), p.472). Tuttavia, Lohmar ritiene che ciò non possa essere valido, in quanto il contenuto rappresentante nel caso dei giudizi predicativi non resta lo stesso qualunque siano i contenuti fondanti: “in tal modo si trascura che i collegamenti ‘è rosso’ ed ‘è verde’ sono completamente diversi e molto più stretti che nel caso dell’‘e’, tanto che questa differenza deve incidere anche nelle sintesi di riempimento” ((Lohmar 1990), p.186). Questo implicherebbe però che a fare la differenza tra i giudizi predicativi e le collezioni siano effettivamente i contenuti specifici di volta in volta in gioco, il che è abbastanza palesemente scorretto. L'errore è già palese se si considera che Lohmar paragona i collegamenti “è rosso” ed “è verde” con il collegamento “e”, dunque pezzi di giudizi in cui sono presenti anche elementi categorematici con un semplice elemento sincategorematico, il che è chiaramente fuorviante.

133 Pur mostrando effettivi punti deboli della teoria della rappresentanza categoriale sostenuta da Husserl nelle *Ricerche logiche*, la critica di Lohmar non offre, tuttavia, una convincente soluzione. Lohmar propone una tesi che consiste, sostanzialmente, nel ritenere che siano le sintesi di coincidenza stesse a fungere quali rappresentanti delle forme categoriali. Sebbene in una tale tesi sia ravvisabile qualcosa di vero, essa non può ritenersi soddisfacente. Lohmar, infatti, considera tali tipi di sintesi come appartenenti a una “terza fonte di intuibilità” ((Lohmar 1990), pp. 193-194), ma non offre una spiegazione relativa al perché non debbano ritenersi semplicemente appartenenti al “regno” della sensibilità interna. La tesi di Lohmar, che emerge anche da altri suoi scritti (cfr, in particolare, (Lohmar 1993, 1998b, 2008)), tende verso una forma piuttosto marcata di “empirismo trascendentale”, volta, in particolare, a valorizzare il ruolo delle facoltà pre-linguistiche della soggettività nella costituzione del mondo e nella conoscenza.

134 Come scrive Rizzoli, “[d]er gesuchte Repräsentant der kategorialen Formbedeutungen ist also in jenem Gemeinsamen zu suchen, das man in allen anschaulichen Vollzügen derselben kategorialen Synthese finden kann” (Rizzoli 2008), p.156.

rappresentanti delle forme categoriali altro non sono che contenuti di riflessione, il che significa contenuti psichici, implicherebbe effettivamente che “al di là” dell’essere pensate, o enunciate, certe oggettualità non abbiano alcuna “realtà”. Se ciò che può fungere come rappresentante delle forme categoriali è il contenuto di un atto di riflessione e se questo contenuto non consiste in nient’altro che nell’esecuzione dell’atto che compone i contenuti, se ne dovrebbe sostanzialmente concludere che l’oggettività delle forme categoriali è insostenibile. Che esse sussistano o meno, infatti, dipenderebbe unicamente dal loro essere eseguite, il che in fondo significa pensate o proferite, o meno.

Questo non pare, tuttavia, propriamente corretto: Husserl sostiene, infatti, che l’atto che si vede tramite riflessione è un’operazione, una *Leistung*, intellettuale, ma non che in questa si risolva propriamente l’oggetto categoriale, cioè quanto è inteso come correlato di un atto categoriale. Se si intende il termine “costituzione” nella sua valenza propriamente fenomenologica, allora non si può ritenere che il correlato dell’atto di collezione sia un qualcosa di “creato” dall’atto stesso. Piuttosto, nell’esecuzione di certe operazioni vengono a manifestazione determinate oggettualità e configurazioni oggettuali che *corrispondono* a determinate forme di connessione.

È, invece, possibile avanzare un’altra interpretazione dell’autocritica che Husserl compie nei confronti della propria teoria della rappresentanza categoriale. In particolare, si può sostenere che effettivamente esiste un genere di “oggetti” che non possono essere compresi a livello meramente sensibile, neppure come oggetti della “sensibilità interna”. Tali oggetti non sono, però, le oggettualità di ordine superiore, cioè le unità categorialmente formate, bensì le forme categoriali stesse, per le quali non ci sono elementi sensibili corrispondenti, né a livello interno né esterno. A livello “esteriore” esse appaiono come indistinguibili rispetto agli oggetti che ci vengono dati dei sensi, vale a dire dalle percezioni semplici. Allo stesso tempo, ci si rende conto, però, che nel momento in cui vengono riconosciuti a livello categoriale tali oggetti non sono neppure riducibili al materiale sensibile esterno. Husserl cerca, come si è visto, la fonte che garantisca della fondatezza di tali visioni categoriali nella sensibilità interna. Senz’altro egli qui compie alcuni errori, ma è possibile sostenere che essi sono, come forse già nella *Filosofia dell’aritmetica*, più di carattere espressivo che contenutistico¹³⁵. Nell’opera del 1900/1901 Husserl scrive:

135 Su come le analisi della *Filosofia dell’aritmetica* siano, per così dire, psicologistiche più nelle parole che nei fatti, cfr. (Spinicci 1987); cfr. anche *infra*, §.

[i] legame psichico che è vissuto attualmente (cioè, direttamente, intuitivamente) nell'attività collettiva, identificante, ecc., possa essere ridotto, considerando comparativamente i casi diversi secondo la possibilità prima presa in esame, ad un elemento che resta sempre comune, che può essere pensato separatamente dalla qualità e dal senso apprensionale e che, in questa riduzione, costituisce quel rappresentante che è proprio, in particolare, del momento della forma categoriale.¹³⁶

È sensato sostenere che questo elemento comune è quella particolare operazione che rimane identica, sempre la stessa, qualunque sia il materiale (*Stoff*) connesso. Essa corrisponderebbe, cioè, a ciò che in *Logica formale e trascendentale* è chiamata *Funktionsform* e che trova come proprio correlato *a lato objecti* la cosiddetta *Formbedeutung*. Quest'ultima si differenzia da un *sachhaltiger Begriff* in quanto implica un'azione di astrazione, cioè un'articolazione del contenuto secondo momenti astratti. Qui diviene chiaro quanto sia importante comprendere correttamente quanto si è mostrato precedentemente a proposito della riduzione alla compagine reale dei vissuti. Attraverso quella riduzione Husserl esclude, infatti, chiaramente il senso apprensionale, ma ciò nonostante ritiene che ci sia qualcosa che rimane identico, comune a tutti gli atti che abbiano di mira un'oggettualità articolate secondo una medesima categoria formale. Questo elemento identico *non possono certo essere i dati sensibili*, visto che Husserl li esclude esplicitamente dal novero di ciò che può considerarsi riempiente i momenti categoriali di un'intenzione. Non resta dunque altra possibilità che riconoscere all'*Auffassung*, dunque alla modalità apprensionale il ruolo di "rappresentante" delle categorie formali.

Che un contenuto venga rilevato attraverso riflessione, non implica necessariamente che tale contenuto non possa risultare rappresentante di qualcosa che psichico non è. Si è, d'altronde, già visto come questo sia il caso delle sensazioni, le quali, pur essendo un momento "reale" della coscienza, pure possono avere valore di rappresentanti per qualcosa di "intenzionale". Perché lo stesso discorso non dovrebbe valere per le forme categoriali¹³⁷?

136 Cfr. (Husserl 1984b), p.702; tr.it. (Husserl 2005a), p.475.

137 Anche Rizzoli, pur non muovendosi pienamente lungo la linea interpretativa che qui si sta proponendo, coglie efficacemente questo punto: "Das psychische Band, das dem kategorialen Vorstellen zugrunde liegt, wird hier wie jedes andere Moment des psychischen Erlebnisses wahrgenommen. Wenn wir aber unseren Blick nicht auf den Akt als solchen, sondern auf die Gegenständlichkeit richten, die in ihm vorgestellt wird, so wird das fragliche Aktmoment, in dem das psychische Band bzw. die Deckungseinheit der fundierenden Vorstellungen besteht, nicht mehr als solches thematisiert. Wie die Empfindungen, die in den sinnlichen Vorstellungen als Repräsentanten fungieren, ist auch das psychische Band im kategorialen Vollzug nicht als solches gegenständlich. Es fungiert jetzt vielmehr als kategorialer Repräsentant einer von ihm verschiedenen kategorialen Gegenständlichkeit" ((Rizzoli 2008), p.162).

Ciò che si vede nell'esecuzione di una intenzione categoriale è sempre, qualora le "circostanze" o "il materiale" lo permettano, l'oggetto corrispondente, vale a dirci l'oggetto sensibile assieme alla sua struttura interna, dunque con l'articolazione e le relazioni tra le sue parti. Ora, se ci si chiede *cosa*, nel momento della visione, funga quale rappresentante delle categorie formali entro le quali sono intesi i contenuti, è necessario dire, come in effetti Husserl fa, che questa è data *dall'esecuzione* della forma che nell'oggetto si "intuisce".

Se l'oggetto dell'intuizione consistesse solamente, come infelicemente sembra suggerire Husserl nel famigerato settimo capitolo della *Sesta ricerca*, nel *psychisches Band* che produce l'oggetto categoriale, ciò significherebbe che la rappresentanza sarebbe *non* della forma categoriale, bensì dell'atto di formazione categoriale, dunque, secondo l'interpretazione che qui si vorrebbe suggerire, si coglierebbe *l'effettuazione* della regola, *non* la regola stessa. Al §44 della *Sesta ricerca*, nella critica alla "teoria molto ovvia e molto diffusa dai tempi di Locke in poi, ma anche *fondamentalmente erronea*"¹³⁸, Husserl stesso nota che gli atti sono qualcosa di sensibile, rientrante nell'ambito della percezione interna, e che se fossero questi a fungere quali rappresentanti categoriali, allora non afferreremmo atti, vissuti, e non il loro correlato intenzionale¹³⁹.

Husserl, nel medesimo paragrafo in cui critica la teoria di Locke, ammette che "*un essere può essere colto solo nel giudicare*; ma con ciò *non è affatto detto* che il concetto di essere debba e possa essere ottenuto «nella riflessione» su certi giudizi"¹⁴⁰. Subito dopo, egli nota che "la parola *riflessione* è abbastanza vaga", e che, siccome nella teoria delle conoscenze, con tale parola si intende normalmente la "percezione interna", in tale accezione essa è da rifiutarsi come ciò che darebbe riempimento alle categorie logiche. L'essere non è un elemento del giudizio, cioè del vissuto giudicante, bensì è ciò che il giudizio *intende*.

La critica alla riflessione è dunque rivolta all'interpretazione di quest'ultima come "percezione interna". Non è, invece, escluso che, "purificata" fenomenologicamente, la riflessione non possa "mostrare" l'essere. Nel paragrafo in questione, infatti, Husserl pure dice che "*nello stesso modo in cui l'oggetto sensibile si comporta rispetto alla percezione sensibile, così si comporta lo stato di cose rispetto all'atto dell'accorgersi*

138 (Husserl 1984b), p.667-668; tr.it. (Husserl 2005a), p.442.

139 Cfr. (Husserl 1984b), p.667-668; tr.it. (Husserl 2005a), p.442.

140 (Husserl 1984b), pp.668-669; tr.it. (Husserl 2005a), p.443.

*che lo «dà» in modo più o meno adeguato»¹⁴¹. L'atto che offre lo stato di cose, dunque un'oggettualità categoriale, è l'atto dell'"accorgersi", la *Gewahrwerdung*, dunque un atto senza il quale l'oggetto categoriale non sarebbe effettivamente intuito, ma che pure non riduce la "realtà" dell'oggetto a un mero prodotto interno, quasi una mera "immagine mentale". Né la forma è ridotta a forma dell'atto¹⁴².*

Si può fondatamente affermare che le forme categoriali sono qualcosa che viene "compiuto", che corrispondono, cioè, all'esecuzione di determinati atti di articolazione "intellettuale" (*gedanklich*) degli oggetti e delle intenzioni riferite a oggetti possibili. In questo senso, il loro rappresentante è effettivamente il compimento, dunque un contenuto che si può scorgere solo tramite riflessione. Questo però *non* significa ridurre le forme categoriali a qualcosa di "psichico", perché esse corrispondono a qualcosa che effettivamente i contenuti possono mostrare, a *loro* modi possibili di articolazione. Non è la particolare occorrenza in uno o in un altro soggetto che conta, bensì la forma di operazione che è necessario compiere e che l'intuizione categoriale mette a tema.

Le categorie formali sarebbero, in questo senso, forme di operazioni. Per questo è, in un certo senso, corretto parlare di contenuti di riflessione, perché è riflettendo sui vissuti che si hanno avuto in corrispondenza all'apparizione di certe oggettualità categoriali che si può "estrarne" la forma. Quest'ultima, però, non è mera forma del "senso interno", bensì, grazie alla correlazione a priori, è allo stesso tempo *degli atti e degli oggetti che negli atti appaiono*¹⁴³.

Il fatto che i rappresentanti categoriali siano colti attraverso riflessione non significa che essi siano creati dalle riflessioni o che si risolvano in esse. Ritenere che i

141 (Husserl 1984b), p.669; tr.it. (Husserl 2005a), p.443 [trad. mod.].

142 Se si volesse seguire a suggestione precedente relativa al termine "immersione", si dovrebbe dire che essa è la forma che fa sì che vi sia un'immersione del "mentale" nel "sensibile". Che, in altre parole, il categoriale-linguistico risulti contenuto nel sensibile-antepredicativo.

143 In parte, questa prospettiva sarebbe compatibile anche con alcune proposte dello stesso Lohmar, in particolare con il suo tentativo di reinterpretazione fenomenologica della *Selbsaffektion* kantiana: si veda, in particolare (Lohmar 1993, 2006, 2008). Tuttavia, la teoria di Lohmar può andare bene per spiegare la "genesì" antepredicativa delle essenze attraverso la costituzione di "tipi", nonché per comprendere come, sempre a livello antepredicativo, già si costituiscano certe forme di organizzazione dell'esperienza, di strutturazione dei contenuti sensibili secondo modalità che hanno a che fare con le operazioni soggettive, in particolare prestazioni corporee, mnestiche e fantastiche. Le coincidenze restano, tuttavia, meramente sensibili, non possono dunque soddisfare l'esigenza husserliana di riempimenti specificamente categoriali. Lohmar stesso nota che una cosa è vivere l'identità nel compimento della percezione di una identica cosa, un'altra intendere l'identità, porla come specifico oggetto d'osservazione. Quello che viene troppo poco sottolineato è che un'altra operazione ancora, e soprattutto a questo Husserl mi sembra voler dare fondamento tramite l'intuizione categoriale, è quella che porta a "vedere" l'idea di identità in quanto tale. Nelle riflessioni di Lohmar, invece, questa "pura idea" di identità viene tralasciata in favore di analisi che prediligono la costituzione dell'identità di un qualche oggetto. È, però, in fondo questo, e forse *solo* questo, che è in gioco nella teoria dell'intuizione categoriale e del tipo di conoscenza che, dunque, si può avere solo attraverso una coscienza "linguistica", o, comunque, "sintattica".

rappresentanti delle forme categoriali siano contenuti di riflessione non significa che l'unità categorialmente formata sussista solo grazie a un "legame psichico", bensì che, per vedere l'oggetto categorialmente formato, l'atto di sintesi deve essere compiuto. In tal modo emerge l'oggettualità categoriale. Questa, ovviamente, non è qualcosa di "meramente psichico", in quanto si impone come oggettivamente presente. In fondo, da questo punto di vista, ha la stessa oggettività di qualunque altro oggetto, il quale, per essere intuito, esige che alcune operazioni abbiano luogo.

Conseguentemente si dovrebbe dire che il rappresentante delle categorie formali sono le esecuzioni di forme di connessione tra contenuti. Se tali esecuzioni sono colte a prescindere dalle sostanze che di volta in volta vengono connesse, è possibile dire che il loro "rappresentato" sono le "leggi" di produzione di oggetti che presentano una certa forma.

Nel prossimo capitolo mostreremo come debbano intendersi sia il ruolo delle operazioni soggettive nella manifestazione d'oggetti spaziali, sia come l'intuizione di leggi possa comprendersi all'interno di una fenomenologia della percezione spaziale, così da poter poi, nel terzo capitolo, valutare se vi siano fenomeni che effettivamente possono offrire un riempimento intuitivo a intenzioni che nella propria essenza significazionale recano qualcosa di infinito.

Capitolo II

Lineamenti di fenomenologia della percezione “esterna”

Das wird erörtert werden können am Wahrnehmungsurteil.
Einer Wahrnehmung Ausdruck geben.
(Hua XX/2, p.5)

La percezione costituisce all'interno della fenomenologia husserliana un argomento di analisi alquanto delicato¹⁴⁴. Nella percezione, infatti, Husserl identifica sia il terreno di prova di qualunque teoria, sia il momento della vita coscienziale che dà inizio allo stesso movimento conoscitivo. In parte, come si può intuire da quanto esposto nel capitolo precedente, ciò è necessario, in quanto nella prospettiva fenomenologica husserliana qualcosa può fungere da terreno di prova di una intenzione conoscitiva, sia questa un'asserzione o una teoria, solo in quanto contiene i tratti salienti che “rispecchiano” quanto nell'intenzione stessa è contenuto. Ora, comunque, cercheremo di capire meglio in che senso ciò debba essere compreso.

Sul significato “epistemologico” delle percezioni, vale a dirsi sulla loro funzione di *Wahrmacher*, si è già detto analizzando i tratti fondamentali dell'intuizione sensibile. In tale occasione, si è anche avuto modo di rilevare lo statuto *non* propriamente conoscitivo della percezione al di fuori di un complesso intenzionale esplicitamente categoriale. A questo punto, risulta decisivo capire in che senso la percezione possa comunque ritenersi quale luogo di insorgenza dell'intenzionalità conoscitiva.

Le descrizioni husserliane presentano generalmente la percezione come qualcosa che di per sé tende alla conoscenza del mondo. Ciò, come detto, può in buona parte dipendere dal fatto che essa è analizzata quasi sempre nel contesto della teoria della conoscenza. La percezione, quindi, è considerata prioritariamente in virtù della sua funzione nella dinamica conoscitiva. Resta però da capire quale sia questa funzione. Egli rintraccia una sorta di genesi trascendentale che, da un istinto conoscitivo presente nel semplice vivere percettivo, giunge fino alla conoscenza “ideale”. La

144 Sul tema della percezione nella fenomenologia husserliana, si veda: (Asemissen 1957); (Melle 1983); (Mulligan 1995).

percezione sarebbe, pertanto, da considerarsi non solo nel senso di una ricettività di quanto i sensi offrono, ma anche come un movimento di appropriazione della verità del percepito.

Vedremo come questo aspetto della percezione, se effettivamente ammissibile, possa avere un ruolo cruciale nella spiegazione della “percezione di cosa” e delle dinamiche in essa incluse, nonché, aspetto che ovviamente qui più importa, del rapporto che in questa si cela con l’idea di infinito. Cerchiamo, per il momento, di limitarci a comprendere se tale prospettiva sia ammissibile. La domanda è la seguente: è legittimo ritenere che la percezione “tende” alla conoscenza?

Nelle lezioni che Husserl tiene a Göttingen nel 1909 dal titolo *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*, egli nota che ogni percezione, per sua propria essenza, può essere “squalificata”, vale a dirsi non in grado di rendere conto della realtà, di come stanno “veramente” le cose¹⁴⁵. Ogni percezione può infatti “rivelarsi successivamente allucinazione”¹⁴⁶. Ciò nonostante, le percezioni sono da considerarsi come le uniche possibili vie di accesso alla natura, e cioè a quello che in esse stesse è inteso come “mondo esterno”:

La esperienze fondamentali ultime, gli ultimi sostegni [*Träger*] di qualunque conoscenza della natura sono dunque le percezioni, le quali *prese singolarmente* non possono mai offrire la garanzia rispetto all’essere degli oggetti.¹⁴⁷

Qui Husserl afferma qualcosa di decisivo che caratterizza tutta la sua riflessione filosofica: preso singolarmente, un atto percettivo non può garantire dell’esistenza di alcunché; allo stesso tempo, solo per via percettiva noi abbiamo la possibilità di conoscere il mondo della natura, vale a dirsi quello esterno¹⁴⁸. Questo significa non solo che la conoscenza dipende dalle relazioni tra più vissuti percettivi, il che, come si è visto, è dichiarato già nella teoria della conoscenza delle *Ricerche logiche*, bensì anche che la certezza riguardo all’esistenza di qualcosa dipende dalla relazione tra più percezioni. Rispetto a quanto si può evincere dalle *Ricerche logiche*, nel passaggio

145 Cfr. (Husserl 2005b), p.24.

146 (Husserl 2005b), p.24.

147 “Die letzten Grundlegenden Erfahrungen, die letzten Träger aller Naturerkenntnis sind also Wahrnehmungen, die *einzelnen genommen* niemals die Gewähr für das Dasein der Gegenständen sind” ((Husserl 2005b), pp.26, corsivo mio).

148 Per certi aspetti, ciò vale anche per quello “interno”, se con ciò si intende la psiche. Su tale questione e sulla differenza tra percezione interna e percezione interiore, cfr. (Borsato 2009). Dagli scritti di Husserl, sembrerebbe che l’unico tipo di conoscenza non propriamente percettiva sia quella dell’*ego sum*, del quale c’è intuizione, ma non propriamente percezione. La questione è, tuttavia, molto complessa e ancora oggi oggetto di dibattito sia ermeneutico che teoretico. Cfr. (Zahavi 1998a, 1998b, 1999, 2003); (Depraz and Zahavi 1998).

sopra citato si sottolinea in modo più deciso lo statuto di certezza quasi “oggettiva” che può spettare al semplice piano percettivo anche in assenza di categorialità.

Secondo Husserl le percezioni rimangono l’unico possibile appoggio per conoscere il mondo, in quanto è solo per loro tramite che “sappiamo” dello stesso. Anche quando si rivelano “errate”, infatti, le percezioni rimangono riferite a un mondo, a una natura intesa come loro trascendente. Inoltre, solo in ulteriori percezioni si svela la loro correttezza o illusorietà¹⁴⁹. Già questo sembra rendere sensato sostenere che nelle percezioni stesse si radica la pretesa conoscitiva. È, infatti, nelle percezioni che si confida “normalmente” per sapere come stanno le cose, che cosa c’è e che cosa non c’è, come è fatto il mondo in cui ci si muove e decidersi di conseguenza. Inoltre, in ogni atto di percezione c’è la *pretesa* di afferrare il mondo e tale pretesa può essergli contestata solo da altri atti percettivi. Nessuna idea potrà mai sconfessare *realmente* una percezione. Ma ogni percezione può mettere in dubbio le altre e dar luogo, così, a una “ricerca di realtà”.

Alla base dell’interpretazione intenzionalista della percezione si deve riconoscere, pertanto, un ruolo decisivo del carattere dossico che inerisce per essenza al vissuto percettivo. Questo carattere della percezione è stato notoriamente sottolineato da Husserl in più occasioni, nonché ripreso in modo originale da Merleau-Ponty. Quest’ultimo seppe anche far tesoro di buona parte della letteratura che sull’argomento si venne a sviluppare nella prima metà del secolo Ventesimo a partire proprio da Husserl¹⁵⁰. Tra questi spicca uno degli allievi forse più originali, e certamente tra i più dimenticati, dello stesso Husserl, Wilhelm Schapp, il quale nel suo lavoro di tesi redatto sotto la guida dello stesso Husserl e intitolato *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* ha messo efficacemente in luce questo aspetto della percezione. Schapp rileva infatti che la percezione costituisce un momento della vita in cui “naturalmente” si confida e su cui ci si basa per orientare il proprio comportamento. Tuttavia, egli nota anche che solo un tipo particolare di percezione è davvero *interessato* a conoscere il mondo. Schapp la chiama *beobachtende Wahrnehmung*, “percezione osservante”:

149 Nel caso dell’oggettività in senso proprio, che per Husserl è necessariamente connessa all’intersoggettività (su questo si veda (Zahavi 1996a), particolarmente pp.32-40, 71-87), la conferma o la negazione di quanto si ritiene di aver percepito dipende sì dalla comunicazione con altri soggetti, ma questi, comunque, pongono istanze che possono essere in contrasto con la propria a partire da *altre* percezioni. In sostanza, ogni sconfessione o conferma di una pretesa percettiva dipende da altre percezioni.

150 Se si dà uno sguardo alla bibliografia di *Fenomenologia della percezione* ci si accorge che Merleau-Ponty ha considerato tutto ciò che la “scuola fenomenologica” ha prodotto e pubblicato nello *Jahrbuch*.

Trattiamo la percezione che mira alla conoscenza della cosa e delle sue proprietà, del suo comportamento e, in ultima analisi, alla conoscenza del mondo delle cose. Per questo, il nome di percezione non è una scelta felice. Si potrebbe dire meglio “osservazione”. Con ciò è meglio espresso lo scopo a cui aspira la percezione di cui trattiamo [...]. Questo scopo non è qualcosa di esterno alla percezione di cui trattiamo, qualcosa che le è imposto dalla volontà. Piuttosto, c'è un proprio genere di percezione che cerca ovunque di superare gli ostacoli e gli impedimenti che le si oppongono. Uno scrutare, un perlustrare il mondo, che penetra l'imbrunire, la nebbia, che spesso sta tra le cose; che non si ritiene soddisfatto con quanto è offerto, con ciò che si offre da sé, bensì vuol sapere come ciò che è osservato sia in realtà, non come esso appaia quando lo si lasci agire in tranquillità su di sé. [...]

Nel percepire osserviamo, L'osservare si riferisce sempre solo a una parte della percezione.¹⁵¹

Nella fenomenologia della percezione, questa sembra rivelarsi fundamentalmente come una sorta di “abbrancamento”¹⁵² dell'oggetto, che mira a determinarlo e possederlo, o, forse meglio, a possederlo determinandolo.

Nelle lezioni in cui tratta la questione della percezione, Husserl sottolinea in effetti sempre come questa sia in stretto rapporto con l'attenzione, la quale, più che essere un semplice momento del vissuto percettivo, è spesso ciò che lo orienta. Inoltre, l'attenzione è a sua volta, almeno in parte, determinata da un ulteriore fattore, vale a dirsi dall'interesse, che determina, o quantomeno cerca di determinare, dove l'attenzione si deve dirigere¹⁵³.

Che la ricerca di realtà e verità sia un fatto “interno” alla sfera della sensibilità emerge, ad esempio, da una nota al testo delle lezioni del 1909, nella quale Husserl scrive:

La questione della possibilità trascendentale della conoscenza.

Le realtà stanno sempre davanti agli occhi come datità.

151 “Wir behandeln die Wahrnehmung, die auf Erkenntnis des Dinges und seiner Eigenschaften, seines Verhaltens und schließlich auf Erkenntnis der Dingwelt abzielt. Da ist der Name Wahrnehmung nicht besonders glücklich gewählt. Man könnte besser sagen: »Beobachtung«. Damit ist besser das Ziel, das die von uns behandelte Wahrnehmung erstrebt, ausgedrückt [...]. Dies Ziel ist nicht etwas der von uns behandelten Wahrnehmung Äußerliches, ihr von dem Willen gesetztes Ziel; sondern es gibt eine eigene Art Wahrnehmung, die überall versucht, die Hemnisse und Hindernisse, die sich ihr entgegenstellen, zu überwinden. Ein Spähen, Auslugen in die Welt, das die Dämmerung, den Nebel, der so oft zwischen den Dingen liegt, durchdringt; das sich nicht zufrieden gibt mit dem Gebotenen, dem was sich von selbst darbietet, sondern wissen will, wie das, was beobachtet wird, in Wahrheit ist, nicht wie es aussieht, wenn man es in Ruhe auf sich wirken läßt. [...] [!]m Wahrnehmen beobachten wir. Das Beobachten bezieht sich immer nur auf einen Teil der Wahrnehmung” ((Schapp 2004), pp.65-66).

152 Schapp utilizza il termine *Einkrallen*, che si può tradurre anche con “afferrare con le unghie”, “aggranfiare”. Si tratta, in sostanza, di una percezione che mira al *possesso* della cosa.

153 Si noti che proprio le questioni dell'attenzioni sono state tra i motivi che hanno spinto Husserl a riconoscere un loro quale centro del flusso coscienziale: cfr. (Marbach 1974), pp.150-176, 241-247.

Senza realtà pre-data, così come essa in ultima analisi giunge a datià nell'esperienza immediata, non può essere riconosciuta nessuna ulteriore realtà.¹⁵⁴

In queste brevi righe sono condensati una delle convinzioni fondamentali e uno dei maggiori problemi della fenomenologia di Husserl. Egli sostiene che non possiamo ragionare sulla realtà, non possiamo chiederci se qualcosa è reale o no se non abbiamo un'esperienza nella quale qualcosa si pone come reale. In questo senso, l'esperienza di realtà è una sorta di condizione trascendentale della domanda sulla realtà, dunque del dubbio e, conseguentemente, della *ricerca* di realtà. Sembrerebbe, pertanto, corretto ritenere che la percezione è fin dalla sua origine connessa con la questione della conoscenza. Essendo connaturata alla percezione la "fede" in ciò che percepisce¹⁵⁵ e, quindi, in se stessa, appare sensato ritenere che essa "desideri" riafferrare ciò che ha perso quando qualcosa subentra che ne mette in dubbio l'affidabilità..

In tal modo, viene introdotto il tema della certezza *rispetto alla realtà (Realität)* e non semplicemente rispetto alle "essenze", rispetto, cioè, all'appartenenza di un qualcosa di percepito a uno piuttosto che a un altro genere di oggetti. Solo le percezioni, *nelle loro relazioni reciproche*, possono stabilire cosa *esiste* e cosa no, e per questo non è necessario si abbiano intuizioni categoriali (il che, giova ripeterlo, *non significa* che non siano in gioco "strutture" che possono poi essere tradotte sul piano categoriale).

Pensiamo al caso semplice in cui si "crede" di aver visto qualcosa ma non ne si è sicuri. Non è necessario il "pensiero" di quanto si è visto per condurci a verificare quanto si è ritenuto di vedere, tanto che un tale tipo di "incertezza" e di conseguente "verifica" sembra potersi attribuire a un qualunque essere con un apparato sensibile abbastanza complesso, anche se privo di facoltà intellettivo-linguistiche. È per questo motivo che l'interpretazione intenzionalista della percezione appare sensata: in fondo, già a livello di semplice percezione sensibile si possono sviluppare dinamiche di "verificazione". La particolarità è che, in questo caso, ciò a cui una percezione è chiamata a dare riempimento non sono le intenzioni parziali relative alle parti "nascoste" di una cosa, bensì a *un'altra* percezione. La percezione iniziale funge, dunque, *quasi come* un atto signitivo, mette, cioè, in campo un'intenzione oggettuale a

154 "Frage nach der transzendentalen Möglichkeit der Erkenntnis.

Wirklichkeiten stehen immer als Gegebenheiten vor Augen.

Ohne vorgegebene Wirklichkeit, wie sie letztlich in unmittelbarer Erfahrung zur Gegebenheit kommt, ist keine weitere Wirklichkeit zu erkennen" (Husserl 2005b), p.7.

155 (Husserl 2004), p.11.

cui le percezioni successive sono chiamate a dare conferma. Torna qui l'interpretazione offerta precedentemente rispetto alla rappresentanza categoriale: nella sensibilità intenzionale sono contenute strutture che la scienza è chiamata a studiare al fine di comprendere leggi di produzione delle oggettualità *in correlazione* rispetto ai vissuti che "animano" le sensazioni.

Tale animazione a livello di semplice percezione va di pari passo con ciò che Husserl, sulla scorta di ricerche psicologiche e psicofisiologiche di fine Ottocento, chiama "cinestesi"¹⁵⁶. Nel complesso dell'atto conoscitivo volto a svelare le strutture trascendentali dei fenomeni quello che avviene è sostanzialmente un'intuizione della corrispondenza tra cinestesi e apparizioni di oggetti, così che, per certi aspetti, si può dire che l'intuizione della sinergia tra cinestesi e vissuti tattili o visivi funge da riempimento di formule atte a esprimere le leggi di "costruzione" di un oggetto. A questo proposito si tenterà di dire qualcosa di più preciso nei prossimi paragrafi.

A differenza della sintesi di identità che abbiamo sopra visto, la quale avviene come un unico atto composto da atti parziali, possiamo dire di avere a che fare con percezioni "conoscitive", dunque osservazioni o constatazioni, solo se esse risultano parti di un atto più complesso da esse distinto. In questo atto, la verità e la realtà vengono prese di mira in quanto tali e le percezioni risultano parte di tale processo di determinazione di realtà e verità. Si può pensare a casi in cui vi sono più percezioni distinte in cui si ritiene di aver visto un medesimo oggetto¹⁵⁷ o a vissuti di percezione poco nitida in cui si mette in dubbio che quanto "si crede di vedere" sia effettivamente tale. In entrambi i casi, rimane plausibile l'idea secondo la quale un certo movimento conoscitivo sia radicato nella sensibilità. Questo, ovviamente, non esclude che la sensibilità sia più complessa di una mera fascia di sensazioni e che essa contenga anche elementi emotivi. e una sorta di capacità di presa di distanza del soggetto rispetto al proprio vivere percettivo, di "sospendere" la naturale aderenza dossica alla percezione e, comunque, di avere una qualche forma di coscienza dell'inadeguatezza della propria percezione rispetto alla "realtà" del percepito.

156 Come sottolineato da Claesges, per lo sviluppo delle analisi husserliane sulle cinestesi e sul loro ruolo nella costituzione dello spazio sono rilevanti le analisi proposte da Bain, delle quali Husserl viene a conoscenza attraverso il libro sullo spazio di Stumpf: cfr. (Claesges 1973).

157 Tale "credenza" deve essere basata su una somiglianza, se non un'identità, parziale tra le diverse percezioni, che può essere relativa all'oggetto inteso o, più spesso, al contesto in cui l'oggetto è supposto situarsi.

4. Intenzionalità e cosalità: necessità di oggetti o necessità di cose?

Prima di proseguire, è opportuno mettere in luce una caratteristica della teoria husserliana della conoscenza che in parte influenza anche le analisi della percezione: la conoscenza è relativa unicamente a oggetti, in quanto è rispetto a come un *oggetto* si dà che si deve misurare, per così dire, la validità di convinzioni e asserzioni.

A una tale posizione si potrebbe obiettare che non tutto ciò che si intende ha la forma di un "oggetto"; così, però, si presuppone che ci sia una specifica forma che si assegna al dominio del termine "oggetto". Per Husserl, invece, *Gegenstand* è semplicemente qualunque correlato reale o possibile di un atto, vale a dire di un vissuto intenzionale. Di per sé, essere oggetto significa semplicemente essere "qualcosa", il che significa essere un correlato intenzionale, ciò verso cui si dirige un'intenzione, sia questa un atto linguistico, una percezione, un ricordo o un qualunque altro tipo di vissuto intenzionale.

La celebre critica di Heidegger, secondo la quale Husserl non ha saputo concepire la vita che come *Vorstellung*¹⁵⁸, è solo parzialmente condivisibile. Da una parte, è necessario ribadire quanto detto precedentemente, vale a dire che non è affatto vero che per Husserl esistano unicamente vissuti intenzionali e che non ci siano forme di esperienza che *non* sono dirette verso un "oggetto". Come si è visto, Husserl riconosce, sin dalle *Ricerche logiche*, la presenza *essenziale* di componenti non-intenzionali nella vita coscienziale, segnatamente, per quanto concerne le percezioni, le sensazioni (*Empfindungen*), le quali, anche quando sono passibili di *Auffassung* intenzionale, di per sé non intendono nulla, non hanno quindi un correlato oggettuale¹⁵⁹.

D'altra parte, è possibile riconoscere una certa legittimità alla critica heideggeriana, se si osserva come effettivamente Husserl svolge l'analisi della costituzione dei diversi correlati intenzionali. Sembra, infatti, che un certo tipo di oggettualità funga quale

158 Heidegger, come noto, critica in più occasioni la "metafisica del Vorstellen". In questo quadro, egli ritiene Husserl sostanzialmente un erede della tradizione cartesiana. Per alcuni accenni diretti a Husserl, si veda: (Heidegger 1976), particolarmente pp.93-95, 109-115, 159-160. Si veda anche (Heidegger 1977), pp.337sg.

159 Ciò non significa, però, e questa è un'osservazione banale ma ciò nondimeno importantissima, che esse non possano divenire oggetto. In particolare, proprio nella riflessione fenomenologica, ma già in quella naturale, le sensazioni vengono osservate e, quindi, rese oggetto. Si potrebbe obiettare che in tal modo si "snaturano" le sensazioni, ma questo non ha molto senso: che significa "snaturare" qualcosa? In tale obiezione si presuppone una "natura" di quanto messo sotto osservazione che precederebbe l'osservazione stessa. Perché ciò abbia senso, si dovrebbe poter rendere conto di tale "natura autentica" o "originaria", il che, di nuovo, porta a doversi chiedere come tale natura sia stata esperita o possa essere esperita. A questo proposito, Husserl si è espresso chiaramente nelle *Ricerche logiche* in un confronto con alcune considerazioni di Natorp: cfr. (Husserl 1984a), pp.372sgg.; tr. it. (Husserl 2005a), pp.150sgg.

modello per comprendere qualunque genere di correlato. Il tipo di oggettualità che viene eretto a paradigma sarebbe quello della “cosa” in senso stretto, *das Ding*, vale a dire l’oggetto spaziale tridimensionale, caratterizzato dall’essere costituito da una superficie chiusa su se stessa¹⁶⁰. In altre parole, una sorta di “solido immateriale”, da Husserl chiamato anche *Phantom*¹⁶¹.

Questo elemento della fenomenologia husserliana della percezione è stato acutamente messo in luce da Schapp, il quale scrive:

È come se la percezione, per la sua propria natura, mirasse sempre alle cose e, laddove non le trova, si impegna a penetrare attraverso i veli che apparentemente stanno sopra le cose.¹⁶²

La percezione tenderebbe per propria natura a cercare cose nel mondo delle sensazioni, tanto che tenta di “vedere” figure cosali anche dove sembrerebbero assenti, come, ad esempio, nelle nuvole. Si può dire che, in generale, le apparizioni relative a fenomeni gassosi danno senz’altro l’idea di percepire qualcosa; tuttavia, questo qualcosa non ha una figura definita, non vi si riconosce una superficie chiara, né una distinzione tra “dentro” e “fuori”. Per questo motivo non lo si considera una “cosa”. Ciò che può considerarsi “cosa” presenta una struttura fenomenica che lo differenzia rispetto ad altri fenomeni quali il crepuscolo, la notte, oggettualità gassose, etc. “Cosa” è solo ciò che viene percepito come, almeno potenzialmente, passibile di una visione “distinta”:

Un modo di datità della cosa è quello distinto, [...] tutti gli altri non sono distinti. La distinzione stessa, però, non sembra essere capace di ulteriore interpretazione, né di averne bisogno. La distinzione, a sua volta, non è una cosa. Non è neppure proprietà di una cosa, bensì la percezione di una cosa è distinta o non distinta.¹⁶³

Sebbene Schapp affermi che non si può spiegare cosa sia “distinzione”, pure rileva che sono possibili diversi modi di indistinzione, tutti corrispondenti a fattori che si frappongono tra il soggetto e l’oggetto, come l’eccessiva lontananza, l’oscurità, la

160 Cfr. (Husserl 2005b), p.134.

161 Sul concetto di *Phantom*, cfr. (Claesges 1964), pp.59sgg.; (Rang 1973), pp.72sgg.; (Mattens 2006); (Pradelle 2000).

162 “Es ist, als ob Wahrnehmung ihrer eigensten Natur nach immer auf Dinge abzielt und wo diese nicht findet sich müht, durch die Schleier zu dringen, die scheinbar über den Dingen liegen” (Schapp 2004), pp.74-75.

163 “Die eine Gegebenheitsweise des Dinges ist die deutliche, [...] alle andern sind undeutlich. Die Deutlichkeit selbst aber scheint keiner weiteren Auslegung fähig zu sein oder zu bedürfen. Die Deutlichkeit ist nicht wieder ein Ding. Sie ist auch nicht Eigenschaft eines Dinges, sondern die Wahrnehmung eines Dinges ist deutlich oder undeutlich” (Schapp 2004), p.71.

nebbia, etc. Si tratta, in sostanza, di fenomeni che impediscono la visione, ossia di ostacoli al dispiegarsi di una visione distinta. Si potrebbe chiedere se questo risulti sensato o se, in tal modo, non si presupponga una “cosa” quale scopo ultimo di qualunque percezione. Che senso ha, infatti, parlare di ostacoli se non si suppone l'esistenza di qualcosa che essi ostacolano ?

Che Schapp annoveri la lontananza tra i fenomeni che si frappongono a una visione chiara e distinta dell'oggetto è alquanto curioso. Si sarebbe portati a dire che l'oggetto è distante, ma non che tra noi e l'oggetto c'è distanza. Caso mai, si parlerebbe di uno “spazio frapposto”. Torneremo anche su questo tra poco, in quanto connesso proprio alla questione della possibilità di percepire lo spazio. Ciò che per ora importa evidenziare è che se, come Schapp rileva¹⁶⁴, vi sono fenomeni che non permettono una apprensione cosale, ma che comunque sono sensibilmente intuiti, si deve ammettere che nel mondo son presenti più che sole cose e rapporti tra cose.

Sulla scorta di Schapp, si può ritenere che, se Husserl ha insistito particolarmente sulla percezione della cosa, è perché la conoscenza stessa è per sua essenza alla ricerca di cose e della determinazione “cosale” di quanto intende. Solo ciò che è “cosa”, infatti, permette una percezione chiara e distinta e questo coincide, come rileva Schapp, con l'afferrare una forma. Solo nel riconoscimento di forme determinate si avrebbe la possibilità di una soddisfazione dell'interesse conoscitivo e solo le cose sembrano permettere visioni “ottimali”, ossia prospettive che consentono di coglierne, appunto, al meglio le caratteristiche.

Come si è visto, le percezioni sono costituite fundamentalmente da sensazioni e dall'apprensione delle stesse. Le sfere sensoriali che Husserl prende in considerazione sono sostanzialmente tre: la vista, il tatto e l'udito. Vista e tatto sono considerati i sensi che portano in particolare ad esperire la *res extensa*¹⁶⁵, mentre l'udito viene analizzato

164 Cfr. (Schapp 2004), pp.70-71, 92.

165 Le qualità visive e tattili sono considerate come determinazioni che fanno la *materia prima* della cosa. Esse sono cioè qualità che si danno necessariamente come il riempimento di un'estensione spaziale e che quindi sono proprie a qualsiasi cosa spaziale. Il suono, da questo punto di vista, rientra nella *materia secunda* e cioè nelle determinazioni che sono solo annesse (*anhängend*) alla cosa. Che il tasto del pianoforte emetta un suono qualora venga schiacciato non significa che la qualità “suono” pertiene al tasto del pianoforte allo stesso modo in cui gli pertengono il colore bianco o nero e la liscezza al tatto. Cfr. (Husserl 1973b), pp.67sgg. Questo ovviamente non significa che del suono, o meglio della sua fonte, non sia possibile riconoscere una localizzazione spaziale. Anche il suono può essere dato come *Phantom* e cioè come localizzato, a prescindere dalle sue determinazioni causali. Cfr. anche (Husserl 1952b), §22.

soprattutto in relazione alla *res temporalis*¹⁶⁶. Ovviamente, le contaminazioni tra le due “dimensioni” non sono affatto escluse; semplicemente, vista e tatto permettono di mettere meglio in luce le strutture portanti della spazialità, mentre l’udito quelle della temporalità.

In ogni sfera sensoriale, inoltre, sono differenziabili due categorie principali di sensazioni, vale a dirsi quelle relative alla forma e quelle relative alle qualità¹⁶⁷. In entrambi i casi abbiamo secondo Husserl la possibilità di costruire scienze, le quali studieranno le leggi che regolano i rapporti tra i diversi contenuti. Anche la forma, infatti, è un contenuto. Essa, da un punto di vista strettamente percettivo sarebbe forse più propriamente da chiamarsi figura. Husserl, tuttavia, non utilizza sempre e solo tale termine. Sfruttando una ambiguità che riscontriamo anche in italiano, chiama lo stesso elemento del percelto sia figura (*Gestalt*) che forma (*Form*). Il problema è che con forma si possono intendere anche oggetti ideali, come nel caso della “forma di relazione”, il che rischia sempre di dar luogo a qualche confusione. Tuttavia, nel caso dei contenuti formali si può giungere a una “idealizzazione” dei contenuti stessi che li rende pensabili oltre la sfera sensibile, mentre ciò non è possibile per i contenuti qualitativi. Si pensi alle “figure-limite” della geometria, quali punti e linee, che per la loro stessa definizione fuoriescono dal territorio della percettibilità spaziale. Al contrario, i colori non sembrano permettere nulla di simile. Questo non tanto perché pensare a un colore non-percepito né percettibile conduce necessariamente a un controsenso. Questo, infatti, per molti aspetti potrebbe riguardare anche le figure-limite. Piuttosto, il problema è che la stessa impresa di un tale pensiero si dimostra senza senso, in quanto non si riesce a capire cosa resti su cui poter ancora costruire un sistema di proposizioni. I contenuti formali, invece, possono essere ridotti a puri rapporti e, conseguentemente, alle leggi che stanno a stabilire come essi debbano accadere.

Questo, però, già indica una tendenza insita nella prospettiva nella quale si muove l’analisi husserliana: tutto ciò che non è cosa viene concepito comunque solo per ciò che esso rappresenta rispetto a una cosa o a una molteplicità di cose. Ciò vale, in

166 Che il suono al meglio esemplifichi l’estensione temporale è mostrato ampiamente dalle analisi sulla temporalità, che assumono per l’appunto la nota e la melodia come esemplificazione delle oggettività temporali (rispettivamente semplici e complesse): cfr. (Husserl 1966b); (Husserl 1980). È significativo che, al paragrafo 10 di *Ideen II*, Husserl assuma proprio la nota di violino per esemplificare la stratificazione della cosa percepita. In quanto *res materialis*, il suono è inteso quale risultato di una determinazione causale: la vibrazione della corda. Astraendo da questo strato, il suono in quanto *res extensa* o *Phantom* è il suono in quanto localizzato nello spazio. Infine, astraendo anche da quest’ultimo strato, resta il suono come *res temporalis* come pura sensazione diffusa nel tempo: cfr. (Husserl 1952b), p. 22. È chiaro che qualità visive e tattili non consentono questa ultima fase dell’astrazione.

167 Cfr. (Husserl 1966c), p.145.

particolare, per lo spazio, che viene determinato come luogo di possibili rapporti tra cose o di movimenti di cose.

Nell'ottica della fondazione della *mathesis universalis* ciò appare perfettamente coerente e sensato, in quanto la *mathesis* dovrebbe consistere in un sistema di tutte le possibili forme di teorie che contengano tutte le possibili forme di oggetti. La possibilità di giungere, almeno idealmente, a una "visione" che colga in un solo colpo (si potrebbe forse dire in un solo algoritmo) l'intero universo dell'essere, tanto reale che possibile, sembra per essenza implicare che tale universo sia un sistema di cose e di relazioni tra di esse, tra le loro parti e tra le loro variazioni. Solo delle cose, insomma, si può giungere a una effettiva determinazione e solo le relazioni tra cose sembrano poter dar luogo a un sistema di conoscenze a priori. Tuttavia, il privilegio accordato al fenomeno cosale rischia anche di costituire un serio ostacolo all'analisi dell'esperienza in tutte le sue "forme". Si tratta, come ancora si avrà modo di notare più avanti, di un punto debole della riflessione husserliana.

Si è prima visto che per Husserl la ricerca fenomenologica si caratterizza come ricerca che vuole risalire a un'intuizione diretta di ciò che sta alla base dei concetti di una teoria, sia questa puramente logica o relativa a una qualche ontologia regionale. Tuttavia, come ha messo in luce efficacemente Rizzoli, in Husserl convivono due anime in almeno apparente antitesi. Da una parte un "logicismo" che lo porta, nelle *Ricerche logiche* a proporre una teoria delle forme e delle leggi logiche che, non a caso, è da Husserl stesso ritenuta "platonica". Dall'altra parte, nelle stesse *Ricerche logiche*, egli ritiene, come di nuovo sottolinea Rizzoli, che per giungere a individuare il valore conoscitivo dei concetti di volta in volta in gioco, non basta una evidenza qualsiasi, "bensì l'evidenza assoluta e pura è qui lo scopo preso di mira, che può essere raggiunto solo attraverso il procedimento riduttivo della fenomenologia. L'evidenza adeguata è però il risultato del modo di procedere metodologico-riduttivo della fenomenologia, la quale prescrive di orientarsi all'evidenza intuitiva della percezione"¹⁶⁸.

Nelle *Ricerche logiche* si avrebbe, dunque, una sorta di difficile convivenza tra platonismo ed empirismo. Al di là del fatto che si propenda per una o per l'altra direzione interpretativa, o che si prediliga una o l'altra direzione di pensiero, certo è che in tale opera si può riscontrare una netta distinzione tra forma e contenuto. La forma in senso proprio altro non è che la forma logica, la struttura formale del

¹⁶⁸ (Rizzoli 2008), p.57.

contenuto, per la quale la “pienezza” contenutistica risulta in ultima istanza indifferente. È anche per questo motivo che il modello di “intuizione d’essenza” proposto nelle *Ricerche logiche* risulta, in ultima istanza, insoddisfacente: proponendosi di rintracciare l’identità della significazione, assumendo come modello di verità e di evidenza quello riscontrabile nella logica e pretendendo che esso valga *tout-court* anche per quella fenomenologica¹⁶⁹, ciò che rimane come invariante di molteplici individui che condividono la stessa essenza rischia di essere qualcosa di semplicemente astratto¹⁷⁰. Certamente, come sempre Rizzoli ha approfonditamente mostrato nel suo studio, quella sorta di “logicismo platonico” che sembra contraddistinguere le *Ricerche logiche* andrà poi stemperandosi, o quantomeno modificandosi, nel corso degli anni. In particolare, grazie alla “svolta trascendentale”, la conoscenza nella sua complessità *anche* contenutistica non viene più ridotta a quanto può essere compreso in una “logica pura” che contempla solo ciò che, in ultima istanza, è atemporale, universale e ideale, bensì anche ciò che si costituisce nell’esperienza e ha una forma temporale. In altre parole, al livello delle *Ricerche logiche*, la conoscenza vera e propria cui si può giungere riguarda solo un mondo di pure forme sintattiche, oppure di idee ed essenze atemporali, le quali, però, rimangono come scisse dal mondo fenomenico, perché non viene chiarito in modo adeguato il loro rapporto con quest’ultimo. Tale rapporto costituisce, invece, il tema di *Logica formale e trascendentale* e, soprattutto, di *Esperienza e giudizio*.

A ben vedere, tuttavia, le presunte aporie presenti nelle *Ricerche logiche* non spariranno mai completamente. Il problema è che un assunto di base della fenomenologia di Husserl rimane costante per tutta la sua produzione, con solo alcuni brevi accenni in senso diverso presenti per lo più in manoscritti inediti di ricerca e mai sviluppati da Husserl: l’assunto, appunto, che la percezione sia essenzialmente percezione di “cose”.

Husserl sostiene una teoria molto forte a favore della mediazione linguistica di ogni oggetto che si possa ritenere effettivamente conosciuto. Ciononostante egli non ritiene che ogni esperienza sia mediata linguisticamente. Buona parte dell’attività cosciente, come la percezione, ha una propria struttura che non dipende dall’impalcatura linguistica. Tuttavia, si deve riconoscere che Husserl, fino pressoché alla fine della

169 Su questo, si veda anche (Lohmar 2005), Anch’egli nota come il modello proposto nelle *Ricerche logiche* valga, in fondo, solo per strutture logiche assolutamente vuote, vale a dirsi indipendenti dai contenuti.

170 Cfr. (Rizzoli 2008), p.329.

propria vita, ha concentrato i propri sforzi prevalentemente nel rintracciare una sorta di omologia tra esperienza anche puramente sensibile e strutture logico-linguistiche. Questo ha spesso fatto sì che fenomeni che pure rientrano di pieno diritto nell'esperienza non fossero granché considerate e venissero lasciate ai margini, benché il loro ruolo nella costituzione anche dello stesso mondo "oggettivo" non sia, forse, tanto marginale.

Così, sebbene con la svolta trascendentale, e ancor più con lo sviluppo della fenomenologia genetica, si riesce a, o tenta di, rendere conto anche di sfere dell'esperienza e di concetti e significati che non sono unicamente quelli della logica in senso stretto. È però anche vero che nella sfera della percezione, almeno di quella esterna, egli considera oggetti che nel loro emergere, nel loro processo di manifestazione per adombramenti e in correlazione con eventuali cinestesi, fungono come base antepredicativa delle categorie del giudizio, dunque di strutture formali, o formalizzabili, per lo più sintattiche ed inferenziali.

È innegabile quindi che le analisi husserliane si siano poste anche all'altezza di problemi ulteriori oltre a quelli della logica pura. Rimane comunque il fatto che anche in *Esperienza e giudizio*, dove alla percezione viene riconosciuto un ruolo fondamentale nella costituzione delle categorie e, per così dire, dell'evidenza originaria delle leggi del giudizio, le analisi si concentrano pressoché esclusivamente sulla percezione cosale. Né si può sperare di trovare una visione differente in altri manoscritti non dedicati così direttamente alle questioni della logica e del giudizio.

Alcuni accenni che sembrano andare in una direzione almeno parzialmente diversa sono riscontrabili in manoscritti connessi alla *Crisi*, dunque in relazione all'idea, con cui Husserl alla fine della sua vita pensava finalmente di aver trovato una chiave di volta di tutto il suo progetto di scienza rigorosa, di fondare ogni possibile concetto, categoria e significato nel mondo-della-vita. In questi brevi accenni, sembra che Husserl abbia presente la possibilità di datità fenomeniche percettive che *non* hanno forma cosale. Non solo, è proprio sulla base dell'esperienza di tali "oggetti" che Husserl ritiene possa forse fondarsi la prima idea di qualcosa come "infinito". Con l'analisi di tali testi chiuderemo il percorso attraverso le riflessioni e le idee husserliane, per poi provare a trarre alcune conclusioni.

Una delle tesi che si sosterranno nel seguito del presente lavoro è, infatti, che proprio rispetto a certi fenomeni non-cosali si può giungere a una fondazione estetico-trascendentale dell'idea di infinito. Questo, ovviamente, complica la questione della

mathesis, in quanto implica che anche alle non-cose si riconosca una forma, diversa da quella delle cose, ma non per questo meno “forma”. Il problema consiste sostanzialmente nella possibilità di concepire “figure indeterminate”, il che, almeno a prima vista, sembra un ossimoro. Prima di giungere ad affrontare tali questioni è necessario passare in rassegna i fondamentali tipi di fenomeni e di dinamiche che possono contribuire alla chiarificazione del concetto di infinito e del suo rapporto con quello di illimitato e di indeterminato.

Proprio per spirito di chiarezza, nel seguito della ricerca si terrà ferma la differenza concettuale-terminologica tra cosa e oggetto: per cosa si intenderà sempre e solo un “corpo” esterno con una superficie chiusa, mentre con oggetto sarà possibile intendere qualunque correlato di un vissuto, compresi fenomeni, eventi ed oggettualità che, di per sé, non si possono concepire come un corpo “chiuso” e che, eventualmente, sono anche privi di “figura”¹⁷¹.

5. Figure e colori

Riguardo alla problematica del continuo a cui si è sopra accennato, ciò che innanzitutto importa rilevare ai fini del presente lavoro è la capacità di alcune qualità, specificamente dei colori, di far vedere aspetti della *res extensa* che, eventualmente, possono connettersi all’idea di infinito.

A questo proposito è necessario notare che, nonostante figure e colori siano le due componenti principali che Husserl rileva per quanto concerne la spazialità del mondo, pure egli non ha dedicato particolare attenzione all’analisi delle sensazioni cromatiche e si è concentrato soprattutto sulla fenomenologia delle figure, o, più precisamente, del modo in cui la percezione di “cosa spaziale” è connessa con un certo modo di delinearsi delle figure.

Alcune analisi relative al mondo dei colori è, invece, stata intrapresa da Schapp nei suoi già citati *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Egli dedica un intero capitolo della sua dissertazione allo studio di come il mondo delle cose (*Dingwelt*) giunga a manifestazione attraverso i colori. Innanzitutto egli nota che il colore deve rispettare un ordine per portare a manifestazione cose. Ad esempio, un mondo

¹⁷¹ Si dovrebbe aggiungere che Husserl sembra trascurare anche le cose “mutevoli” e si limita al movimento locale. Ciò gli deriva, probabilmente, dalla convinzione che, una volta stabilita una figura sia sostanzialmente anche possibile costruirne le regole di trasformazione e di proiezione. Questa idea sembrerebbe trovare conferma in alcune ricerche attuali nel campo della morfologia: cfr. (Boi 2004; Boi et al. 2007).

“monocromatico” (dove per monocromatico si intende totale assenza anche di semplici sfumature di un “medesimo” colore) non permetterebbe di riconoscere alcuna figura e, dunque, non porterebbe a vedere fondamentalmente nessuna cosa nel senso sopra definito. Inoltre, anche l’immersione in una “massa” colorata, come un banco di fitta nebbia, pur mostrando questo colori e sfumature di colori, nonché, eventualmente, effetti di illuminazione, non permetterebbe di vedere alcuna “cosa”. Lo stesso dicasi per la percezione di “nero” che si ha ad occhi chiusi. Affinché il colore possa apparire quale colore di una superficie e, conseguentemente, di una cosa di cui tale superficie sarebbe una parte, è necessario che dal colore emergano figure e per questo è necessario che le sensazioni presentino differenze tendenzialmente piuttosto nette di colorazione:

Poiché anche se non ogni combinazione delle variazioni di colore che noi ricerchiamo porta cose a presentazione, tuttavia è necessaria una composizione di colori per portare le cose a manifestazione. Ciò che è assolutamente uniforme è incapace di presentare cose.¹⁷²

È opportuno notare che sin dall’inizio della sua dissertazione Schapp si richiama a un’analogia tra il lavoro del fenomenologo e quello del pittore:

Il fenomenologo deve in un certo senso avere l’abito/l’attitudine di un artista e quello che studia la percezione l’abito/l’attitudine del pittore. Il tratto di percorso che il fenomenologo e il pittore percorrono insieme è sì corto, ma è proprio una parte decisiva del percorso, e cioè l’immergersi nel mondo sensibile, che viene colto nella percezione e che in essa si presenta.¹⁷³

Il confronto con la tecnica pittorica è particolarmente efficace in quanto costringe a comprendere come con le sole variazioni cromatiche si possa portare a manifestazione un mondo di cose e come, per certi aspetti, le stesse figure degli oggetti possano essere viste come date da rapporti cromatici:

Qui viene in luce la differenza tra colore aderente e colori di illuminazione/colori relativi a variazioni di luce(?). Il colore aderente è univoco, gli effetti di illuminazione sono plurivoci. Questa distinzione non sembra essere qualitativa. Per ogni effetto di illuminazione si lascia forse reperire un colore aderente che ha con esso una grande somiglianza. La tecnica del pittore consiste in parte nel rintracciare queste

172 (Schapp 2004), p.87.

173 (Schapp 2004), p.12.

somiglianze. Deve presentare le luci attraverso il colore bianco reale e le ombre attraverso il colore più scuro. La differenza tra gli effetti di luce e il colore reale è una differenza di forma. Agli effetti di luce manca una forma fissa, il colore reale è univocamente formato. Non si lascia versare in altre forme.¹⁷⁴

Le analisi di Schapp mostrano, pertanto, come l'illuminazione sia un fattore fondamentale e decisivo della percezione spaziale e come la differenza tra effetti d'illuminazione e colore "reale" permetta di riconoscere "forme" nello spazio, vale a dirsi le figure. In fondo, ciò che "l'occhio" può vedere sono solo colori e variazioni di colore, nonché fenomeni che si possono chiamare "effetti d'illuminazione". Le forme, in un certo senso, possono emergere solo a partire dai colori e corrispondono, sostanzialmente, ad alcuni modi di relazione ordinata tra di essi.

Poi, una volta che le figure sono emerse, esse si stabiliscono come qualcosa di fisso, il che, ovviamente, non significa che quanto appare mantenga fissamente sempre una certa figura, bensì che, una volta colta, ogni figura si differenzia inconfondibilmente da ogni altra¹⁷⁵.

Sebbene Schapp si spinga talvolta nelle proprie affermazioni al di là di quanto sostenuto da Husserl e, forse, da quanto consentirebbe un'analisi rigorosamente "fenomenologica"¹⁷⁶, pure egli rileva qualcosa che è perfettamente in accordo con quest'ultima e che richiama alcune idee di Husserl. La "forma" che emerge dalle combinazioni cromatiche è qualcosa che può essere studiato di per sé indipendentemente dalle qualità cromatiche stesse. In fondo, la forma altro non è che il rapporto tra estensioni colorate. Ed è della forma che si può avere, dunque, un sistema che prescinde dai riempimenti sensibili, in quanto puro sistema di rapporti possibili.

D'altronde, che tali "figure limite" (punto, linea, ecc.) siano qualcosa che può essere considerato come stante "oltre" la sfera sensibile di volta in volta in gioco sembra testimoniato anche dal fatto che esse sono rintracciabili in sfere eterogenee, quali quella della vista e dell'udito: rispetto a quest'ultimo, infatti, non a caso Husserl parla

174 (Schapp 2004), p.89.

175 Cfr. (Schapp 2004), p.96: "Dadurch, daß die anhaftende Farbe fest in die ihr eigene Form eingeht, gewinnt sie eine eigenartige Stellung unter Farbe überhaupt. Die Form ist etwas Absolutes".

176 In particolare, è necessario rilevare che il tentativo di comprendere come la stessa tridimensionalità possa essere "raffigurata" (*dargestellt*) su di una superficie, dunque su uno spazio bidimensionale, rischi di essere fuorviante. Schapp, inoltre, sembra dimenticare il ruolo decisivo ricoperto dalle cinestesi nella dinamica percettiva tridimensionale e, dunque, della corporeità-propria, ossia della *Leiblichkeit*, ben invece messa in luce da Husserl già nelle lezioni del 1907. Schapp persegue una delle vie, non necessariamente tra le più felici, percorse da Husserl nell'analisi fenomenologica della percezione spaziale, vale a dirsi quella secondo la quale la percezione si sviluppa come una raffigurazione (*Darstellung*) del mondo. In quest'ottica, egli sembra prendere eccessivamente sul serio l'idea secondo la quale il campo visivo sia, per così dire, originariamente bidimensionale. Su ciò torneremo nel prossimo paragrafo.

delle *Urimpressionen* come di una sorta di “punti” di insorgenza di un decorso sonoro. Sia qui che nel campo visivo abbiamo a che fare sostanzialmente con snodi, “luoghi” di incrocio e, dunque, con enti puramente “relazionali”. L’*Urimpression*, in fondo, può essere individuata nel diffrangersi della continuità sonora, nell’interruzione della monotonia, così come le figure spaziali avvengono nel differenziarsi della monocromia¹⁷⁷.

Non tutti i modi di differenziarsi e di “divergere” dei materiali sensibili sono identici. Essi, però, neppure dipendono dalla specificità dei contenuti sonori o cromatici “tra” cui stanno. La peculiarità delle forme, sia *Gebilde* che *Gestalten*, consiste proprio nella loro indifferenza rispetto alle qualità sensibili, indifferenza che permette di pensarle e, in buona parte, di immaginarle quasi come fossero prive di riferimento alla sensibilità, quasi fossero già a livello sensibile l’esibizione dei “limiti” della sensibilità stessa. Questa astrazione dal sensibile può andare anche oltre le stesse figure e configurazioni e giungere a idee esprimenti relazioni tra elementi qualunque senza alcun rinvio a una effettiva intuibilità delle stesse, a un loro modo di “darsi” sensibilmente. Così, un accordo di tre note e un triangolo possono essere considerate due esemplificazioni di una medesima idea, la 3-dimensionalità, senza che questa sia di per sé “immaginata” in alcun modo. Essa è il concetto “puro”, il quale si creerebbe da costante spoliatura di elementi sensibili e conservando unicamente la relazione tra gli stessi.

Figure e configurazioni spaziali sono, comunque, qualcosa di pur sempre “intuibile” e che corrisponde a un certo modo di darsi dei contenuti, a un loro ordine tangibile¹⁷⁸. Al contrario, le pure forme secondo le quali può organizzarsi una varietà qualunque non dicono nulla riguardo a come questa possa sensibilmente “tradursi”. Husserl, a tal proposito, in una lettera a Natorp del Marzo 1897 scrive:

Il tempo è un continuo, la cui forma possiamo descrivere come varietà ortoide e determinare in modo puramente concettuale, o meglio puramente categoriale. Lo stesso vale per una qualsiasi retta dello spazio. Come si distinguono fra loro?

177 Come è facile intuire, al fondo di queste considerazioni estetiche si connettono col problema del *continuo*, come da molte analisi di Husserl, in particolare in relazione alla coscienza del tempo. Nei limiti del presente lavoro non sarà possibile un confronto con le questioni più squisitamente matematiche legate al concetto di continuo, è tuttavia ovvio che queste sono spesso sullo sfondo delle ricerche husserliane, come si può vedere anche dal carteggio con Hermann Weyl: cfr. (Husserl 1994b), pp.285sgg.

178 In questo punto si radica, secondo Husserl, la maggiore differenza della fenomenologia rispetto a Kant. Detto in breve, per Husserl la geometria è sintetica non in quanto opera una costruzione ostensiva dei concetti, bensì perché essa si basa su una legalità intrinseca ai contenuti intuitivi. A questo proposito, cfr. (Sinigaglia 2000), pp.132-142; (Kern 1964), pp.135-178; (De Palma 2001), pp.21-66; (De Palma 2007); (Costa 1996a); (Pradelle 2000), pp.1-63.

Evidentemente tramite il cosiddetto materiale degli elementi: da una parte ci sono punti spaziali, dall'altra punti temporali. Ma non è possibile determinare in che modo i punti spaziali si distinguano da quelli temporali; si può soltanto dire: guarda!

179

Resta a questo punto problematico, però, comprendere in base a cosa si possa dire che una determinata configurazione sensibile, un determinato fenomeno possa considerarsi soddisfare le forme a cui viene associato. In altre parole, non si chiarisce cosa permetta di "riconoscere" una determinata elaborazione formale come adeguata a una certa figurazione sensibile. Vediamo ora come ciò sia effettivamente uno dei problemi che sta alla base dell'interessamento di Husserl per la filosofia dopo l'iniziale lavoro nel campo più specificamente matematico.

6. La costituzione dello spazio

Husserl inizia ben presto a occuparsi della questione dello spazio. La seconda parte mai terminata della *Filosofia dell'aritmetica* doveva essere dedicata, tra gli altri argomenti¹⁸⁰, anche proprio alla questione dei fondamenti "logici e psicologici" della geometria. Di questo progetto ci rimangono, come noto, alcuni abbozzi, riuniti sotto il titolo *Raumbuch*¹⁸¹. Successivamente, Husserl tornò in due celebri occasioni sul problema dello spazio: nel *Dingkolleg* del 1907, lezioni pubblicate postume col titolo *Cosa e spazio*¹⁸² e punto di riferimento ancora oggi fondamentale per la fenomenologia husserliana della percezione spaziale, e nella terza appendice alla *Crisi*, nota anche come *Sull'origine della geometria*¹⁸³. Oltre a questi testi, troviamo un cospicuo numero di manoscritti, catalogati con la lettera *D*, dei quali si dovrebbe avere presto un'edizione critica e che risalgono per la gran parte agli ultimi due decenni della produzione husserliana.

Si può dire, dunque, che la questione dello spazio accompagna l'intero percorso filosofico di Husserl. A tale proposito, è interessante notare che una certa continuità

179 (Natorp 2008), p.61.

180 Per una presentazione generale del piano della *Filosofia dell'aritmetica* e del contesto in cui si situa, cfr. (Eley 1970); (Strohmeier 1983a).

181 Cfr. (Husserl 1983a), pp.262-426; tr. it. parziale in (Husserl 1996). Sulla genesi e il contesto storico di tali manoscritti, oltre alla già citata (Strohmeier 1983b), si veda (Sinigaglia 2000), (Costa 1996b).

182 Cfr. (Husserl 1973b).

183 Cfr. (Husserl 1954), Beilage III, pp.365-386; tr. it. (Husserl 1961), pp.380-405. Su questo testo, si veda l'ormai classico (Derrida 1962).

attraversa questo percorso riguardo alla questione dello spazio. Sebbene i primi appunti redatti per il progettato *Raumbuch* testimonino di un'impostazione tendenzialmente psicologista, dovuta probabilmente alla forte influenza di Brentano e di Stumpf nell'elaborazione di questi testi ¹⁸⁴, le posizioni in essi espresse contengono elementi analitici che troveranno riscontro negli scritti successivi. Anche riflessioni proposte in quei testi e poi apparentemente abbandonate torneranno in alcuni manoscritti degli ultimi anni della produzione husserliana, come ad esempio nella famosa *appendice III* alla *Crisi*¹⁸⁵.

Per comprendere il nucleo della questione "fenomenologica" dello spazio, risulta pertanto opportuno comprendere quali siano i problemi da cui Husserl prende le mosse nelle sue prime ricerche.

6.1. Spazio intuitivo e spazio geometrico

Una delle preoccupazioni che, presente fin nei manoscritti pensati per il *Raumbuch*, attraversa l'intero sviluppo delle riflessioni husserliane inerenti allo spazio è quella della distinzione tra diverse forme di spazialità o, piuttosto, di diversi modi di datità dello spazio. Questa preoccupazione è chiaramente presente in un manoscritto databile tra il 1892 e il 1893, dove Husserl rileva la plurivocità del termine "spazio" e differenzia quattro significati principali:

Den Raum des Alltagslebens, den Raum, den wir vor und außer der Wissenschaft kennen und der aller „äußeren Anschauung" zugrundeliegt.

Den Raum der reinen Geometrie, auf den sich die „geometrische Anschauung" bezieht.

Den Raum der angewandten Geometrie, d.i. der Naturwissenschaft.

Den Raum der Metaphysik, den etwaigen transzendenten Raum.

Wir haben es hier offenbar mit einer genetischen Stufenfolge von Bildungen zu tun, die genau zu erforschen unsere Aufgabe sein wird. Wir beginnen naturgemäß mit dem Raum des Alltagslebens.¹⁸⁶

Husserl ritiene che a ogni tipo di spazio corrisponda una determinata scienza. Sulla base di quanto scrive in testi coevi, si può sostenere che egli consideri lo spazio della

¹⁸⁴ Sui rapporti e le differenze tra Stumpf su Husserl riguardo alla questione della spazialità, cfr.: (Costa 1996a), (Pradelle 2000), pp.126-153, (Summa 2009), pp.131-139.

¹⁸⁵ In essi Husserl torna a interrogarsi, in particolare, sull'idealità dello spazio e sul senso di limite e infinitezza spaziali giungendo a conclusioni molto simili a quelle delle riflessioni "giovanili". Si tornerà su alcuni di tali testi nel prossimo capitolo.

¹⁸⁶ (Husserl 1983a), p.270.

quotidianità come oggetto della ricerca “psicologica”, intesa nel senso delineato da Brentano e proseguito da Stumpf. Secondo Husserl, infatti, alla differenziazione proposta corrisponde anche una sequenza genetica, in quanto ogni rappresentazione di spazio sarebbe fondata sulla precedente. In analogia con quanto esposto nella *Filosofia dell'aritmetica* rispetto ai concetti numerici, lo spazio 2) e lo spazio 3) sarebbero derivanti da una sorta di elaborazione, per così dire, “mentale” dello spazio 1). Evocando, poi, lo spazio 4), Husserl solleva la questione se anche lo spazio 1) altro non sia, in fondo, che qualcosa di “psicologico/soggettivo” o se esso corrisponda allo spazio reale.

In un altro testo coevo, relativo ai “compiti” di una filosofia dello spazio, egli chiarisce meglio la questione, differenziando non tanto i tipi di spazio, quanto le domande relative al rapporto tra spazio intuitivo e spazio concettuale. Da una parte si avrebbe la ricerca psicologica, la quale contempla:

I.A) questioni “descrittive”, le quali si occupano della descrizione α) delle strutture, o “momenti”, della rappresentazione spaziale, quali “corpi, superfici, linee, punti, distanze, direzioni”, che fungono quali “substrati” dei concetti di spazio e che, in quanto momenti sono qualcosa di *astratto*¹⁸⁷. A partire da tali momenti effettivi dello spazio intuitivo è possibile considerare quelle che potremmo chiamare β) le “idee” che si associano, appunto, ai nomi “corpo”, “superficie”, etc. In sostanza, questi nomi evocano determinate figure, le quali rimangono, però, nella coscienza “comune”, vale a dirsi in quella non propriamente scientifica, qualcosa di tendenzialmente vago, sebbene già frutto di una determinata “idealizzazione”¹⁸⁸. Tracce di queste idee “inesatte” rimangono anche all'interno della coscienza più propriamente scientifica. Qui essi, tuttavia, fungono quale mera esemplificazione di concetti ben definiti, vale a dirsi elaborati secondo direttive “esatte”, e ai quali non può, come si vedrà, propriamente corrispondere alcuna effettiva intuizione. Il contenuto dei concetti scientifici è, infatti, una norma, la quale prescrive ordine e forma di quanto attraverso il pensiero si tenta di determinare. A tale proposito, anticipando quanto esporrà nelle *Ricerche logiche* e confermando quanto sopra abbiamo mostrato essere il contenuto più proprio dell'intuizione categoriale, Husserl scrive:

187 Si tratta di substrati che, proprio in quanto “momenti” di un intero percettivo, seguendo Stumpf e anticipando le idee esposte nella *Terza ricerca*, devono essere considerati “elementi astratti” [*Abstrakta*].

188 È qui possibile rintracciare una sorta di anticipazione di ciò che successivamente Husserl considererà la base dell'elaborazione dei concetti e delle essenze in senso proprio e a cui si è già avuto modo di accennare, vale a dirsi la “tipizzazione” dei contenuti esperienziali.

La norma è qui come altrove solo un parametro, che non serve nella concreta attività scientifica, nella ricerca, bensì in quanto prova, per misurare e vedere se è corretto.¹⁸⁹

È questo un compito strettamente “logico” della ricerca sulla spazialità, in quanto ad esso corrisponde il chiarimento rigoroso del contenuto di ciò cui un concetto può, anzi, *deve*, corrispondere. Husserl ribadisce qui sostanzialmente l’idea secondo la quale gli stessi matematici non sono sempre pienamente consapevoli dello statuto logico delle proprie idee e hanno spesso “intuizioni” che si basano su una forma di quasi “istintiva” di coglimento di relazioni tra gli “oggetti” delle loro riflessioni. Per questo motivo, Husserl imputa a Riemann e Helmholtz una inadeguatezza logica nelle rispettive teorie sullo spazio. Entrambi gli autori avrebbero, cioè, mancato di chiarire i limiti di applicazione dei concetti utilizzati e il “significato” proprio dei termini in gioco. Al fine di ottemperare tale compito, si rende per Husserl necessaria anche una

I.B) indagine genetica, la quale deve, in particolare, indagare come le definizioni e, dunque, i concetti scientifici di spazio nascano a partire da concetti “popolari” dello stesso. Si tratta, è evidente, di un processo di idealizzazione, per il quale risulta decisivo comprendere quali esperienze vi si possano porre alla base.

A queste ricerche “descrittivo-genetiche” segue II) la ricerca più strettamente logica, la quale si occupa dell’elaborazione puramente concettuale di teorie relative alle possibili formazioni “geometriche” e che va a coincidere, in ultima istanza, con la teoria della varietà.

Infine si avrebbero III) le questioni metafisiche, le quali, presupponendo i primi due ordini di problemi, si interrogano, ad esempio, sullo statuto ontologico dello spazio, sulla relazione tra lo spazio della rappresentazione e lo spazio reale/trascendente ecc.¹⁹⁰ Si tratterebbe, in sostanza, di studiare il rapporto tra realtà e coscienza sia “scientifica” che “comune”. Come è facile intuire, con l’elaborazione della fenomenologia, la questione metafisica e quella della geometria applicata alla fisica andranno pressoché svanendo. O, per meglio dire, esse saranno progressivamente riformulate in termini “trascendentali”, divenendo priva di senso una domanda rispetto a uno spazio trascendente altro da quello dell’intuizione. Non sorprende quindi che le analisi husserliane si concentrino in linea prioritaria sulla distinzione e sul rapporto tra

189 (Husserl 1983a), p.405.

190 Cfr. (Husserl 1983), p. 404. Cfr. anche *ibid.*, pp. 262-266; 301-303; trad. it. in (Husserl 1996), pp. 55-62; 105-109.

spazio intuitivo e spazio geometrico. A questa distinzione e a questo rapporto sono dedicate anche le riflessioni che seguono.

È però opportuno sottolineare in via prioritaria che passi richiamati non rimandano propriamente a una differenziazione di spazi realmente distinti. Lo spazio è uno solo, sebbene ne si possano dare rappresentazioni, anche simboliche e concettuali, diverse. È per questo che Husserl, a ben vedere, rifiuta di considerare le varietà euclidea uno spazio in senso proprio. Spazio è in prima istanza ciò che ha a che fare con l'intuizione sensibile. Qualunque teoria che possa essere riferita a qualcosa come uno spazio altro non è, in ultima analisi, che un tentativo di cogliere ed elaborare aspetti e momenti dello spazio intuitivo. La prova della legittimità, dunque della capacità di avere un "senso" dovrà, conseguentemente, sempre essere affidata all'intuizione. Questo non significa, tuttavia, che l'intuizione sensibile deve poter dar riempimento a tutte le intenzioni signitivo-concettuali della geometria (e della fisica).

La geometria elabora "idee" di spazio che sono per essenza intraducibili in un'intuizione. Anche questa idea ricalca quella relativa alle quantità che Husserl ha proposto nella *Filosofia dell'aritmetica*, in base alla quale sono concettualmente elaborabili grandezze che non potranno mai essere effettivamente intuite, bensì sempre e solo pensate, intese a livello unicamente signitivo. Soprattutto con la nascita delle geometrie non-euclidee viene abbandonata l'idea che la geometria abbia il compito di "descrivere" lo spazio intuitivo. L'emancipazione della scienza geometrica dall'intuizione sensibile è un dato acquisito a fine Ottocento. Come noto, Husserl si forma e muove i suoi primi passi filosofici nel pieno nel dibattito che coinvolge i fondamenti della matematica. In questa "crisi dei fondamenti" non è coinvolta solo l'aritmetica, bensì anche proprio la geometria: venendo meno la verificabilità empirico-intuitiva, che terreno di prova rimane per le teorie geometriche? Essa è costituita dalla possibilità di intuizioni *unicamente* categoriali tra loro, dunque dalla possibilità di accordo formale tra concetti e *non* tra i loro possibili, eventuali correlati oggettuali. Tuttavia rimane decisivo anche in questo caso il "senso" che a ogni concetto spetta, altrimenti si avrebbero concetti vuoti, il che significherebbe, in fondo, che non si avrebbero neppure concetti in senso proprio. Questi sono tali solo in quanto norme di produzione di oggettualità, leggi relative ad articolazioni di idee, comprese le idee-limite, vale a dirsi gli elementi basilari della geometria, come il punto, la linea, etc. La stessa possibilità di accordo tra concetti, pur non richiedendo un accordo

“sensibilmente intuibile”, esige che il “senso” dei concetti sia geneticamente rintracciato e conseguentemente fissato.

Nella prima parte della *Filosofia dell'aritmetica* Husserl tenta di rintracciare la genesi delle idee matematiche a partire da dati psichici elementari. In tal modo, egli si espone all'accusa di psicologismo. Al di là del fatto che, come ha opportunamente notato Spinicci, “lo psicologismo husserliano è – per così dire – prima della sua filosofia e si pone soltanto come il linguaggio entro cui maturano tendenze e problemi che vanno in realtà al di là di esso”¹⁹¹, si può notare che il problema maggiore che la *Filosofia dell'aritmetica* lascia aperto riguarda la possibilità di edificare un sistema aritmetico secondo un metodo che garantisca la sensatezza di ogni formula e, possiamo dire, la sua verificabilità. Di tali questioni si sarebbe dovuta occupare la seconda parte del testo, che Husserl, però, non giunge mai a completare e pubblicare. Guardando nei manoscritti relativi che ci sono rimasti, si trova una “semiotica”¹⁹², la quale avrebbe dovuto dar conto della conoscenza tramite segni e in assenza di intuizioni. Successivamente, però, Husserl sostanzialmente abbandona il progetto, o, meglio, lo riformula, in quanto prima ancora di poter stabilire una “logica dei segni” si rende necessario fondare la legittimità delle categorie a cui quei segni corrispondono¹⁹³. Il problema, in altre parole, è che, se non si rende conto dei “concetti” che stanno al fondamento della formalizzazione simbolica e se non si riesce a mostrare la possibilità di intuizioni che vanno oltre la mera sensibilità, tutto rischia di rimanere sempre e comunque un mero sistema di simboli “vuoti”. Come si è visto, al fine di garantire la sensatezza delle categorie fondamentali e, dunque, dello specifico significato e dei limiti di ognuna, nonché della loro possibilità di ri-traduzione intuitiva, Husserl ha elaborato la dottrina dell'intuizione categoriale.

Non si deve escludere che a una tale ricerca Husserl sia stato indotto anche proprio dagli studi sullo spazio e la geometria. Qui sembra essere ancora più evidente di quanto non lo sia nell'aritmetica che si possono produrre sistemi almeno apparentemente logici la cui “sensatezza” risulta tutt'altro che scontata. In fondo, la

191 (Spinicci 1987), p.537.

192 Cfr. (Husserl 1970).

193 In questo senso, come ha messo bene in luce Miller (cfr. (Miller 1982), pp.19-23), il problema dello “psicologismo” della *Filosofia dell'aritmetica* riguarda soprattutto la comprensione della logica e della stessa semiotica come mera “tecnica calcolistica”, rischiando così di oscurarne o trasfigurarne il senso “oggettivo”, fondato nelle categorie e nelle forme attraverso le quali il “calcolo logico” si sviluppa. Su questo, cfr. anche (Sinigaglia 2000), pp.74-84.

distanza della geometria dall'intuizione "quotidiana" dello spazio risulta più problematica delle costruzioni puramente aritmetiche.

In particolare, il problema che Husserl si trova inizialmente a dover affrontare è che la teoria della conoscenza che va elaborando e che, in parte, gli deriva dalla tradizione empirista e brentaniana, non può accettare una conoscenza ridotta a puro "gioco" speculativo. Allo stesso tempo, Husserl insiste però sempre sulla non-importanza dell'intuizione (*Anschaulichkeit*) per la geometria¹⁹⁴. Egli, inoltre, accoglie più che positivamente l'idea di una scienza deduttivo-formale che funzioni senza nessun rapporto necessario con una traduzione sensibile, e ribadisce la sua fiducia nei confronti dell'edificazione di una "pura dottrina delle varietà" iniziata con Riemann.

La stessa eredità empiristica insegna infatti che lo spazio geometrico e quello della nostra normale percezione non coincidono se non in parte. "Empiricamente" ogni concetto è ricavabile dall'esperienza, quantomeno se vuole dire qualcosa riguardo a ciò che nell'esperienza si può dare e non ridursi a mero *flatus vocis*. A questo punto, resterebbe il problema di rendere conto di come siano formulabili pensieri geometrici legittimi che, sebbene abbiano esperienze sensibili alla loro origine, divengono poi *per essenza* intraducibili in un'intuizione e, contemporaneamente, vogliono mantenere un rinvio a una qualche forma di oggettualità. Tra i concetti derivabili dall'intuizione e i concetti delle scienze matematiche sembra situarsi, infatti, un abisso incolmabile.

Husserl non accoglie però la dottrina empirista, e anzi la critica esplicitamente nella *Seconda ricerca*. Secondo tale teoria, si dovrebbe ritenere che i concetti della geometria nascono da una sorta di isolamento di alcuni momenti dei dati percettivi. Pur essendo convinto del "valore oggettivo" delle proposizioni matematiche, Husserl fatica circa un decennio, e per alcuni aspetti anche oltre, per trovare una soluzione che metta d'accordo un certo spirito empiristico e l'idealismo logico. Il primo tentativo, quello, cioè, di ricondurre l'origine dei concetti all'astrazione di operazioni mentali, accomuna i tentativi relativi alla filosofia dell'aritmetica e quelli relativi alla filosofia della geometria compiuti tra la seconda metà degli anni '80 e la prima metà degli anni '90 dell'Ottocento. Esso si rivela presto aporetico, in quanto rischia di ridurre le oggettualità, nonché le leggi, aritmetiche e geometriche a operazioni e prodotti mentali. È, invece, necessario un metodo che non solo sappia riconoscere un'eventuale base empirica su cui fondare i concetti elementari, ma anche la possibilità di intuire qualcosa che non sia né mero prodotto della psiche, né dipendente dal materiale sensibile

194 Cfr.(Husserl 1983b), pp.411sg.

contingente. L'intuizione categoriale, se intesa come si è visto nel primo capitolo, vale a dirsi come intuizione di regole formali o regole di formazione (scomposizione e composizione) di contenuti complessi, è esattamente ciò che può soddisfare tale esigenza¹⁹⁵.

In questo contesto, è anche interessante notare quanto Husserl afferma al termine di uno dei passi sopra citati, vale a dire che lo spazio dell'intuizione extra-scientifica è sempre connesso alle qualità sensibili e che un'intuizione rivolta esclusivamente ad esso è un'"astrazione nel senso stretto della parola", ossia nel senso che Husserl esporrà (e criticherà) nella *Seconda ricerca logica*¹⁹⁶. Da una parte, è importante rilevare come questo spazio "astratto" non sia per Husserl lo spazio della geometria. Questo significa che, già in questi primi tentativi, egli è convinto che lo spazio geometrico non è ricavabile per astrazione da quello sensibile; non a caso, egli già in questi anni utilizza a tale proposito il termine *Idealisierung*. Dall'altra parte, si potrebbe anche ritenere che, in questo modo, Husserl afferma un iato apparentemente incolmabile tra spazio sensibile e spazio intelligibile. Per poter colmare tale iato è necessario comprendere come le stesse idealità geometriche trovino un corrispettivo intuitivo senza venire per questo ridotte al mero dato empirico, e cioè a qualcosa di contingente. Ciò che è contingente, deve, piuttosto, essere indagato nelle sue condizioni di possibilità. Oltre a sottolineare il ruolo decisivo dell'intuizione categoriale, è a tal fine necessario anche comprendere più esattamente in che modo lo spazio possa essere vissuto e inteso "sensibilmente" e non venire considerato come una mera "idea astratta". In altre parole, ammessa la possibilità di un processo di idealizzazione, si deve riuscire a mostrare quali ne siano le basi effettive, vale a dirsi *reell*: da quanto abbiamo visto sopra, infatti, è solo il rapporto con una componente reale del flusso di coscienza che può stabilire se un'intenzione è valida o no. Come si è visto, tra le componenti reali della coscienza non rientrano solo i dati sensibili, bensì anche le *forme apprensionali*.

Sviluppando, non senza variazioni significative, il progetto della *Filosofia dell'aritmetica*, gli scritti redatti in vista di un *Raumbuch* ne condividono il carattere tendenzialmente psicologista. In quest'opera, come si accennava, il problema è

195 Quest'interpretazione si accorda anche con la critica alle dottrine empiriste dell'astrazione e con la riformulazione di quest'ultima in termini intenzionalisti, vale a dirsi non come sezionamento tramite attenzione di "pezzi" di quanto percepito, bensì attraverso un'organizzazione e una messa in luce delle forme di relazioni tra i componenti dell'intero di volta in volta intenzionato.

196 Cfr. (Husserl 1984a), pp.127-226; tr. it. (Husserl 2005c), pp.375-493.

notoriamente quello di comprendere come le formule matematiche, per poter essere effettivamente sensate, debbano stare in una sorta di linea di continuità logica rispetto a processi psicologici¹⁹⁷. L'impostazione "psicologista" dei primi testi sullo spazio è in linea con il dibattito della nascente psicologia scientifica di metà e fine Ottocento, centrato sulla domanda relativa all'origine della "rappresentazione spaziale" in relazione alle nuove scoperte nel campo della fisiologia. È chiaro, inoltre, che in esse è vivo, come per altro si evince dal sottotitolo della *Filosofia dell'aritmetica*, l'interesse "logico" relativamente al distacco delle teorie geometrico-matematiche dall'intuizione sensibile.

Carl Stumpf, col quale, come noto, Husserl ottiene l'abilitazione a Halle nel 1886 e a cui vengono dedicate le *Ricerche logiche*, ha in particolare offerto nel suo libro *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* una dettagliata ricostruzione teorica del dibattito in campo psicologico relativo alla prima questione, vale a dirsi alla questione dell'origine della rappresentazione spaziale¹⁹⁸. Dopo una disamina critica della concezione dello spazio come forma soggettiva dell'intuizione contenuta nell'*Estetica trascendentale* kantiana, Stumpf espone in particolare le teorie di Herbart, Bain, Weber, Lotze e J.S. Mill. Ne risultano due posizioni fondamentalmente contrapposte, l'innatismo e l'empirismo, ognuna delle quali conosce ulteriori differenziazioni interne. In breve, dalle analisi di Stumpf emerge che gli empiristi sarebbero coloro che ritengono che la rappresentazione dello spazio e la capacità di localizzare cose dipende dall'apprendimento e dall'abitudine, cioè da leggi associative empiriche, mentre per gli innatisti la capacità di localizzazione sarebbe insita nella costituzione umana, in particolare, secondo Hering, uno dei massimi esponenti di tale posizione, essa sarebbe diretta conseguenza della fisiologia che caratterizza l'essere umano. Per quest'ultimo, in sostanza, vi sarebbe una corrispondenza biunivoca tra stimoli sensoriali e punti della retina. Le sensazioni, oltre a quelle relative a luce e colori, contengono anche informazioni sulle tre dimensioni spaziali, esse, cioè, dicono qualcosa riguardo ad altezza, larghezza e profondità di ogni stimolo. Il rapporto, per

197 Negli scritti degli anni Novanta dell'800 Husserl usa il termine "logico" in un'accezione che tende a sottolineare la necessità di una comprensione anche "semantica" degli enunciati di una teoria. Questo emerge in particolare dalle critiche rivolte a Helmholtz e Riemann, dalle quali si può intuire che, contestando loro una debolezza "logica", egli intende dire che essi non hanno chiarito in modo perspicuo il "senso" degli elementi delle loro rispettive teorie e riflessioni e che, conseguentemente, ne compromettono l'intelligibilità.

198 La controversia relativa alla rappresentazione spaziale viene fatta risalire a Helmholtz e Hering, "capostipiti" delle due posizioni opposte dell'empirismo e dell'innatismo. Per una ricostruzione del dibattito, cfr. (Turner 1993, 1994), (Heidelberger 1993), (Fisette 2006). Sull'importanza di Stumpf per la riflessione husserliana sullo spazio hanno insistito pressoché tutti gli interpreti che si siano occupati della concezione dello spazio in Husserl: cfr., tra gli altri, (Claesges 1972), pp.2-5; (Costa 1999), pp. 117-130; (Pradelle 2000), pp.126-153, (Summa 2009), pp.131-139.

così dire, “innato” nella retina tra i punti della stessa fa sì che il mondo venga visto con determinate caratteristiche spaziali; queste ultime, in sostanza, sono rispecchiate nella composizione di quanto sulla retina, per così dire, si deposita.

Stumpf ritiene che entrambe le posizioni, sia quella innatista che quella empirista, siano accomunate da un atteggiamento fondamentalmente costruttivista, in quanto tutte ritengono che il rapporto tra le sensazioni e lo spazio dipenda da una connessione associativa. Sebbene egli stesso possa considerarsi, e di fatto si consideri, un innatista, Stumpf ritiene che lo spazio non venga costruito inferenzialmente o, per meglio dire, per via associativa, come invece porterebbe a sostenere l’innatismo fisiologico: se a ogni punto corrisponde un’informazione, l’immagine complessiva verrebbe, infatti, “composta” da immagini separate. Al contrario, Stumpf insiste sulla primarietà dell’immagine complessiva, e lo fa sulla base di un’analisi mereologica della percezione sulla cui strada proseguirà Husserl, iniziando ad applicare tale modalità d’analisi già nella *Filosofia dell’aritmetica* e lavorandoci fino a raggiungere un’esposizione più matura e, per alcuni aspetti, definitiva nella *Terza ricerca logica*. Come noto, quest’ultima fungerà come sfondo sia della revisione dell’idea di apriori da un punto di vista fenomenologico, revisione che proprio nelle analisi sulla spazialità di Stumpf trova il proprio battistrada, sia di pressoché tutte le analisi fenomenologiche husserliane relative a ogni campo dell’esperienza¹⁹⁹.

Similmente a come farà Husserl, Stumpf rileva, infatti, che “contenuti indipendenti sono dati laddove gli elementi di una rappresentazione, per loro propria natura, possono essere rappresentati anche separatamente; i contenuti parziali laddove questo non è il caso [...] Non si può rappresentare una qualità di colore senza una intensità, un movimento senza una qualche velocità; e cioè questo contraddirebbe la loro natura. In questo caso la connessione è necessaria per natura, nella prima classe no”²⁰⁰. Ciò che viene detto rispetto al rapporto tra qualità cromatiche e intensità e tra movimento e velocità, vale, secondo Stumpf, anche per lo spazio e le qualità:

Non si può rappresentare lo spazio senza qualità, ad esempio, con il senso della vista, non senza colore, con il tatto, non senza sentimenti di contatto, separato però da tutti i sensi non lo si può proprio rappresentare. A chi cerca di eseguire

¹⁹⁹ Chi probabilmente più di tutti ha tentato di mettere a frutto in modo sistematico le riflessioni mereologiche di Husserl è stato Robert Sokolowski: cfr. (Sokolowski 1968, 1974b, 1974c, 1978). Per una presentazione storico-teoretica della mereologia in un’ottica fenomenologico-analitica, cfr. (Smith 1982).

²⁰⁰ (Stumpf 1873), p.109.

realmente l'esperimento kantiano, astraendo col pensiero tutte le qualità e in particolare il colore, anche il nero e il grigio, non resta lo spazio, bensì il nulla.²⁰¹

Non è questo il luogo per misurare la correttezza della lettura stumpfiana di Kant. Ci si deve limitare a rilevare come l'idea che uno spazio privo di qualità sia per Stumpf insensato, cioè *irrepresentabile*. Lo spazio, secondo Stumpf, non è "forma" della rappresentazione, bensì, per così dire, parte della rappresentazione. Perché ciò sia sostenibile, è però necessario che lo spazio venga a sua volta *dato* tramite la sensibilità. Non, però, come si potrebbe ritenere a partire da una certa interpretazione di Kant, perché la soggettività umana "per essenza" mette in forma i contenuti di sensazione secondo le proprie forme estetiche, bensì perché la sensibilità stessa viene "affetta" spazialmente. In altre parole, lo spazio è dato al soggetto e non "imposto" da questo alle sensazioni, il che significa che allo spazio rappresentato corrispondono sensazioni di spazialità:

C'è uno spazio visivo, e cioè un particolare contenuto sensibile, che come la qualità di colore viene sentito in conseguenza del processo del nervo ottico e che porta in sé tutte le caratteristiche che noi ascriviamo allo spazio [...]

Il nucleo delle nostre posizioni è espresso nelle proposizioni che dicono che lo spazio è sentito allo stesso modo in cui lo sono le qualità sensibili, ma che più d'esse necessita formazione [*Ausbildung*]; una formazione che tuttavia procede completamente secondo le vie abituali, quelle della dell'associazione e dell'elaborazione attraverso la fantasia e la riflessione. Tutti i nostri sforzi si sono concentrati sul dimostrare di questo stato di cose, facile a pensarsi, come reale.²⁰²

L'idea di Stumpf risulta, dunque, abbastanza chiara. Sebbene essa non sembri troppo dissimile rispetto a quella di Hering, a uno sguardo più attento e che consideri l'impianto mereologico con cui Stumpf tratta la questione, si comprende che le differenze sono fondamentali. In fondo, Hering rimane chiuso nell'atomismo sensualista, il quale rende necessario che le sensazioni, sebbene ognuna trasmetta per sé informazioni spaziali, abbiano poi bisogno di essere riunite in un'immagine complessiva. La spazialità della rappresentazione risulterebbe, così, qualcosa di "costruito" dal soggetto. Stumpf, invece, rivendica a livello psicologico una primarietà

201 (Stumpf 1873), pp.19-20.

202 (Stumpf 1873), pp.272; 307.

della spazialità complessiva della rappresentazione, che può sì essere analizzata nelle sue parti, ma che non può essere considerata una mera somma delle stesse²⁰³.

È evidente come i termini e le idee avanzate da Stumpf siano un'anticipazione delle riflessioni mereologiche che Husserl andrà a mettere a punto, come ricordato, nel decennio precedente la pubblicazione delle *Ricerche logiche*. A proposito dello spazio e della rappresentazione spaziale, tuttavia, la posizione di Husserl si discosta anche in parte da quella di Stumpf. Da una parte, con l'elaborazione della fenomenologia e col progressivo distacco dalla psicologia descrittiva, Husserl non potrà accettare una forma di innatismo psicologico quale quello che viene propugnato da Stumpf, secondo il quale la legalità dei contenuti ha valore unicamente psicologico e lascia, così, in sospeso l'oggettività delle leggi di connessione tra i contenuti della rappresentazione. La necessità rilevata, infatti, sarebbe in tal caso unicamente psicologica, dunque soggettiva²⁰⁴. Husserl, invece, è alla ricerca di una legalità che possa rivendicare valore oggettivo, per non dire "assoluto". Più precisamente egli è alla ricerca di una legalità *assolutamente fondata nei contenuti stessi in quanto tali* e non solo in quanto contenuti di rappresentazione, quasi che, al di fuori della rappresentazione essi possano avere un'altra "forma". Non a caso, negli appunti per il proprio *Raumbuch* Husserl si pone, come ricordato, anche il problema "metafisico" relativamente allo spazio, sebbene in quel contesto non giunga a sviluppare la questione in modo adeguato. Il problema "metafisico" dello spazio chiede, in fondo, se allo spazio rappresentato corrisponda "realmente" quello esterno. Come anche abbiamo già notato, tale domanda si "risolverà" nell'indagine trascendentale - e, prima ancora della "svolta", troverà un sostanziale contributo nell'elaborazione dell'intuizione categoriale. In questa prospettiva, la riflessione di Husserl, può essere considerata una radicalizzazione di quanto sostenuto da Stumpf. Questa radicalizzazione è anche, e forse primariamente, relativa alla teoria brentiana dell'intenzionalità, all'interno della

203 È ovvio, comunque, che le due prospettive non sono del tutto inconciliabili, in quanto esse si concentrano su piani diversi della questione: Hering su quello fisiologico, Stumpf su quello psicologico. Interessante è anche l'accento di Stumpf alla necessità di una *Ausbildung* delle sensazioni relative alla spazialità. Dicendo che lo spazio giunge ad essere sentito [*empfunden*] attraverso una formazione [*Ausbildung*] associativa e mediante l'elaborazione [*Verarbeitung*] fantastica e riflessiva, egli può dar adito all'idea che non ci si sia poi realmente allontanati dal costruttivismo. Ciò che, tuttavia, Stumpf vuole sostenere è che per giungere alla rappresentazione dello spazio in quanto tale bisogna imparare a "vederlo" nel suo darsi insieme ai contenuti sensibili.

204 A dire il vero, la posizione di Stumpf non può essere ridotta a un tale soggettivismo, che, per altro, così compreso corrisponderebbe a quello che Stumpf stesso imputa a Kant.

quale, almeno in parte, la stessa riflessione di Stumpf si situa²⁰⁵. Un ulteriore motivo di distacco da Stumpf è dovuto alla posizione di quest'ultimo riguardo alla tridimensionalità. Un'ampia parte di *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* è, infatti, dedicata a questo particolare argomento del dibattito sulla rappresentazione spaziale, vale a dirsi alla diatriba riguardo alla originarietà della terza dimensione²⁰⁶. In sostanza, la questione è se la rappresentazione spaziale sia necessariamente tridimensionale oppure no. Stumpf propende per la prima ipotesi²⁰⁷, mentre Husserl ritiene sia possibile una percezione bidimensionale. A questo proposito, è necessario sottolineare che per Husserl la questione della bidimensionalità rappresenta un rilevante problema non solo in chiave di filosofia, o psicologia, della percezione, ma anche, – anzi, almeno da un punto di vista “cronologico”, primariamente –, nel quadro del dibattito relativo alle neonate geometrie non-euclidee. Come ricordato, Husserl svolge le proprie riflessioni logico-psicologiche sullo spazio a partire da tale dibattito. Non si deve, inoltre, dimenticare che Husserl approda alla filosofia dopo essersi addottorato in matematica e aver lavorato con uno dei più grandi matematici dell'800: Carl Weierstrass. Gli anni in cui si situa il “tirocinio” filosofico di Husserl sono quelli in cui l'analisi si sta ormai imponendo come foriera di orizzonti allo stesso tempo esaltanti e problematici. Questo, in particolare, grazie al “superamento” della geometria euclidea a opera di Gauss, Bolyai, Lobacevski e, soprattutto, in seguito all'idea riemanniana di una teoria della varietà che risulta sostanzialmente scissa dallo spazio “intuitivo”, vale a dirsi, possiamo dire, sensibilmente percepito. Tale “depurazione” della teoria della varietà dalle componenti sensibili-intuitive permette la costruzione di una teoria che racchiude in sé tutte le possibili “forme” di oggetti e di mondi. Husserl accoglie con gran favore, se non addirittura con entusiasmo, queste innovazioni, tanto che la *Filosofia dell'aritmetica* si chiude con il progetto di “un'aritmetica generale nel senso di una teoria generale delle operazioni”, la quale, grazie alla sinergia con una precisa semiotica, dovrebbe condurre a realizzare il sogno dell'*ars inveniendi*: un sistema di segni le cui regole di composizione, se rispettate,

205 Nelle lezioni introduttive al corso su *Cosa è spazio*, note sotto il titolo *L'idea della fenomenologia*, si possono trovare affermazioni che illustrano in modo icastico la prospettiva non-psicologica della fenomenologia: cfr. (Husserl 1950a); tr. it. (Husserl 1997b).

206 Cfr. (Stumpf 1873), pp.154-271.

207 Cfr. (Stumpf 1873), pp.176-182, 275ssg.

impediscono contraddizioni. Stabilito un campo d'applicazione di tali segni, quelle regole permettono anche di scoprire tutte le "formazioni" in esso possibili²⁰⁸.

Al di là dei problemi tecnici legati a tale progetto, che troveranno il loro apice nel celebre teorema di incompletezza di Gödel²⁰⁹, un ulteriore aspetto problematico è costituito dal rapporto che i sistemi logico-matematici della varietà intrattengono, o *non* intrattengono, con il mondo "sensibile". Tale rapporto comporta difficoltà in entrambe le direzioni, vale a dirsi dal sistema formale alla realtà sensibile e viceversa. In un caso, vi sarebbe da comprendere come sia "verificabile" se un determinato sistema è applicabile alla "nostra" realtà; nell'altro quello di "fondare" le idee proprie di ciascun campo in determinate esperienze sensibili. Si tratta, banalmente, del rapporto tra realtà e idealità, reso più cogente proprio dall'apparentemente drastico allontanarsi anche delle discipline che "per essenza" si penserebbero legate al nostro mondo, come appunto la geometria, da un'effettiva aderenza al mondo percepito e percepibile²¹⁰.

Questo punto risulta determinante già per coloro nel cui dibattito Husserl inizia a orientarsi "filosoficamente", vale a dirsi, come si è detto, Stumpf, Hamilton, Helmholtz, etc. Husserl, durante un ciclo di lezioni del semestre invernale 1889/1890 su *Ausgewählte Fragen aus der Philosophie der Mathematik*, così coglie ed espone il problema:

Così questi teoremi gaussiani e le ricerche che vi si connettono sembrano di fatto offrire la chiave per la comprensione della geometria. La nostra planimetria ci appare come un caso particolare di un insieme infinito di geometrie pensabili e, se ci limitiamo alle geometrie basate sulla congruenza, allora essa appare come uno

208 Su tali questioni, che si intersecano ovviamente con quelle relative al concetto di *mathesis universalis*, ripreso *Logica formale e trascendentale* così come nella *Crisi*, e sulla loro contestualizzazione storica nonché teoretica, cfr. (Lohmar 1989b), pp.169-172, dove viene anche notato come tale idea fosse fundamentalmente comune a diversi logici e matematici a fine Ottocento e inizio Novecento. Si veda, inoltre, quanto scrive Argentieri al termine del proprio saggio: cfr. (Argentieri 2008), pp.284-294.

209 Sui teoremi di Gödel e la fenomenologia husserliana, in particolare riguardo alla pretesa di quest'ultima di costruire una scienza apriorica sistematica, cfr. (Lohmar 1989a), pp.173-197.

210 Questo "distacco" è, per altro, in perfetta continuità e coerenza con la "geometrizzazione" del mondo iniziata da Galilei. In questo senso, è assurdo ritenere che Husserl sia, come molti ritengono, "critico" nei confronti di Galilei, che ne condanni la "scientifizzazione" del mondo. Al contrario, l'accusa di Husserl è, in fondo, quella di non essere stato abbastanza rigoroso e di non aver operato in modo metodicamente consapevole nelle proprie idealizzazioni. Sulla ricezione husserliana del lavoro di Galilei, si veda (Gandt 2004), dal quale risulta un decisivo influsso di Koyré nel modo in cui Husserl ha inquadrato la figura di Galilei.

L'opinione secondo la quale Husserl, specialmente nella sua "critica" a Galileo si riveli avverso al processo di idealizzazione è semplicemente insostenibile sulla base dell'immenso lavoro dedicato a Husserl proprio all'edificazione di un metodo non solo eidetico, ma anche idealizzante, che potesse offrire una solida base alle scienze *in quanto* aventi a che fare con "oggetti ideali".

Il problema, detto in breve, è che se non ci si perita di operare idealizzazioni secondo un metodo rigoroso si finisce poi quasi inevitabilmente per operare inferenze e per costruire teorie che non hanno, a ben vedere, nessun senso, ma che, magari, si ritengono valide per il mondo "reale". Ma il senso, come si è visto, sebbene possa scindersi dall'intuizione e anche, per certi aspetti, dall'intuibilità *tout-court*, pur deve essere sempre quantomeno non in contrasto con quest'ultima.

dei tre casi speciali possibili. Allo stesso tempo abbiamo scoperto la base immanente per cui tutti i tentativi di dimostrazione dell'XI assioma dovevano fallire. E, di conseguenza, perché sia riuscita la costruzione di una geometria coerente senza l'XI assioma, con l'aiuto di un altro, e cioè che la somma degli angoli sia più piccola di due angoli retti, così come hanno fatto Lobatschefsky e Bolyai. La geometria di questi matematici è identica con quella puramente analitica, che risale alla teoria dei piani con una curvatura negativa costante. E questo dà una bella prova per la coerenza delle loro ricerche, secondo il lato planimetrico delle stesse. Se ora si riesce a compiere la generalizzazione precedentemente menzionata del concetto della molteplicità bidimensionale a una molteplicità a n -dimensioni e quindi a trasporre i rispettivi teoremi a queste molteplicità, allora saremo nella posizione di assegnare anche alla geometria dello spazio, così come essa è stata costruita da Euclide, la sua posizione all'interno dei sistemi geometrici pensabili logicamente in generale. Sulle conseguenze gnoseologiche e metafisiche che da ciò risultano, o sembrano risultare, non vogliamo per il momento ancora riflettere.

In questo passo, Husserl individua dunque il risultato cui hanno portato i recenti lavori nel campo della geometria nella possibilità di sviluppare teorie relative a varietà a n -dimensioni entro le quali poter individuare il posto precipuo da assegnare alla geometria euclidea. Come emerge in particolare dal suo carteggio con Natorp, egli è tuttavia ben consapevole di un problema che a questo punto si pone. La dottrina della varietà non è una semplice estensione o variazione della geometria che si è andata elaborando dai tempi di Euclide. Essa segna, piuttosto, una vera e propria svolta, in quanto si congeda totalmente dal supporto intuitivo e non è più assolutamente chiamata a dar ragione di quanto l'intuizione sembra offrire. Dal canto suo, l'intuizione non può più dire nulla rispetto alla validità o meno delle teorie matematico-geometriche. Si consuma, in sostanza, una scissione tra teoria e intuizione, o tra concetto e sensibilità, che, almeno per quanto concerne la geometria, risultano in gran parte inaudite. Questo distacco tra intuizione e concetto, ha, in realtà, diversi aspetti. Uno riguarda specificamente la geometria, in quanto si pone il problema del legame tra ciò che la teoria della varietà può giungere a formulare e lo spazio "dato" nella percezione; l'altro è connesso all'aritmetica e, in particolare, alla questioni dei cosiddetti "numeri immaginari".

Si è già visto come per Husserl la conoscenza consista essenzialmente in una sintesi di riempimento. Il problema che i numeri immaginari a tal proposito rappresentano consiste nella almeno apparente impossibilità di far corrispondere loro un riempimento

intuitivo, anche di tipo “intellettuale” come nel caso dell’intuizione categoriale. Non a caso, Husserl dedica non poche energie anche a tale argomento, tenendo a proposito anche una relazione alla Società Matematica di Göttingen nel 1901²¹¹. Riprenderemo brevemente alcuni aspetti di tali questioni nell’ultimo capitolo. Concentriamoci ora sul punto segnalato prima, vale a dirsi sul distacco tra teoria della varietà e spazio intuitivo. In una lettera a Natorp del Marzo 1897, già precedentemente citata, Husserl afferma che “attraverso una determinazione formale non giungiamo mai dalla varietà allo spazio (bensì solo alla varietà euclidea)”²¹². Con tali parole, Husserl si pone fondamentalmente linea di continuità rispetto a Riemann, almeno per quanto concerne le idee che quest’ultimo esprime relativamente al rapporto tra dottrina della varietà e geometria. Riemann, infatti, nel suo celebre *Habilitationsvortrag* del 1854, afferma:

Mi sono quindi proposto in primo luogo il compito di costruire il concetto di grandezza pluriestesa a partire da concetti generali di grandezza. Ne risulterà che una grandezza pluriestesa ammette diverse relazioni metriche e che lo spazio costituisce soltanto un caso particolare di grandezza triestesa. Ne consegue necessariamente che i teoremi della geometria non possono derivare da concetti generali di grandezza; al contrario, le proprietà che distinguono lo spazio da altre grandezze triestese possono derivare soltanto dall’esperienza.²¹³

Come noto, la questione su cui si concentra Riemann è quella della necessità o meno delle proposizioni matematiche. Tale questione si intreccia poi con il problema della possibilità di dedurre i concetti che stanno alla base della geometria dello spazio “fisico”. Da quanto Riemann enuncia, risulterebbe che di tale spazio non si può avere nessuna dimostrazione a priori e che esso può essere studiato solo empiricamente. Husserl condivide nella sostanza questa posizione, la quale comunque non esclude una trattazione matematico-scientifica dello spazio, bensì comporta che “l’unica cosa che è dato indagare riguardo allo spazio [è] la legalità della costituzione formale, e questa è identicamente la stessa nel concetto puro della varietà euclidea tridimensionale”²¹⁴.

La teoria riemanniana permette un ampliamento della ricerca sulle dimensioni e sulle possibili conformazioni di tali dimensioni, sui loro rapporti e sui loro limiti a livello

211 Cfr. (Husserl 1970) , pp.430-451.

212 (Husserl 1994c), p.54; tr. it. in (Natorp 2008), p.53.

213 (Riemann 1953), p.274; tr. it. in (Riemann 1994), p.5.

214 (Husserl 1994c), p.54; tr. it. in (Natorp 2008), p.54.

puramente algebrico. Distaccandosi dal modo ordinario di concepire la geometria, dal suo versante “intuitivo”, essa permetterebbe anche di pensare a “spazi” diversi dal nostro. A questo proposito, Argentieri, analizzando il carteggio tra Husserl e Natorp e considerando le diverse ricerche dei due sui fondamenti della geometria e della matematica, ritiene che per Husserl, che ben conosce gli orizzonti che la teoria della molteplicità andava offrendo nella seconda metà dell'Ottocento, non ci sarebbe “nulla di logicamente contraddittorio nell'ipotesi che la struttura geometrica dello spazio fisico si manifesti in intuizioni idealizzate in spazi geometrici con caratteristiche diverse da quelle euclidee”. Husserl, infatti, in uno dei testi per il *Raumbuch*, scrive:

Che lo spazio non sia euclideo è soltanto qualcosa di enormemente improbabile; anche se noi dobbiamo lasciare aperta questa possibilità. [...] Infinita è solo la probabilità che lo spazio, nei limiti posti dalla nostra capacità di osservazione, si trovi in accordo con il continuo euclideo.²¹⁵

La situazione che emerge dalle prime riflessioni husserliane sullo spazio può, dunque, ritenersi sostanzialmente la seguente: da una parte si ha una dottrina della varietà n -dimensionale che è per essenza slegata dal piano fenomenico-intuitivo; dall'altra si ha lo spazio dell'intuizione, che non è un qualcosa di informe e che anzi - Husserl ne è convinto già ben prima di dichiarare “trascendentale” la propria impresa - ha una sua propria legalità interna, insita cioè nel “dato” dell'intuizione. Ci si ritroverebbe, pertanto, da una parte con una teoria della varietà capace di produrre costruzioni “valide” relative a molteplicità che non riguardano, però, nessuna esperienza sensibile e, dall'altra parte, con uno spazio percepito la cui forma sarebbe “altra” rispetto a quelle della teoria o, comunque, sarebbe solo “ipoteticamente” in accordo con quest'ultima.

Vale la pena considerare brevemente quest'ultimo aspetto, vale a dirsi il valore “ipotetico” delle teorie della varietà rispetto al mondo “reale” o meglio percepito. Innanzitutto è bene notare che Husserl non crede affatto che il distacco della scienza geometrica dal mondo intuitivo sorga in seguito alla nascita di geometrie non-euclidee. Sostenere questo sarebbe errato per almeno due motivi intimamente connessi: perché si riterrebbero i concetti della geometria euclidea come sensibilmente intuibili e perché, conseguentemente, si presupporrebbe che lo spazio dell'intuizione abbia forma euclidea. Come abbiamo visto, Husserl ritiene invece che allo spazio della percezione, allo spazio percepito non si possa mai arrivare tramite una teoria esatta, neppure

215 (Husserl 1983a), p.269; tr. it. in (Husserl 1996), p.65.

attraverso quella euclidea, e il motivo è molto semplice, per non dire banale: già *la geometria euclidea si basa su e funziona con concetti, quali quello di punto, linea e superficie, che per definizione non possiamo propriamente percepire, bensì solo pensare*. Per questo motivo sarebbe assurdo credere che lo spazio intuitivo sia “fatto” da quegli elementi che la teoria euclidea contiene. Questa già nasce, come Husserl tornerà a ripetere anche nella *Terza appendice alla Crisi*, attraverso un’idealizzazione di estensioni, figure e rapporti *effettivamente* percepiti e poi rielaborati a livello intellettuale attraverso un costante “passaggio al limite”. Questo procedimento matematico considera solo una parte dell’intero percettivo, giunge a isolarlo e, infine, lo compone con altri concetti, dando così luogo a concetti complessi. Nel momento in cui tutti gli elementi di una teoria derivano da idealizzazione, giungiamo a una “pura” teoria di elementi formali i quali, conseguentemente, hanno valore solo formale.

Si consideri che Husserl, a differenza di quanto fa Cantor con il proprio concetto di “insieme” (*Menge*), insiste sul fatto che una varietà non debba essere concepita come “un semplice aggregato [*Inbegriff*] di elementi irrelati tra loro. Proprio le relazioni sono l’essenziale, ciò che la differenzia da un mero aggregato”²¹⁶. Per Husserl, dunque, le relazioni sono quanto più conta in una teoria della varietà, ciò che definisce la peculiarità di un sistema di elementi. Tutti gli elementi possono essere pensati come variabili, delle quali, nel caso si voglia rendere un sistema rappresentativo di un dominio di “oggetti” - i quali possono anche essere numeri o altre oggettualità “ideali” - si dovrà solo, di volta in volta, stabilire il genere d’appartenenza degli elementi ammessi e considerati. Le relazioni, invece, costituiscono le invarianti che caratterizzano un “insieme” di elementi e che fanno sì che esso sia, per l’appunto, strutturalmente diverso da un altro. Sono le relazioni, l’ordine che in esse viene espresso in quanto “impresso” tra gli elementi, che decidono se un gruppo di oggetti - i quali possono essere a loro volta forme, relazioni, oppure enti reali o ideali - è compatibile con un altro o meno e se, addirittura, i due “insiemi” siano parti di un unico sistema più ampio. Un tale sistema sarebbe definibile, ad esempio, come unità morfologica che contempla in sé le trasformazioni determinate secondo leggi del primo insieme nel secondo.

A questo punto si pone il seguente problema: come si può sapere se ci sono delle conformazioni puramente concettuali elaborate dalla teoria della varietà che

216 (Husserl 1983a), p.410

corrispondono allo spazio percepito ed, eventualmente, come è possibile determinare quali sono queste conformazioni? Con le parole di Husserl:

Viene spontanea la domanda: quale forma sistematica devono avere le relazioni, quale carattere devono possedere i loro singoli elementi affinché risulti un sistema di principi corrispondenti alla geometria?²¹⁷

Qui Husserl chiede sostanzialmente della possibilità di comprendere quando e sulla base di quali elementi una teoria della varietà, dunque un sistema di leggi relazionali, può essere considerata adeguata ad esprimere la geometria, dunque quella particolare scienza con la quale si cerca di determinare le leggi dello spazio. Questo, però, ancora non significa che lo spazio intuitivo sia coincidente con ciò che la geometria descrive. Un ulteriore passo consisterebbe, pertanto, nel capire non solo “quale forma sistematica devono avere le relazioni”, bensì anche a quali *qualità fenomeniche* corrispondono “i singoli elementi affinché risulti un sistema” di *fenomeni*, o *adombramenti* nella nostra esperienza percettiva.

Si può dire che per Husserl il problema è inizialmente quello di comprendere come sia possibile tornare dal mondo “ideale” a quello “reale”. Per fare questo, Husserl decide, a seguito anche dell’incontro decisivo con Brentano, di cercare nell’esperienza pre-scientifica la genesi delle stesse categorie “materiali”, il che significa fondamentalmente semantiche, e dei rapporti tra di esse. Questo, appunto sulla scia di Brentano, ma, in fondo, di gran parte del dibattito tardo ottocentesco, significa innanzitutto compiere la descrizione dei vissuti relativi a ciò cui le categorie materiali rinviano. In un testo datato 1892/1893 Husserl riformula così le questioni di fondo di tale dibattito:

Ciò che significa la parola spazio nel modo di parlare della vita quotidiana è così comprensibile che si riterrebbe innanzitutto superfluo sforzarsi per una descrizione. Sembrerebbe che debba bastare il mero rimando al vissuto interiore, come ad esempio nel caso del rosso, della nota do o di altre qualità, e che non sia possibile offrire di più di un tale rimando. Chi non avesse vissuto il fenomeno non potrebbe essere aiutato. Tuttavia, non si tratta di insegnare a qualcuno che non ha mai vissuto/esperito lo spazio una rappresentazione dello stesso, bensì di portare a coscienza scientifica ciò che la nostra rappresentazione quotidiana dello spazio raccoglie in sé e, soprattutto, anche ciò che essa non raccoglie, o raccoglie solo in modo presuntivo. Questo discorso del “raccogliere in sé” presuppone ciò che il

217 (Husserl 1983a), p.410.

primo sguardo conferma, e cioè che la nostra rappresentazione dello spazio é quella di un molteplice, in contrapposizione alle nostre rappresentazioni di singole qualità o intensità, la cui semplicità esclude naturalmente una descrizione attraverso la relazione a caratteri immanenti. - Gli elementi, i tipi fondamentali dell'essere e della connessione dei contenuti spaziali tra di loro così come con altri contenuti non si lasciano naturalmente descrivere, bensì solo nominare in modo indicativo, laddove mediano i concetti corrispondenti, già formati o da formarsi. Con l'aiuto degli stessi possiamo poi anche rimandare alle configurazioni/qualità complesse, che appaiono significative per la nostra ricerca. Ciò che importa per le nostre intenzioni è una descrizione quanto più possibilmente esatta dei momenti intuitivi veritieri che rientrano nelle nostre rappresentazioni pre- ed extrascientifiche dello spazio e di ciò che è spaziale. Dovremo quindi costantemente e attentamente distinguere ciò che queste rappresentazioni intendono, ma non rappresentano in senso proprio, e ciò che esse rappresentano in senso proprio, e cioè che raccolgono in sé come contenuto immanente.²¹⁸

Si è voluto citare un passo alquanto lungo poiché in esso sono sostanzialmente contenuti pressoché tutti i problemi che caratterizzeranno l'intera riflessione husserliana sullo spazio, così come sui "concetti" in genere, anche oltre la fase psicologica. Inoltre, esso contiene un'indicazione decisiva su cui ora ci si dovrà concentrare: la rappresentazione dello spazio è rappresentazione di *etwas Mannigfaltiges*, dunque di qualcosa di plurale, di "vario", potremmo anche dire di un qualcosa di "composto" e contemporaneamente "unitario". Per questo motivo, la rappresentazione dello spazio si differenzia da quella di singole qualità, le quali non sono propriamente scomponibili.

Lo studio di ciò che è spaziale è quindi studio di un insieme di qualità connesse ma distinte. Lo spazio è, in questa prospettiva, una varietà, dunque qualcosa di molteplice, un intero costituito da parti, ma non è un'unità che viene "applicata" al molteplice della sensibilità. È rimarchevole, inoltre, che Husserl sostenga che i "tipi fondamentali dell'essere e del collegamento tra contenuti spaziali", e cioè le qualità e il loro modo di connettersi spazialmente, non si lasciano propriamente descrivere, bensì solo "indicare". Viene confermata, in altre parole, l'impossibilità di derivare la specificità dello spazio intuitivo, di ciò che viene effettivamente "vissuto" come spaziale e del rapporto tra gli elementi di tale vissuto, dalle pure categorie e dalle formule di una teoria della varietà.

218 (Husserl 1983b), pp.275-276.

Insistendo, infine, sulla necessità di distinguere ciò che è effettivamente contenuto in una rappresentazione, ciò che ne costituisce, dunque, il contenuto “immanente”, da ciò che è “solamente inteso”, Husserl utilizza già lo schema che ricoprirà un ruolo fondamentale nelle dinamiche di verifica proposte nelle *Ricerche logiche* che abbiamo sopra analizzato.

Tutto questo significa, in primo luogo, che per comprendere cosa dia luogo alla rappresentazione spaziale non si deve guardare alla fisiologia, come molti avevano tentato di fare nei decenni precedenti, perché questa non sarebbe comunque mai in grado di spiegare cosa sia una rappresentazione spaziale. Invece è necessario “osservare” la percezione spaziale stessa, le componenti effettivamente vissute e le dinamiche interne così come le relazioni ad altre tipologie di vissuti. In secondo luogo, il richiamo a quella che già si potrebbe chiamare una “riduzione” all’immanenza serve a chiarire meglio quale sia il compito che spetta al filosofo, compito che consiste già in queste pagine nella ricognizione dei momenti tipici di diverse forme di esperienza e delle categorie semantiche proprie di ognuna, vale a dirsi delle qualità che spettano al campo delle singole esperienze. Questa ricognizione mira a evitare errori categoriali, che consisterebbero nell’operare sillogismi nei quali non si rispetterebbero le peculiarità dei campi di applicazione, dunque dei limiti dei diversi generi contenutistici. È facile vedere come queste considerazioni anticipino diversi punti dell’argomentazione delle *Ricerche logiche* e che esse contengano in nuce il concetto di “ontologia regionale” formulato nelle *Idee*.

Siccome la *reine Mannigfaltigkeitslehre* sarebbe di per sé puramente formale, il compito di stabilire i rapporti fondamentali tra tipologie di forme e tipologie di contenuti, nonché rapporti e limiti tra contenuti di genere diverso, *non può* essere adempiuto dalla teoria delle varietà stessa. Se si vuole che essa acquisisca sostanza, vale a dirsi capacità di “presa” sul mondo, e che essa sappia dire qualcosa sul mondo “reale”, è necessario comprendere quali contenuti permettono quali formalizzazioni e con che limiti rispetto ad altri contenuti. Sempre nella lettera a Natorp già citata, Husserl così si esprime:

[L]a teoria dello spazio non appartiene alla logica pura, perché concetti come figura *spaziale* (o grandezza, o angolo, e così via) non appartengono alle categorie formali, meglio: all’ambito delle categorie formali, vale a dire a concetti del tipo: oggetto e concetto, stato di cose e proposizione, esistenza e verità; o anche: unità e pluralità, numero e numero ordinale, intero e parte, identità e differenza e così

via. La figura è un momento nell'intuizione, determina una proprietà interna dell'oggetto fenomenico, come il colore o la levigatezza. Ma come al colore corrisponde la categoria della qualità (quel genere di proprietà interne che caratterizzano, in modo identico e indiviso, sia l'oggetto intero che ogni parte o elemento dell'oggetto), così allo spaziale corrisponde la categoria di varietà, in particolare quella speciale formazione che chiamiamo varietà euclidea omogenea, e più precisamente tridimensionale.²¹⁹

Husserl ritiene, dunque, che lo spazio sia innanzitutto qualcosa che ha a che fare con la nostra realtà esperienziale e che sia possibile considerarne la struttura razionale al di qua di qualunque teoria matematico-formale. Comprendere i "fondamenti e le connessioni razionali" dell'esperienza spaziale implica che lo spazio sia già di per sé dotato di una certa struttura razionale, che permette lo si conosca "scientificamente". La struttura "intelligibile" non gli deriva da un'applicazione di categorie che già non lo abitano, seppure in modo non-tematico.

Luciano Boi ha criticato la prospettiva husserliana sullo spazio, in quanto, a suo parere, essa rischia di mantenere una sorta di scarto tra spazio esperienziale e teoria della varietà²²⁰. In effetti, se si sostiene che lo spazio della nostra "comune" esperienza è qualcosa che non può pienamente rientrare nel novero di ciò che può essere compreso nei termini delle pure dottrine della varietà, dunque nel sistema della logica pura, non si rischia di sostenere una qualche forma di eteronomia tra "spazio geometrico" e "spazio intuitivo", oppure di ritenere quest'ultimo *per essenza* indomabile da qualsiasi teoria? Questo vale, in particolare, se teniamo conto della costante insistenza husserliana sulla differenza tra essenze esatte ed essenze inesatte²²¹.

Si deve, tuttavia, notare che Husserl intende innanzitutto criticare "l'orientamento delle ricerche filosofico-matematiche che ha in Gauss, Riemann e Helmholtz i suoi massimi esponenti"²²². In esso si pretenderebbe di "dedurre il concetto di una varietà piana da

219 (Husserl 1994c), p.53; tr. it. in (Natorp 2008), p.53. Sull'"istinto matematico", si veda anche la lettera a Brentano del 1897: "È normale, dopo tutto, che i matematici possano dare la peggiore indicazione logica del contenuto e della portata delle loro formule e dei loro metodi. In loro l'istinto o la sensibilità pratica estremamente affinati superano di molto la capacità di analisi psicologiche e logiche, senza le quali non è possibile ottenere la chiarezza filosofica circa i fondamenti della loro scienza" ((Husserl 1994a), pp.10-11).

220 Cfr. (Boi 2004).

221 A questo proposito, è necessario notare che molto spesso nel discorso fenomenologico non sempre è chiaro se si intendano idee inesatte di qualcosa di esatto o idee esatte di qualcosa di inesatto. Proveremo nell'ultimo capitolo a dire qualcosa in relazione proprio al confetto di infinito e di informe.

222 (Husserl 1983a), p.344.

quello di una curva”²²³, il che dà luogo a un “circolo vizioso”, in quanto “il concetto di planeità non si lascia definire matematicamente, ma solo logicamente, e [...] la matematica non può far altro che presupporre questo concetto e indicare con l’ausilio delle sue determinazioni le proprietà matematiche che permettono di esprimere la posizione di un punto in una tale varietà piana. *Non è il concetto di varietà piana, bensì la posizione di un punto in una varietà piana che deve essere definito matematicamente*”²²⁴. In fondo, Husserl contesta che si possa giungere a comprendere una determinazione spaziale a partire da puri concetti matematici, atti a definire rapporti tra punti e insieme di punti, dunque tra “parti” di ciò che si è deciso di considerare come varietà, ma non a stabilire in che conformazioni tali punti sarebbero situati. In altre parole, Husserl ritiene che lo spazio è qualcosa di sensibile, dunque non propriamente coincidente con qualcosa di “puramente formale”. Lo spazio è dato nell’intuizione e non potrà mai essere raggiungibile nelle sue peculiarità senza un appello all’intuizione. Quest’ultima, dal canto suo, non può essere “dedotta” dal concetto²²⁵.

È in questo senso che si deve leggere l’idea di Husserl secondo la quale la teoria della varietà non può rendere conto dell’esperienza dello spazio. Questa non avviene tramite “costruzione” a partire da categorie puramente logico-formali, né deriva da una sorta di imposizione delle categorie a una molteplicità informe offerta dalla sensibilità. La “forma” dello spazio è, invece, radicata nella sensibilità, *nei suoi contenuti* e nella legalità loro propria. Non si ha forma da una parte e materia dall’altra, bensì un sinolo di materia e forma, le quali possono essere scisse solo per astrazione, dunque a livello intellettuale, ma non possono mai essere esperite separatamente. Altrimenti detto: è perché la sensibilità ha una sua legalità e i contenuti dell’esperienza sensibile rispettano tale legalità che è poi possibile un’eventuale corrispondenza tra le teorie puramente categoriali-formali e la spazialità effettivamente esperita. Come opportunamente nota Sinigaglia, “[t]anto il concetto di ‘spazio’, quanto quello di ‘geometria’ si prestano, dunque, a un ‘doppio senso’ che trova la propria ragione d’essere nell’ambiguità della nozione di ‘forma’. Per Husserl, infatti, non bisogna confondere la ‘forma spaziale, che concerne la forma regionale della natura reale e di

223 (Husserl 1983a), p.345.

224 (Husserl 1983a), pp.345-346.

225 È questa, almeno a livello programmatico, la differenza maggiore che separa l’impresa fenomenologica husserliana da quella del neokantismo marburghese. A tale proposito, proprio in riferimento alle questioni relative alla spazialità, si veda il già citato (Argentieri 2008).

ogni possibile natura'²²⁶ con la 'forma categoriale' a essa corrispondente, la 'varietà euclidea', di cui essa costituisce 'una singolarità individuale [*individuelle Einzelheit*], e non una differenza specifica'²²⁷²²⁸.

Se si tiene conto di tutto questo, è possibile dire che la ritrosia husserliana a identificare varietà tridimensionale e spazio ha le sue buone ragioni. Lo spazio è per Husserl innanzitutto uno spazio intuito, il quale non può essere "composto" dagli elementi su cui la teoria della varietà si basa. Questi elementi derivano da un processo di idealizzazione proprio a partire da elementi, o, per meglio dire, aspetti, di ciò che effettivamente viene percepito. Da ciò è necessario innanzitutto concludere che lo spazio intuitivo, o l'intuizione spaziale, non ha bisogno dei concetti, o delle forme concettuali, altrimenti si cadrebbe in un regresso all'infinito. Non si deve credere che si sia in grado di intellegere per percepire lo spazio "così com'è". È, anzi, proprio perché la sensibilità "di per sé" sa mostrare alcune forme dei contenuti esperienziali che può avvenire l'idealizzazione e la conseguente edificazione di un sistema di concetti formali.

Giunti a questo livello concettuale, però, si ha a che fare con forme di relazioni e combinazioni che possono certamente essere pensate, e pensate in modo "corretto", ma a cui non si può far corrispondere un'intuizione sensibile. Con la teoria sopra esposta relativa all'intuizione e alla rappresentanza categoriali si è in grado di comprendere in che modo si possa giungere a una "verifica" delle teorie anche puramente formali. Resta, tuttavia, da capire meglio quali siano gli elementi dell'intuizione spaziale che possono offrire riempimento ai concetti della teoria della varietà. E qui giungiamo a un punto cruciale per la nostra argomentazione.

Per *conoscere* lo spazio, in base a quanto detto nel capitolo precedente relativamente alla conoscenza, serve il concetto. Una volta che si è nel mondo dei concetti, non è, tuttavia, immediato sapere quali tra essi corrispondono alla realtà.

Il rischio evidenziato da Boi consisterebbe nel credere che lo spazio intuitivo sia sostanzialmente inafferrabile dalla teoria. Se così fosse, si avrebbe una scissione profonda e pressoché invalicabile tra concetti e realtà, o tra intellegere e intuizione. Per Husserl, tuttavia, non si deve ritenere che lo spazio intuitivo, dunque, in fondo, l'esperienza sensibile *tout-court*, sia qualcosa di ineffabile o in-concepibile. Al contrario,

226 (Husserl 1974), p.97; tr. it. in (Husserl 1966a), p.114.

227 (Husserl 1975), p.253; tr. it in (Husserl 1968), p.256.

228 (Sinigaglia 2000), p.86.

egli si impegna nella ricerca di quelle strutture che permettono di comprendere da dove vengano le forme della teoria della varietà, al fine di precisarne meglio il senso, da una parte, e di vederne i limiti della presa effettiva sulla realtà sensibile, dall'altra²²⁹.

Si deve inoltre aggiungere - e questa è forse una, almeno parziale, mancanza da parte di Husserl - che mediante le teorie, vale a dirsi combinazioni di concetti, è anche possibile scoprire nuovi lati, ulteriori aspetti del mondo sensibile, proprio perché gli elementi della teoria, avendo un rapporto *anche* di indicazione rispetto a come svolgere l'esperienza, dirige i movimenti, lo sguardo, etc. e controlla l'attenzione, mandandola alla ricerca di quanto prescrive²³⁰.

Come nota Sinigaglia, a un certo punto Husserl rivede le proprie posizioni rispetto al lavoro dei primi teorici della "dottrina delle varietà". Scrive Sinigaglia:

È difficile ricostruire dai testi le ragioni di un cambiamento di tale portata. Certo è che le perplessità husserliane si riferiscono ormai unicamente a «errori» e «fraitendimenti» che in Riemann (e in Helmholtz) sarebbero dovuti alla mancata chiarificazione logica di un contenuto matematico ritenuto ora «notevole» *anche dal punto di vista filosofico*. Si ha come l'impressione che dietro il rinnovato interesse per le questioni di filosofia della geometria vi sia un qualche *slittamento di problema*, cui sarebbe legato il tentativo husserliano di perseguire «vie diverse», capaci di condurre «molto più in profondità» e «incomparabilmente più semplici di quelle imboccate dai matematici». Ciò sembra trovare conferma in non pochi manoscritti risalenti al 1892 che, almeno a stare ai progetti di pubblicazione

229 Non a caso, in un manoscritto databile a non prima del 1910, Husserl scrive: "Das Problem: Ob die Idealisierung des Raumes zum euklidischen Raum eindeutig ist. Ob also die Rationalität der Geometrie, ihre Apriorität auch unbedingte Notwendigkeit oder Geltung für die gegebene Natur bedeutet, ob es nicht mehrere rationale Geometrien geben kann. Aber da fragt es sich, ob die ‚Idealisierung‘ der sinnlich anschaulichen Räumlichkeit, welche wir in den geometrischen Grundbegriffen und Axiomen vollziehen, eine in jedem Sinne notwendige sei. Ist Idealisierung etwas durch das Wesen von Anschaulichem eindeutig Vorgezeichnetes? Können nicht einem und demselben System der Anschauung, als einem ‚ungefähren‘ verschiedene Ideen der Exaktheit als Normen untergelegt werden? Die Idealisierung, die wir vollziehen, führt zur mathematisch-formalen euklidischen Mannigfaltigkeit von drei Dimensionen. Diese kann aber als Grenzfall anderer Mannigfaltigkeiten angesehen werden. Liefert der Übergang in die reine *mathesis* formale Typen möglicher Idealisierung, zu denen wir auch bei entsprechenden Anschauungsreihen gezwungen (intuitiv motiviert) wären? Es fragt sich da auch, was nicht nur den Raum als Mannigfaltigkeit, sondern als Raum charakterisiert, bzw. was die Konstitution einer ‚Natur‘ in schlechthiniger Notwendigkeit vorzeichnet. Somit ist es, wenn Natur durch die *res extensa* auch wesensmäßig definiert ist, problematisch, ob sie als räumliche Natur charakterisiert ist im Sinne der euklidischen Geometrie oder einer anderen (einer anderen Idealisierung der Raumanschauung entsprechenden) Geometrie. Das muß also aufs Tiefste durchdacht werden, muß uns vollkommen klar werden, ob das wahre Möglichkeiten sind oder nicht, also dann, wie die Euklidisten meinen, Widersinnigkeiten" (Ms. A I 33, p.136A, citato in (Strohmeier 1983a), p.LIV).

230 Questo non significa, però, si badi bene, che le teorie permettono di spiegare certi fenomeni, perché questo, almeno da un punto di vista strettamente fenomenologico, non ha molto rilievo, per non dire nessuno. Piuttosto, alla fenomenologia spetta mostrare che le teorie, prevedendo alcuni avvenimenti o la necessità della presenza di alcuni fenomeni, permettono di dirigere l'attenzione alla loro ricerca.

contenuti nel *Tagebuch* dell'ottobre dell'anno successivo, avrebbero dovuto costituire la base per la stesura del terzo capitolo del libro sullo spazio.²³¹

Anche dopo questo cambiamento di posizione rispetto alle idee di Helmholtz e Riemann, Husserl rimane comunque critico nei confronti delle loro proposte. Egli continua a sostenere che entrambi compiono alcuni errori "logici" e che spesso rischiano di fare considerazioni filosoficamente insostenibili. Con questo, Husserl non intende però opporsi a una trattazione matematica dello spazio o al concetto di varietà, che anzi, come si è visto, costituirà uno dei motivi costanti della sua riflessione fino alla fine della sua vita. Come sottolinea ancora Sinigaglia, "[a]l contrario, è proprio la definizione di varietà che imporrebbe la specificazione della natura logica delle relazioni degli elementi che la costituiscono"²³².

A questo punto, si tratta di vedere quali elementi della sensibilità possano dare effettivo riempimento, nonché origine, ad alcuni concetti della scienza matematico-geometrica.

6.2. Spazio e cinestesi

Si è visto che il campo visivo è costituito da *figure* e *colori*. Quando i colori fanno emergere figure (*Gebilde*), si giunge ad avere a che fare con *cose* o, più precisamente, con *Sehdinge*.²³³ Tuttavia non tutto ciò che si può considerare "spazio" è necessariamente cosa. Per comprendere questo, è però necessario meglio delineare in che altro modo, vale a dirsi in rapporto a quali altre sensazioni, si possa giungere a un'esperienza spaziale. Le analisi di Husserl a questo proposito mostrano come un ruolo essenziale venga giocato dalle cinestesi, e cioè dalle sensazioni di movimento del corpo-proprio. È vero infatti che le cinestesi vengono prioritariamente considerate secondo la loro funzione motivazionale per l'apparizione di cose²³⁴, è però altrettanto vero che, soprattutto in *Cosa e spazio* e ancor più nella *Systematische Raumkonstitution*, esse vengono prese formalmente in considerazione anche per la costituzione dello spazio come tale. Egli delinea una varietà di livelli di spazialità,

231 (Sinigaglia 2000), p.40.

232 (Sinigaglia 2000), p.45.

233 Il concetto di "Sehding", introdotto da Hering, è ripreso e rielaborato da Heinrich Hoffman nella sua dissertazione, scritta sotto la supervisione di Husserl e intitolata *Untersuchungen zum Empfindungsbegriff* (Hofmann 1913). Che la lettura di questo testo sia stata per Husserl d'ispirazione per la determinazione del concetto di *Phantom* è stato sottolineato da (Costa 2007), pp. 77-108; (Mattens 2006); (Summa 2009).

234 (Husserl 1952b), pp.57-58.

ognuno dei quali corrisponde a un diverso sistema cinestetico. Non è qui possibile seguire le dettagliate analisi husserliane. Limitiamoci a evidenziare alcune “forme” di spazio che risultano particolarmente significative per gli scopi della presente ricerca:

- il campo bidimensionale chiuso, corrispondente al sistema oculomotorio, vale a dirsi al sistema di apparizioni derivanti unicamente dal movimento degli occhi. Si tratta di un sistema di posizioni collocate lungo due sole dimensioni, altezza e larghezza, ed entro margini finiti. Tale sistema coincide col campo visivo in caso di immobilità della testa e dell'intero corpo;
- il campo bidimensionale riemanniano, che può avere forma cilindrica o sferica. Nel primo caso questo campo sarebbe in correlazione con un movimento (immaginario) esclusivamente rotatorio di 360 gradi della testa con il collo quale asse. Nel secondo caso, esso sarebbe costituito in conformità a una rotazione dello stesso asse del capo. In entrambi i casi si tratta di uno spazio senza profondità, dunque privo della terza dimensione, composto da una sintesi continua di campi oculomotori. È da Husserl considerato “riemanniano” in quanto comprensibile come una superficie curvilinea.
- lo spazio tridimensionale isotropo, costituito in relazione alla locomozione, vale a dirsi a cinestesi attraverso le quali l'intero corpo-proprio si muove e si inoltra nel campo percettivo. Si può considerare tale spazio come isotropo in quanto il corpo proprio è compreso come “posizionabile” in qualunque “porzione” dello stesso.

Si devono, a questo punto, considerare due diverse possibilità di locomozione, relative a due diverse oggettualità rispetto alle quali quest'ultima avviene:

- a) un movimento di allontanamento o di avvicinamento rispetto a un oggetto: vedendo che, in corrispondenza con certe cinestesi l'oggetto si avvicina o si allontana, si acquisisce un senso di profondità;
- b) un movimento di deambulazione senza necessità di fissazione su un oggetto quale correlato dell'attenzione, ma con la possibilità di un'espansione continua e iterativa del campo percettivo²³⁵.

In entrambi questi ultimi casi è necessario vi sia una qualche variazione all'interno del campo percettivo, altrimenti non si avrebbe una vera e propria intuizione di cambiamento, quantomeno sul versante noematico. L'idea di un'eventuale espansione, di un sempre ulteriore aspetto della cosa o di una costante scoperta di nuove porzioni

²³⁵ Ovviamente si parla di “espansione” del campo percettivo solo sulla base della funzione mnestica, vale a dirsi grazie alla presenza di una memoria non esplicita, una “ritenzione”, di quanto già vissuto. In questo senso, ogni nuova percezione costituisce un ampliamento dell'estensione di cui si ha, più o meno latentemente, coscienza.

dello spazio, non avrebbe propriamente senso. La percezione deve, per così dire, far sentire e vedere che si è cambiato di luogo e perché ciò avvenga è necessario che variazioni *a lato objecti* avvengano. In assenza di ciò, si avrebbe una sorta di effetto *tapis-roulant*, dove a modificarsi sarebbe unicamente la coscienza cinestetica. Si potrebbe, dunque, avere tutt'al più un sistema di cinestesi a cui non corrisponderebbe, tuttavia, alcun sistema di fenomeni esterni, in quanto si avrebbe sempre e solo un'identica apparizione²³⁶.

A dire il vero, questo aspetto dell'esperienza spaziale non è messo particolarmente in risalto da Husserl, il quale, come si è rimarcato, analizza le cinestesi prevalentemente in relazione alla percezione di cose. In quest'ottica, la percezione di una cosa rimanda sempre, come si vedrà, a possibili variazioni di adombramento della cosa stessa. Lo spazio viene vissuto come spazio riempito o riempibile da parti di cose, dunque come luogo di cose e di movimenti e variazioni ad esse relativi. I movimenti possono essere sia delle cose stesse che del soggetto, vale a dirsi del corpo-proprio rispetto al quale la cosa si manifesta. Su questo torneremo nel prossimo paragrafo. Limitiamoci per ora a dire che, in generale, lo spazio è concepito da Husserl quasi esclusivamente come "spazio della percezione di cose", o di *Phantome*.

Vi è, tuttavia, un altro tipo di percezione di spazio, per la quale lo spazio sarebbe ciò che "avvolge" il corpo-proprio (e, per analogia, le cose del mondo esterno). Sebbene anche in questo caso si abbia a che fare con un dispiegarsi di una serie cinestetica, questa non è legata a nessuna apparizione cosale ed è, piuttosto, relativa a un variare di sensazioni non-intenzionali, quali la distensione, l'allungamento, la torsione, etc. In generale, si può dire che in tutti questi casi siamo di fronte a una percezione dello spazio come "vuoto" in quanto "qualcosa" che non oppone resistenza al proprio movimento, o, forse più propriamente, lo lascia dispiegarsi²³⁷.

Si potrebbe pensare che ciò che viene vissuto in tale tipologia di percezione è relativo a possibili "posizioni", in questo caso unicamente del proprio corpo; tuttavia, si

236 Se anche si ipotizzasse uno sfondo omogeneamente illuminato, un'identica illuminazione della cosa da tutti i lati e una mancanza di variazioni sulla superficie della cosa stessa, come nel caso di una sfera, si avrebbe comunque variazione cinestetica, ad esempio di "movimento verso destra", presuntivamente "attorno" alla cosa. Tuttavia, rimanendo l'intero versante noematico privo di variazioni, è dubitabile che si avrebbe effettivamente la "sensazione" di star girando attorno. Probabilmente si avrebbe la sensazione di "muoversi sul luogo".

237 Lasciamo qui da parte la questione di un qualcosa che "supporta" il movimento, ad esempio, di deambulazione. Ciò comporterebbe un'analisi specifica relativa alla persistenza di un "substrato" del movimento che, per certi aspetti, non viene propriamente tematizzato dal vissuto di deambulazione, né, per lo più, dagli atti percettivi in senso propriamente intenzionale che a questo si legano. Anche in questo caso diviene, pertanto, discutibile se si abbia a che fare con un vissuto che "presenta" qualcosa. Qualcosa di simile a ciò viene da Husserl discusso in diversi tardi manoscritti relativi al concetto di *Boden*. Per una presentazione al riguardo, cfr. (Summa 2009), particolarmente le Conclusioni.

rischierebbe così di considerare lo spazio a partire dalla rappresentazione cosale e, almeno in parte, lo si snaturerebbe. Quello che qui si vuole affermare è, invece, che vi è un rapporto sensibile con lo spazio indipendentemente dalle cose, che è riconducibile alle sole cinestesi ed, eventualmente, al tatto. Quest'ultimo, in un certo senso, funziona però "in negativo", in quanto, invece di portare alla presenza qualcosa, ne presenta piuttosto l'assenza. Non si intende, con ciò, solo l'assenza di "cose", bensì anche di eventuali attriti come quello che, ad esempio, potrebbe offrire l'acqua.

È chiaro che, parlando di vuoto in un contesto fenomenologico, non si vuole certo sostenere una tesi "fisica", relativa, cioè, all'esistenza del vuoto piuttosto che dell'etere. Ci si limita, bensì, a un rilievo riguardo al fatto che ci sono sensazioni, in particolare le cinestesi e, in parte, il tatto, che presentano qualcosa che non ha apparentemente nulla di cosale e che, per certi aspetti, ne costituisce l'opposto²³⁸. Se ciò sia propriamente considerabile come "nulla" risulta, tuttavia, discutibile. Essendo le cinestesi vissute non intenzionali, esse apparentemente non potrebbero ricoprire alcun ruolo rappresentativo, dunque portare a presentazione alcunché. Tuttavia, esse fungono quali momenti necessari della rappresentazione di cose, sebbene non in quanto hanno funzione rappresentazionale, bensì perché "motivano", vale a dirsi rendono possibili e, in un certo senso, fanno avvenire il le rappresentazioni. Perché, quindi, negar loro totalmente la capacità di "rivelare" qualcosa – sebbene non una "cosa"? Inoltre, si è visto che esse lavorano assieme al tatto, il quale può sì avere valore rappresentativo. È, pertanto, sensato e fenomenologicamente corretto sostenere che la sinergia tra cinestesi e tatto dà luogo alla presentazione dello spazio, in particolare dello spazio in quanto vuoto che accoglie il movimento del corpo proprio²³⁹. Questo si lega a un altro elemento essenziale delle analisi husserliane relative alla percezione, ossia il suo "luogo".

6.3. Il problema del punto-zero

Il movimento, da un punto di vista fenomenologico, è innanzitutto un movimento percepito. In assenza di altri sensi che rendono il *Leib* in parte anche *Körper*, quindi oltre che percipiente anche percepito, le cinestesi non hanno, propriamente, luogo. O,

238 Husserl stesso sostiene che le cinestesi non hanno valore presentativo, che cioè, prese di per sé, non portano a manifestazione "nulla": cfr. (Husserl 1973b), pp.91-93; 154-163. Cfr., inoltre, (Bernet et al. 1989), pp.120sgg.

239 Lo "spazio vuoto" può anche semplicemente "lasciar vagare, o spaziare" lo sguardo. Questo implica comunque movimento, per quanto minimo, del corpo (i movimenti oculari).

per meglio dire, esse avvengono in un luogo che non appartiene allo spazio rappresentato per mezzo di eventuali altri sensi.

È questo, in estrema sintesi, il celebre concetto husserliano del *Leib* come *Nullpunkt der Orientierung* e come *absolutes Hier*²⁴⁰. Con tali termini, Husserl vuole da una parte indicare l'impossibilità di poter *situare* il *Leib* nello spazio percepito e, dunque, "oggettivato", dall'altra, egli vuole sottolineare la necessità di un centro "vivente" dello spazio senza il quale lo spazio stesso non sarebbe concepibile.

Molto è stato scritto su questo argomento, senz'altro uno dei più originali e fecondi, nonché problematici, della fenomenologia di Husserl²⁴¹. Questi studi, tuttavia, muovono tutti dall'assunto del legame costante tra spazio e cosa e non considerano la possibilità di percepire uno spazio a partire unicamente da sensazioni cinestetiche ed, eventualmente, tattili - e senza sintesi oggettivanti dei dati sensibili. Per questo, manca una considerazione che valuti l'idea di un punto-zero della costituzione di uno spazio sostanzialmente chiuso su se stesso, che non abbia, cioè, rimando ad altro, in un certo senso neppure a una sua "parte". Proviamo a vedere come ciò sia, invece, possibile.

Il *Leib*, in assenza di altri corpi, può percepire solo se stesso e lo spazio circostante. Tale spazio, qualora non presentasse alcuna variazione qualitativa, non sarebbe differenziabile. L'unica variazione sarebbe data dalle autoaffezioni del *Leib* stesso che, in tale situazione, si dovrebbe più propriamente chiamare *Leibkörper*. In questo senso, si potrebbe dire che lo spazio non conduce da nessuna parte e che ha un unico luogo, quello appunto occupato di volta in volta dal corpo. Anzi, dire "di volta in volta" non ha, a ben vedere, nessun senso, perché non ci sono luoghi differenziabili e, se è vero che la stessa coscienza temporale dallo stato ilettico della coscienza²⁴², non c'è neppure modo di cogliere uno "scorrere" delle sensazioni. Lo spazio, in tal caso, risulta privo di luoghi. Si sarebbe pertanto nel "nulla" di cui Stumpf accusa l'estetica trascendentale kantiana?

Non esattamente. In realtà, per il fatto che un *Leib* c'è, almeno una forma di sensazione deve esserci: le cinestesi. Correlativamente c'è uno spazio, il quale, però, altro non fa che ricevere le forme, cioè le posizioni, che il *Leibkörper* assume. Non essendoci distanze, se non tra una parte e un'altra del *Leibkörper*, si può dire che quest'ultimo si costituisce come un sistema di luoghi a partire da un punto-zero. Tale

240 Cfr., ad esempio, (Husserl 1973b), pp.228, 308, 318; (Husserl 1973c), pp.263sgg.

241 Cfr. (Holenstein 1999).

242 A questo proposito, cfr. (Husserl 1966b, 1980, 2001, 2006).

punto-zero non è, però, il *Leibkörper*, bensì quello spazio vuoto che lo circonda e gli consente di tornare costantemente su di sé.

Così concepito, il punto-zero della costituzione spaziale sarebbe lo spazio stesso *in quanto* vuoto che accoglie le forme, vale a dirsi il dispiegarsi di un movimento di autoaffezione che, forse un po' paradossalmente, non si dispiega a partire *propriamente* da sé.

Sebbene con tali considerazioni si sia oltre ciò che i testi husserliani presentano, si può comunque rilevare che esse non sembrano entrare in contrasto con quanto da Husserl rilevato nelle sue analisi fenomenologiche. Esse rappresentano, piuttosto, un possibile svolgimento di quanto dalle sue analisi e riflessioni si può ricavare e possono offrire un contributo alla comprensione della costituzione dello spazio in cui vi sia posto per una sorta di "presentazione sensibile" dell'origine dell'estensione a partire da un punto "inesteso".

A un primo sguardo, si sarebbe tentati di ritenere che tale "punto di scaturigine" dell'orientamento e, quindi, di costituzione dello spazio sia da identificarsi col corpo proprio. A ben vedere, tuttavia, questo non è propriamente corretto. Se il *Leib*, prima di "divenire" *Leibkörper* non ha propriamente un luogo, è pur vero che "vive" qualcosa, vale a dirsi il "proprio" muoversi e l'accoglimento del movimento da parte dello spazio circostante. Se si pensa che il *Leib* sia il punto-zero, già si rischia di vederlo come l'esemplificazione figurativa del punto matematico, il che è un tradimento del "dato fenomenologico". Il *Leib* è quanto *non* si presenta e se si vuole trovare un "punto", dunque un "qualcosa" a partire dal quale il movimento avviene questo *non* è il corpo, neppure quello proprio, bensì è, appunto, il vuoto spaziale, o lo spazio vuoto, che, non essendo parte dello spazio rappresentato per via differenziale, non *ha* estensione, né, a ben vedere, la è. Esso lascia dispiegare la serie delle sensazioni cinestetiche, conseguentemente anche le percezioni, dunque vissuti intenzionali relativi alla *res extensa*, ma non può esservi incluso che, appunto, per via analogico-figurativa, il che significa nel "tracciato" del corpo.

7. La costituzione della cosa spaziale

Nelle lezioni del 1907 Husserl offre senza dubbio una delle più approfondite disamine della percezione di "cosa" che si possano ritrovare nella sua intera produzione e, probabilmente, in quella fenomenologica in generale. In tale contesto, egli ripete

alcune osservazioni che già presenti nelle *Ricerche logiche*, nei manoscritti relativi al *Raumbuch*, e nelle lezioni del 1904/05 e in pressoché tutti gli scritti in cui si confronterà con questioni relative alla percezione: la cosa spaziale si contraddistingue innanzitutto come oggetto di cui si percepisce più di quanto le sensazioni offrono. Abbiamo sopra visto come ciò riguardi in parte il senso apprensionale dei vissuti, la forma che compone le sensazioni e le qualità e che fa sì che per loro tramite si manifesti un oggetto. Tale forma articola i dati sensibili e lascia apparire figure. Uno dei maggiori problemi che a questo punto si pone è quello del rapporto tra tali figure e gli oggetti tridimensionali. Fatta astrazione dalla materialità e dai rapporti causali, questi ultimi, come già accennato, sono caratterizzabili anche come meri *Phantome*, vale a dirsi sistemi di apparizioni di una o più superfici piane di varia fattura che danno luogo a una figura solida. Ogni singola figura risulta, conseguentemente, iscritta in un intero di aspetti di una cosa della cui totalità non si ha, tuttavia, un corrispettivo intuitivo. Ciò che è effettivamente dato come presente in carne ed ossa, è solo un adombramento della cosa. È anche per questo motivo che, come si è già anticipato, Husserl ritiene che già la “comune coscienza” spaziale vada oltre la sensibilità “impressionale”, ossia composta unicamente di sensazioni.

Si deve però osservare che, nella percezione di cosa, è proprio quest’ultima che si percepisce e *non* il suo lato. Con ciò si intende dire che, qualora si ha un vissuto nel quale una “cosa” è intesa, questa non viene inferita o immaginata a partire dal lato manifesto. È la cosa stessa ad essere primariamente intesa, mentre il lato manifesto è solo co-inteso²⁴³. Esso è inteso, cioè, *in quanto* lato, dunque come parte di un tutto più ampio. Se così non fosse, se logicamente prioritaria e presupposta fosse l’intuizione dell’aspetto come semplice datità (dunque, in realtà, non come aspetto, bensì come oggetto vero e proprio della percezione), mentre l’intenzione rivolta alla cosa stessa in quanto intero composto di più aspetti fosse logicamente derivata e risultasse da un procedimento costruttivo, si tradirebbe fondamentalmente il vissuto percettivo cosale. Questo perché, a ben vedere, si rischierebbe di trattare l’intenzione cosale come una sorta di atto privo di motivazione. Cosa, infatti, e questo è il vero problema da un punto di vista fenomenologico, *motiva* la posizione di una cosa e del lato manifesto come, appunto, lato di tale cosa e non come essere a sé stante?

243 Ovviamente è possibile rendere il lato stesso oggetto di una percezione specifica, rivolta, cioè, unicamente ad esso. In tal caso, però, non è più appercepito come lato di una cosa, e diviene esso stesso cosa. Anche qualora lo si intendesse come semplice superficie “gaussiana”, esso sarebbe comunque *un* lato di tale superficie e risulterebbe, pertanto, relativo a un altro lato *non* propriamente percepito.

Riconoscere che quanto è “dato” come il correlato della percezione *non* è il lato, bensì la “cosa” stessa implica che nella percezione cosale sono sempre intese anche parti non manifeste in senso proprio. Husserl parla a tale proposito di una differenza fondamentale tra datità propria e impropria:

Noi diciamo di vedere una casa, ma propriamente vediamo solo il lato anteriore. Solo certe determinazioni dell’oggetto, qui trattate sotto il titolo di lato anteriore, ricadono propriamente nella percezione. Questo però significa: solo esse trovano propriamente presentazione. Di fatto, sono fatti che ricadono nella sfera dell’evidenza e mostrano un modo puramente fenomenologico il loro senso, a prescindere dall’esistenza della casa. Se ricerchiamo il contenuto della percezione relativamente ai contenuti fisici, troviamo che esso ha funzione presentante secondo tutte le sue parti o momenti, e cioè necessariamente, ma che con esso viene a presentazione solo un complesso di determinazioni oggettive pezzo dopo pezzo. Proprio questo complesso è ciò che chiamiamo il profilo che appare della cosa.²⁴⁴

I contenuti propri sono quelli che sono effettivamente presentati nella percezione, in quanto nel vissuto corrispondono loro effettive sensazioni. Queste possono anche essere implicite, come si è visto precedentemente rispetto ad alcune sintesi di coincidenza, sintesi che avvengono grazie al fatto che a una percezione globale segue una percezione che, mantenendo l’oggetto sullo sfondo, fa emergere una determinata caratteristica dello stesso, ad esempio il colore. A questo punto, grazie al fatto che la seconda datità è compresa già nella prima, si può parlare di una sua presenza implicita nell’oggetto. Anch’essa, pertanto, è data propriamente sin dall’inizio, in quanto le corrispondono effettivi dati sensibili²⁴⁵.

La datità impropria, invece, è tale proprio perché tra le sensazioni di cui è composta un singolo atto percettivo non ve ne sono che la portino effettivamente a manifestazione. Questo *non significa*, tuttavia, che i lati non autenticamente dati siano qualcosa di puramente immaginato o pensato:

244 (Husserl 1973b), p.49.

245 Cfr. (Husserl 1973b), p.51: “Eine Wahrnehmung kann unvollständig sein insofern, als sie ein Stück des Gegenstandes wahrnimmt und hierbei ein Vermeinen ist, den Gegenstand, der ein Ganzes und Volles ist, zu fassen; z.B. ein Stück des Gegenstandes, etwa eines Baumes, ist verdeckt und sehend haben wir gleichwohl das Bewusstsein: Da ist der Baum, leibhaft. Auch hier reicht die Auffassung und mit ihr die wahrnehmende Meinung über die Darstellung hinaus und nicht bloss über die dargestellte Vorderseite, sondern über das eigentlich nur wahrgenommene Stück des Baumes. Aber hier ist von eigentlich Wahrgenommenem und, bezüglich des verdeckten Stückes des Baumes, von uneigentlich Wahrgenommenem offenbar in anderem, obschon verwandtem Sinn die Rede als da, wo wir hinsichtlich der eigentlich erscheinenden Vorderseite bzw. der eigentlich nicht erscheinenden Rückseite von eigentlich und uneigentlich Wahrgenommenem sprechen”.

Solo ciò che è rappresentato è visto, è dato “intuitivamente. L'apparizione propria e impropria non sono però qualcosa di separato, bensì sono unite nell'apparizione in senso ampio. La coscienza è coscienza della presenza in carne ed ossa della casa. Il che significa, interamente nel senso della percezione complessiva: la casa appare. Solo che si presenta realmente un mero lato della casa e di più non si può proprio rappresentare. Un lato è però solo lato dell'oggetto intero. Non è niente per sé, non è pensabile come essere per sé. Questa evidenza significa: l'apparizione propria non è qualcosa di separabile. Richiede per sua essenza un completamento attraverso un plus di componenti apprensionali, laddove il discorso del plus deve naturalmente essere preso cum grano salis, poiché non può trattarsi di una somma.²⁴⁶

La notazione di Husserl secondo la quale nella percezione di cosa non si tratta di una *somma* di pezzi è di particolare rilevanza. Essa vuole, da una parte, sottolineare che la cosa è intesa *come intero*, il che non esclude che essa sia costituita da parti, ma esse non sono giustapposte, bensì intimamente fuse tra loro. Pensare che l'apparizione della cosa sia un'operazione sommatória implica che l'apparizione di ciascuno dei suoi lati ha l'indipendenza che, secondo la logica dell'intero e delle parti, conviene al “pezzo”. Sostenere invece che l'apparizione della cosa non può derivare dalla semplice somma delle apparizioni dei lati significa che queste ultime sono momenti non indipendenti di un atto complesso.

A questo punto, è necessario distinguere un ulteriore modo in cui l'oggetto intenzionato si pone mereologicamente oltre la datità effettiva:

Die Einseitigkeit der äusseren Wahrnehmung, der Umstand, dass sie das Ding nur in einer Seite zu eigentlicher Darstellung bringt, dass ihr das Ding nur durch das Medium eines Erscheinungsreliefs gegeben ist, ist eine radikale Unvollständigkeit; sie gehört zum Wesen der Wahrnehmungen überhaupt, die wir unter dem Titel der physischen Dingwahrnehmungen oder äusseren Wahrnehmungen befassen.²⁴⁷

La peculiarità della percezione di oggetto tridimensionale è costituita dalla impossibilità di giungere a una visione istantanea e totale di quanto inteso. Le parti non-viste sono tali per essenza, o, per meglio dire, la cosa viene data necessariamente in modo incompleto. È sulla base di queste osservazioni che Husserl giungerà, come noto, a

246 (Husserl 1973b), pp.50-51.

247 (Husserl 1973b), p.52.

rivendicare il valore trascendentale alla prospettività relativa alla percezione di cose, così icasticamente espressa nel primo volume delle *Idee*:

Es zeigt sich also, dass so etwas wie Raumdingliches nicht bloß für uns Menschen, sondern auch für Gott – als den idealen Repräsentanten der absoluten Erkenntnis – nur anschaulich ist durch Erscheinungen, in denen es „perspektivisch“ in mannigfaltigen aber bestimmten Weisen wechselnd und dabei in wechselnden „Orientierungen“ gegeben ist und gegeben sein muss.²⁴⁸

Lasciamo da parte la questione di dio, che peraltro, come Husserl qui esplicitamente dice, è da considerarsi unicamente quale “rappresentante della conoscenza assoluta”, il che significa della conoscenza perfetta, che comprende in sé *il massimo* grado di conoscenza possibile. Ciò che qui importa è che dal passo citato emerge la tesi per cui una cosa *in quanto percepita quale cosa tridimensionale*, non è passibile di una visione che ne esaurisca il contenuto. Si potrebbe, forse, obiettare che, almeno per quanto concerne la superficie della cosa, essa può essere mostrata attraverso regole della geometria proiettiva come “dispiegata” in un’unica immagine. Tuttavia, questo significherebbe che, appunto, non si avrebbe più a che fare con la percezione di cosa tridimensionale, bensì con una sua traduzione bidimensionale e, prima ancora, concettuale. Questo *non significa* che non ci siano gradi relativi alla percezione, da quella più adeguata a quella meno adeguata. Si tratta, anzi, di un problema più volte affrontato da Husserl nei suoi manoscritti. Tuttavia il “massimo”, ciò che Husserl chiama *l’optimum* di una percezione di cosa corrisponde a una percezione *comunque* prospettica, e quindi contenente anche elementi inautentici, la quale riesce, tuttavia, ad offrire “in una volta” il maggior numero di informazioni possibili rispetto alla totalità della cosa.

Da questa scoperta del valore “trascendentale” della prospettività derivano diverse conseguenze e sono state tratte diverse teorie da parte di eminenti interpreti del pensiero husserliano. Nel prossimo capitolo ne esamineremo tre, le quali hanno un particolare rilievo per il tema dell’infinito, considerato a partire proprio dall’essenziale “apertura” connessa ad ogni percezione cosale: una relativa al problema della teleologia della percezione, una seconda relativa all’interpretazione dell’orizzonte in analogia con il transfinito cantoriano, una terza che indaga il ruolo che l’intersoggettività nella costituzione di cosa. Prima di addentrarci in tali riflessioni, con le quali giungeremo finalmente a trarre le conclusioni che si possono derivare dalla

248 (Husserl 1976a), p. 351; tr. it. (Husserl 2002a), p. 374.

fenomenologia husserliana in relazione alla questione dell'infinito, è opportuno rilevare ancora un ultimo aspetto del rapporto tra percezione e conoscenza.

8. *Auffassung* come movimento

Si è visto nel capitolo precedente come ad ogni possibile rappresentazione, compresa la percezione, pur con tutte le dovute differenze rispetto a una rappresentazione simbolica o figurativa, corrisponde un certo "senso animatore" delle semplici sensazioni. Il materiale sensibile è qualcosa di "dato", ma che non presenta alcunché, al di fuori di qualità sensibili. Affinché emergano "oggetti" è necessario che vi sia una particolare "formazione", il che significa, al livello più elementare, che i dati di sensazioni si presentano in una certa serie e con una certa relazionalità interna. Come pure si è visto, è proprio la forma appercettiva, vale a dirsi il modo di sistemare i dati sensibili che permette vi sia una conoscenza in senso proprio della realtà sensibile. È, infatti, solo relativamente alla "forma" che si può stabilire una norma, proprio in quanto la forma è ciò che si può intendere quale elemento identico al variare dei singoli contenuti empirici. La forma, quindi, si può intendere come modo di organizzazione, almeno in linea di principio ripetibile e traducibile, dei contenuti stessi.

A questo punto, se è corretto che ogni apprensione oggettuale esige, cioè contempla quale condizione trascendentale, il movimento del soggetto percipiente, si deve riconoscere che è la forma del movimento ciò che può fungere quale rappresentanza di forme categoriali delle oggettualità. Questo non significa solo un movimento di traslazione, un movimento locale, del corpo proprio, quantomeno non dell'intero corpo. In fondo, vi è un movimento minimale necessario alla visione degli oggetti, che corrisponde al movimento operato a livello di messa a fuoco degli oggetti. Oltre a questo, vi è il movimento dello sguardo, che "traccia" le linee lungo le quali emergono le oggettualità.

Le analisi che Husserl intraprende già negli scritti relativi al *Raumbuch* e che riprenderà particolarmente in *Ding und Raum* altro non sono, a ben vedere, che tentativi di comprendere cosa a livello dell'immanenza reale sopra analizzata possa fungere quale garante della sensatezza delle costruzioni concettuali della geometria e verificatore delle sue proposizioni.

Certo, ciò può sembrare un'impresa assurda, considerato che le costruzioni della geometria analitica sembrano negare nella propria stragrande maggioranza una

qualunque traduzione a livello intuitivo. Tuttavia, non bisogna dimenticarlo, Husserl è ben consapevole di questo: vi insiste a più riprese sin dai primordi della carriera filosofica, lo ribadisce particolarmente nelle *Ricerche logiche* e in testi successivi. La stessa proposta, su cui si ritornerà nel prossimo capitolo, della comprensione della cosa quale “idea in senso kantiano” è un chiaro segno del fatto che Husserl non si ricrede su questo punto, iniziando a pensare che eventualmente almeno alcuni concetti geometrici siano traducibili in un’esperienza sensibile. Piuttosto, egli persegue un’opera di analisi genetica, a volte ai limiti della psicologia empirica e persino della fisiologia, che permette di comprendere in che modo sia possibile giungere all’elaborazione di certi concetti, da quali esperienze essi possono trarre origine e, cosa che forse più importa, quali sono le condizioni di possibilità affinché un soggetto giunga ad avere un’esperienza di un certo tipo, come quella di bidimensionalità o quella di tridimensionalità.

Sebbene il senso dell’apprensione dei contenuti sensibili non possa essere totalmente ridotto all’elemento cinestetico, quest’ultimo mostra di svolgere nelle analisi husserliane un ruolo fondamentale, che dovrebbero indurre a liberare Husserl dall’accusa di un “kantismo volgare” tendente a vedere una mera imposizione di forma a dati “grezzi” di sensazione. Ciò che le analisi husserliane mostrano è, piuttosto, che nell’attività cinetica del soggetto sono rintracciabili le forme primarie di organizzazione del materiale sensibile. Esse, grazie alla facoltà della memoria, che viene a sua volta, come sempre più Husserl ha insistito a ribadire, ad assumere un ruolo trascendentale, “formano” una riserva di possibilità di attuazione di visioni “categoriali” dell’esperienza sensibile stessa. Ciò significa, in base a quanto stabilito nel precedente capitolo, che “fissando lo sguardo” su di esse si hanno *norme formali* relative all’apparizione di cose e di esse è possibile un’elaborazione puramente concettuale, la quale equivarrebbe a una teoria della varietà formale di esperienze che ne contiene i limiti di composizione. Tali limiti corrispondono sostanzialmente alla possibilità di esecuzione delle forme “sintattiche” delineate dalle cinestesi.

A questo proposito, è possibile notare che, in fondo, quando si è su un piano prettamente conoscitivo, risulta in buona parte corretta anche l’idea “costruttivista” kantiana relativamente alla geometria. Affinché un oggetto spaziale risulti, almeno da un punto di vista geometrico, conoscibile, è necessario che si sappia tracciare, dunque in qualche modo costruire, la figura²⁴⁹. Le “idee geometriche” *descrivono* le operazioni

249 Cfr. (Kant 1903),

da svolgere affinché appaia un oggetto di un certo tipo, avente, cioè, una certa figura. In quanto tali, esse “fissano” dei punti di intervento, di dipartenza delle operazioni, dei movimenti. Che un oggetto “reale” non sia adeguatamente descritto da determinate idee, dunque da formule, lo “dirà” esso stesso, resistendo a una sua visione secondo certi movimenti. La “resistenza” del reale è ciò che, a livello esperienziale, può testimoniare della falsità di una tesi a suo riguardo²⁵⁰.

Proprio per questo è possibile un sistema della varietà che, andando oltre la “fatticità” del soggetto “umano”, mantiene comunque delle limitazioni, in quanto tale sistema comunque non potrà mai andare oltre quanto ciò che un soggetto qualunque, anche dalla conformazione diversa rispetto a quella della normalità umana, potrà mai percepire²⁵¹. Ciò dipende dal fatto che un soggetto dovrebbe essere almeno in grado di eseguire gli ordini di esecuzione cinestetica che le formule geometrico-algebriche prescrivono e, qualora queste contengano prescrizioni che già solo a livello “formale” sono contraddittorie, è escluso in via di principio che esse potranno mai essere eseguite appieno. Ovviamente, tutto ciò risulta possibile solo allorché si adotti la prospettiva proposta nel primo capitolo del presente lavoro, secondo la quale anche le *Auffassungen* possono fungere quali momenti *reell* del campo di verifica delle intenzioni.

250 Questo è, forse, uno dei motivi che può portare a sostenere le tesi “realistiche” di Benoist: cfr. (Benoist 2009, 2011).

251 Si veda, a questo proposito, quanto sostenuto da Lohmar a proposito della funzione essenziale del modello della sintesi appercettiva: cfr. (Lohmar 1993), in particolare le due “leggi-guida” e la loro illustrazione a pp.112sgg.

Capitolo III

L'infinito tra intuizione, comprensione e conoscenza

In dem aktuellen Gang, in dem der aktuellen Wahrnehmung ist sie ein Vollbringen, in welchem das Ich ursprünglich gerichtet ist auf ein Telos. Es sind also durch Assoziation verbundene Gerichtetheiten, und konstituiert ist aufgrund von Gerichtetheiten Einheit eines Gerichtetseins.
(Ms. D 11, fine 1931)

Prima di addentrarci nelle considerazioni relative al “senso” dell'infinito da un punto di vista fenomenologico, è bene ribadire una caratteristica ineliminabile della riflessione fenomenologica: solo ciò che dà riempimento può reputarsi oggetto effettivamente esistente, dunque oggetto *attuale* di esperienza. Certamente, come si è visto, anche le categorie possono considerarsi oggetti legittimi di intuizione; tuttavia esse hanno senso solo in quanto elementi formali di un'intuizione sensibile oppure in quanto “schemi” di intuizioni sensibili possibili. Tali schemi sono sostanzialmente intuiti come leggi. Quando si intuisce una categoria, in particolare una categoria formale, si intuisce una legge di relazione di elementi - i quali, in certi casi, possono anche essere meri significati.

Solo se è possibile, anche solo a livello immaginativo, un'intuizione che riempia ogni parte di un significato, si può parlare di conoscenza del significato stesso. Siccome le essenze, comprese quelle formali, rimandano a oggettualità che ne rispettano la “forma”, che sono, cioè, in accordo con le regole di produzione-costituzione che tali essenze sono, comprendere veramente una categoria significa comprendere in che modo essa dà luogo a un decorso di intuizioni sensibili. In altre parole, questo significa comprendere in che modo l'idea può tradursi in una percezione, quand'anche complessa, vale a dirsi costituita da più intenzioni parziali intimamente connesse tra loro, o in una serie di percezioni distinte.

Al fine di potersi servire delle analisi e delle concettualità messe in campo da Husserl nel suo percorso di chiarificazione fenomenologica dell'esperienza e, in particolare, della conoscenza, è opportuno chiarire ora sotto quale categoria è classificabile il concetto di infinito.

L'infinito è innanzitutto da comprendersi come sostantivizzazione di un aggettivo²⁵². Secondo quanto Husserl sostiene nell'appendice prima a *Logica formale e trascendentale*, la formazione sintattica di una sostanza intellettuale (*gedanklicher Stoff*) è in ultima istanza condizionata dalle caratteristiche della materia predicativa. Ciò significa che ogni sostanza predicativa prescrive le sue possibili "Formungen"²⁵³. Inoltre, la particolarità degli oggetti sostantivati, così come delle relazioni, è di mantenere in sé un rinvio al senso originario, non sostantivale²⁵⁴. Al variare della forma nucleare (*Kernform*), rimane identica la sostanza nucleare (*Kernstoff*). Quest'ultima, però, non è veramente priva di forma, in quanto rinvia a un certo modo di darsi nell'esperienza. È per questo che la frase "il calore è grigio" non ha propriamente senso. Il calore, infatti, non viene compreso nella sfera dei sostrati ultimi, bensì degli attributi, i quali possono conoscere attribuzioni solo nella forma di specificazione: ad esempio di un calore si può dire che è intenso, in quanto nel significato "calore" è inclusa tale modalità di specificazione. Si potrebbe eventualmente dire che al calore si accompagna il colore grigio, nel senso che all'occorrere dell'uno, compare anche l'altro. Nessuno dei due giungerebbe, tuttavia, a fungere quale "substrato" dell'altro. Analogo discorso deve valere anche per l'infinito: esso rimanda per essenza alla sua origine attributiva, in particolare quale modo di essere di un oggetto relativamente alla sua estensione su una qualche dimensione, ad esempio, spaziale o temporale. L'espressione "infinito" usata come sostantivo può essere fuorviante, in quanto sembra indicare una sostanza. Una sostanza, tuttavia, come già notava Aristotele, è possibile sia come finita che come infinita, in quanto l'infinito cade sotto la categoria della quantità. La sostanzializzazione dell'attributo "infinito" risulta forse meno fuorviante qualora la si esprima col termine "infinità" o "infinitezza". Talvolta nel corso del presente studio si farà uso di tali termini, ma prevalentemente si utilizzerà il termine "infinito", riguardo al quale basterà tener conto della sua sostanziale origine attributiva.

252 L'espressione "infinito" usata come sostantivo può essere fuorviante, in quanto sembra indicare una sostanza. Una sostanza, tuttavia, come già notava Aristotele, è possibile sia come finita che come infinita, in quanto l'infinito cade sotto la categoria della quantità.

253 Cfr. (Husserl 1974), p.310.

254 Cfr. (Husserl 1974), p.311.

9. Percezione di cosa e infinito

Come si è visto, la percezione di cosa è per essenza caratterizzata dall'inadeguatezza, in quanto di una cosa non si può mai avere piena corrispondenza tra materia d'atto e pienezza. Per questo motivo, la percezione cosale si presenta come uno dei candidati più ovvii a esemplificare l'esperienza di infinitezza: volendo raggiungere l'adeguazione tra rappresentanti reali ed elementi intenzionali, ed essendoci sempre un rimando da ciò che appare in senso proprio a ciò che non appare, allora si può essere portati a credere che questo rimando debba andare all'infinito. Tuttavia, per capire in che senso si possa effettivamente parlare di un'esperienza di infinito, è necessario approfondire ulteriormente alcuni aspetti della dinamica percettiva e fare alcune distinzioni. A tal fine si discuteranno tre interpretazioni della teoria husserliana dell'esperienza di cosa, proposte rispettivamente da Rudolf Bernet, László Tengelyi e Dan Zahavi. La discussione critica di queste tre posizioni offrirà un contributo alla chiarificazione fenomenologica dell'infinito.

9.1. La via "teleologica"

Nel suo articolo *Endlichkeit und Unendlichkeit in Husserls Phänomenologie der Wahrnehmung*²⁵⁵, Bernet ha succintamente esposto alcuni aspetti fondamentali della fenomenologia husserliana della percezione e ne ha discusso criticamente alcune questioni. Bernet cerca di mostrare come l'idea husserliana di una teleologia immanente alla vita, e in particolare alla vita conoscitiva, possa risultare sensata e fenomenologicamente mostrabile, respingendo così le accuse di metafisica della presenza e di antiquato ottimismo razionalistico che verrebbero rivolte a Husserl dalla "maggioranza dei pensatori odierni"²⁵⁶. Concentrandosi sull'esperienza percettiva di cosa, egli ritiene di poter rinvenire alcuni tratti che hanno poi valore paradigmatico rispetto all'intera vita conoscitiva. Avendo di mira un'intuizione completa e adeguata dell'oggetto, ed essendo l'oggetto percettivo per essenza dato solo in modo prospettico, la percezione è un processo per essenza infinito, in quanto mai può raggiungere il proprio ideale. A chi obietta che un tale ideale non potrebbe motivare

255 Cfr. (Bernet 1978).

256 (Bernet 1978), p.251.

veramente l'attività teoretico-conoscitiva, proprio in quanto sembra escludere per principio il proprio raggiungimento, Bernet risponde affermando:

se l'infinitezza del compito teoretico non spaventa il ricercatore fenomenologico, bensì lo sprona, ciò dipende dal fatto che l'ideale della conoscenza per la conoscenza [*des Wissens um des Wissens willen*] è motivato praticamente. Questa motivazione pratica della ricerca teoretica husserliana è costituita dall'esigenza etica di responsabilità ultima. Responsabilità non solo riguardo alle affermazioni teoretiche e all'attività di ricerca, bensì allo stesso tempo per la vita umana. [...] In ultima istanza [il fenomenologo] non intraprende tale compito per interesse all'oggetto della conoscenza, bensì per interesse alla ricerca teoretica. E la (infinita) ricerca teoretica non lo interessa quale eventuale semplice passatempo, bensì perché in esso egli vede la migliore e più degna forma di vita. La più alta forma di vita è per Husserl una vita in assoluta responsabilità e autonomia [*ein Leben aus absoluter Selbstverantwortung*].²⁵⁷

Con ciò, Bernet riporta in modo alquanto fedele uno dei principi che effettivamente Husserl stesso riconosce quali fondativi dell'intera impresa fenomenologica. Nonostante tale fedeltà allo spirito husserliano, si deve, tuttavia, riconoscere che nelle argomentazioni che Bernet riporta si vanno a sovrapporre questioni diverse, in quanto diverse sono le esperienze in gioco. Da una parte abbiamo la questione dell'esperienza percettiva di cosa, dall'altra la questione della responsabilità, dunque quel momento *essenzialmente etico* che caratterizza l'impresa teoretica stessa, mentre tra le due si situa la questione della conoscenza.

L'argomento di B. ha due presupposizioni di fondo. La prima è che la conoscenza funge come momento essenziale della vita responsabile. La seconda è che la percezione contiene in sé un momento teleologico più o meno strettamente connesso con l'interesse conoscitivo. Queste presupposizioni devono però essere tematizzate in relazione a quanto si è detto a proposito della teoria husserliana della conoscenza. Questo, però, oltre a essere qualcosa di cui si deve addurre una ragione, ovvero sia qualcosa di cui occorre rinvenire un fondamento "fenomenologico", permette almeno due possibili scenari, a seconda che il movimento di conoscenza sia di "progressione" infinita o che semplicemente non smetta mai di esercitare la propria attività, senza che a ciò si leghi alcun incremento relativamente a ciò che si viene a conoscere. In altre parole, la più alta forma di vita potrebbe anche coincidere con una teoresi intesa quale

257 (Bernet 1978), pp.268-269.

osservazione costante, continua e senza fine di un medesimo oggetto secondo una medesima immutabile prospettiva o in un numero finito di prospettive. Se, invece, si ritiene che la conoscenza sia un processo di costante *acquisizione*, si deve mostrare su che base sia affermabile che tale processo non potrà mai avere fine.

Lasciamo da parte la questione relativa al rapporto tra conoscenza e vita responsabile, in quanto condurrebbe ben oltre i limiti del presente lavoro; tentiamo, invece, di comprendere se e come teleologia, percezione e conoscenza risultino legate al di fuori del piano più specificamente etico e, soprattutto, che ruolo vi giochi l'infinito, vale a dirsi quale "esperienza" dell'infinito si può riscontrare nelle dinamiche percettivo-conoscitive.

Un motivo a sostegno dell'idea secondo la quale la conoscenza non può mai avere fine sembra effettivamente offerto da molte analisi compiute da Husserl, soprattutto qualora si tenga presente quanto fin dall'inizio del presente studio si è ripetutamente sottolineato, vale a dirsi che la conoscenza è nell'ottica husserliana in stretta connessione con la percezione e che è solo attraverso la percezione che almeno una parte del processo conoscitivo si realizza.

A questo proposito, è opportuno citare un passo dalle *Lezioni sulla sintesi passiva*, dove Husserl afferma:

La percezione esterna è una continua pretesa di fare qualcosa che, per la sua stessa essenza, non è in grado di fare. In un certo senso inerisce quindi alla sua essenza una contraddizione. Ciò che intendo dire vi si chiarirà immediatamente se prendete intuitivamente in esame come si presenta un senso oggettivo in quanto unità nell'infinita molteplicità delle manifestazioni possibili, come si configura vista più da vicino la sintesi continua che, in quanto unità della coincidenza, rende possibile la manifestazione del medesimo senso e come ancora, di fronte ai decorsi limitati e fattuali di manifestazioni, esista tuttavia costantemente una coscienza di sempre nuove possibilità di manifestazione che vanno oltre quelle di volta in volta date.

Husserl ripete qui sostanzialmente quanto affermato già nei decenni precedenti in pressoché tutte le pagine dedicate alla questione della percezione di cosa. Si può dire, anzi, che condensa in poche righe alcuni elementi fondamentali della sua fenomenologia della percezione. Questo permette di rilevarne più agilmente alcuni plessi problematici, in quanto, come è evidente, sono in gioco diverse questioni che, pur risultando connesse, non devono essere confuse.

In particolare, si può evincere che:

- a) la pretesa “conoscitiva” insita nella percezione risulta contraddittoria, *in quanto* per essenza la percezione non può mai giungere ad afferrare la totalità dell’oggetto;
- b) il senso oggettivo si costituisce come unità della coincidenza tra una pluralità di vissuti;
- c) oltre al senso “costituito” nella percezione è presente un rinvio sempre ulteriore, il che implica che l’oggetto della percezione è sempre inteso come composto da qualcosa di ulteriore rispetto a quanto è giunto nella costituzione;
- d) tale rinvio è relativo alla possibilità di percezione del medesimo senso secondo aspetti *sempre nuovi*.

È, in particolare, quest’ultimo punto che più risulta problematico, in quanto sembra presupporre che l’oggetto inteso in una percezione sia composto da una “molteplicità infinita” di aspetti. Ma su che base siamo legittimati a fare una tale affermazione? Si deve, infatti, notare che l’incompletezza di ogni percezione cosale *non significa* infinitezza della cosa, dunque un’infinitezza propriamente noematica. Husserl qui *presuppone* che al senso oggettivo corrisponda un’infinitezza molteplicità di manifestazioni possibili, ma di tale infinitezza non offre una fondazione adeguata, anzi, in fondo non ne offre alcuna.

Il saggio di Bernet, e questo è probabilmente il suo merito principale, aiuta a fare un po’ di chiarezza a questo proposito. Bernet rintraccia nell’opera di Husserl due diverse strutture teleologiche relative alla dinamica percettiva: una finita e una infinita.

Parlare di teleologia finita o infinita può, tuttavia, risultare fuorviante qualora non si precisi che, propriamente, non è la teleologia ad essere infinita, bensì il processo conoscitivo-percettivo che ne scaturisce. Affermare che una percezione risponde a una teleologia finita significa, infatti, che la logica derivante dal suo fine implica che questo possa essere raggiunto, almeno in linea di principio, in un numero finito di passi. Al contrario, una percezione che sta sotto il segno di una teleologia infinita è una percezione che non potrà mai raggiungere il proprio obiettivo e proseguirà, pertanto, senza fine.

Evidentemente né la logica, intesa come struttura, né il *telos* sono qualcosa di infinito, bensì infinito è, eventualmente, il percorso che conduce al raggiungimento del *telos*²⁵⁸. Nei termini richiamati da Bernet, si è di fronte a una teleologia finita quando si a che fare con una coscienza che si ritiene soddisfatta attraverso “datità *ottimali* e non, invece, *adeguate*”²⁵⁹. Bernet ritiene che questo tipo di teleologia non sia, tuttavia, in grado di dare piena soddisfazione all’interesse conoscitivo. Questo mira per essenza alla datità adeguata che non può mai, quantomeno nella percezione di cosa, corrispondere alla presentazione dell’oggetto che lasci *intuire al meglio* la sua immagine completa. Una tale “visione ottimale” rimane in fondo in balia di un certo soggettivismo, in quanto “l’interesse conoscitivo che viene in tal caso messo in campo è qualcosa di variabile da soggetto conoscitivo a soggetto conoscitivo, e anche nel caso dello stesso interesse una datità della cosa particolarmente propizia non soddisfa allo stesso modo soggetti diversi”²⁶⁰. A questo proposito è, tuttavia, necessario notare che l’“insufficienza” della singola percezione ottimale non è relativa solo a un eventuale disaccordo intersoggettivo. Se così fosse, si dovrebbe dedurre che un soggetto “solipsistico” possa ritenere soddisfatto il proprio desiderio di conoscere totalmente una cosa attraverso un suo scorcio e che l’idea della totalità della cosa come “ulteriore” rispetto alla singola prospettiva non potrebbe sussistere per tale soggetto o, quantomeno, non potrebbe motivarlo a percezioni ulteriori. Da quanto si è visto già nel capitolo precedente, la percezione di cosa “per essenza” è un tipo di coscienza in cui si intende anche sempre l’ulteriorità della cosa percepita rispetto a quanto autenticamente presentato. Questo implica una necessaria incertezza da parte del soggetto rispetto all’“oltre” della cosa, vale a dirsi i suoi altri lati e le sue ulteriori determinazioni. La cosa si manifesta come dotata di una sua “inseità”, non solo perché non è riducibile alla componente reale del vissuto, ma anche perché nella componente intenzionale vi è qualcosa che nega l’assimilabilità dell’oggetto a quanto autenticamente dato. Vedremo successivamente se e come ciò possa collegarsi alla

258 Si tratta di una tipologia di rapporto tra percezione e conoscenza a cui si è già sopra accennato e su cui Husserl è regolarmente tornato all’interno della propria produzione.

Diverso sarebbe il caso in cui ad essere infinito fosse il *telos* stesso. Questo accadrebbe qualora si togliesse al termine “infinito” la qualificazione più strettamente quantitativa e la si intendesse in termini innanzitutto qualitativi: infinito sarebbe da intendersi un *telos* i cui contorni non sono ben definiti, dunque un *telos*, per così dire, vago, impreciso. Nel voler raggiungere tale *telos*, e qualora esso non si modificasse, cioè non si precisasse, non si potrebbe mai dire di averlo raggiunto, in quanto non si saprebbe se lo si è raggiunto o meno. È, questo, un tipo di “logica infinita” che può effettivamente aversi e la vedremo in parte alla fine del presente capitolo.

259 (Bernet 1978), p. 267.

260 (Bernet 1978), p.267.

questione dell'intersoggettività. Limitiamoci per ora a rilevare che, qualora un oggetto venga inteso come trascendente, qualora il correlato di un'intenzione sia una "cosa" nel senso precedentemente esposto, vale a dirsi un ente tridimensionalmente esteso, allora il processo percettivo ad esso relativo risulta composto da momenti che, presi singolarmente, per essenza non possono offrire la totalità della cosa. Sebbene sia possibile accontentarsi di una percezione che risulti particolarmente capace di svelare il maggior numero possibile di caratteristiche della stessa in una volta sola, o comunque in un numero alquanto limitato di adombramenti, pure si dovrebbe riconoscere che nessuna percezione della cosa può concludere il processo di progressiva determinazione, dunque il movimento di conoscenza dell'oggetto, poiché questo si presenta sempre, *per essenza*, con un al di là di non-datità.

Per questo motivo, Bernet ritiene che già nelle *Ricerche logiche* sia presente l'idea della cosa-in-sé: già in quest'opera viene, infatti, contemplata una differenza essenziale tra *Erscheinung* ed *Erscheinendem*. Come abbiamo visto, effettivamente già sin dai suoi primi studi Husserl rifiuta un'identificazione tra oggetto e coscienza dell'oggetto, vale a dire una forma di idealismo à la *Berkley* che risolverebbe l'oggetto intenzionale in una complessione di vissuti. La particolarità del vissuto intenzionale consiste proprio nell'essere rivolto ad altro rispetto a sé, sebbene questo altro debba comunque ritenersi "presente" al soggetto, dunque all'atto che lo intende, e non semplicemente "rappresentato" attraverso "immagini mentali".

Nelle *Ricerche logiche*, tuttavia, l'ideale dell'adeguazione totale, vale a dirsi della completa coincidenza tra rappresentante e rappresentato²⁶¹, comporterebbe secondo Bernet che "la figura spaziale tridimensionale dell'oggetto intenzionale possa venire tradotta nella struttura essenzialmente bidimensionale del campo di apparizione [*Erscheinungsfeld*]"²⁶². Questo significherebbe un tradimento della datità fenomenica e, dunque, un sostanziale abbandono della ricerca propriamente fenomenologica, in quanto si tenterebbe di ridurre un fenomeno *per essenza* prospettico in una dimensione a-prospettica. In quest'ottica sembra che la cosa della percezione possa,

261 Cfr. (Bernet 1978), p.257. Per definire l'ideale di adeguazione presente nelle *Ricerche logiche*, Bernet parla qui, in realtà, di un'identità tra rappresentante e rappresentato. In base a quanto visto nel primo capitolo del presente lavoro, risulta tuttavia chiaro che Husserl non ha mai avuto in mente una effettiva identità, bensì una coincidenza. Bernet ha comunque ragione nel rilevare che l'ideale sembra già qui essere quello "cartesiano" derivante dalla "percezione interna" (cfr. (Bernet 1978), pp.256, 268), dove, effettivamente, sembra si possa parlare di un'effettiva identità tra intenzionante e intenzionato. Si tratta, tuttavia, come noto, di una questione alquanto spinosa, oggetto ancora oggi di dibattito sia teoretico che ermeneutico. A tal proposito, cfr. (Zahavi 1999).

262 (Bernet 1978), p.257.

almeno in linea di principio, essere privata del suo “eccesso”, dunque di una sua forma di inseità.

Bernet rileva che, comunque, le *Ricerche logiche* presentano anche aspetti che già lasciano presentire la soluzione che verrà proposta nelle *Idee*, in quanto già nelle *Ricerche logiche* viene correttamente rilevato che la determinazione di qualcosa come non adeguatamente dato implica il concetto di datità adeguata. Questo significa che già è operativo il concetto di cosa-in-sé in quanto ideale dell’adeguazione. La differenza tra datità adeguata e inadeguata non dovrà, dunque, essere abbandonata, bensì si tratterà di capire come, in un’ottica rigorosamente fenomenologica, sia possibile mantenere questa differenza senza cadere né in una concezione realistica, dunque dogmatica e acritica, della cosa-in-sé, né in un modello di adeguatezza che tradisca la datità fenomenica. A tal fine è necessario che “l’unilateralità venga accolta nel concetto della cosa-in-sé”²⁶³.

Secondo Bernet questo accade, come anticipato, nella concezione della cosa-in-sé quale “idea in senso kantiano”. Nelle *Idee* ciò si lega a un riconoscimento della essenziale “inconcludibilità” della conoscenza di oggetti trascendenti. In quanto ogni apparizione ha quello che Husserl chiamerà successivamente “orizzonte interno”²⁶⁴, vale a dirsi una molteplicità di ulteriori determinazioni più o meno predelineate in una singola apparizione o in un (limitato) insieme di apparizioni, si deve ritenere che la conoscenza adeguata di un oggetto trascendente non sia in alcun caso possibile, “poiché per principio una determinazione nuova o diversa non è mai esclusa”²⁶⁵. Secondo Bernet, ciò condurrebbe Husserl a ritenere che “la cosa-in-sé possa essere fenomenologicamente determinata solo sullo sfondo dell’infinitezza di ogni processo percettivo”²⁶⁶. Affinché possa essere assunta in una teoria fenomenologica dell’esperienza, secondo Bernet, la cosa-in-sé non può essere concepita come l’integrale delle diverse apparizioni che mantengono un senso unitario, vale a dirsi come l’unità che si viene a costituire durante il percorso percettivo-conoscitivo. Infatti, una tale unità, proprio in quanto non viene data che progressivamente, non può guidare il processo percettivo-conoscitivo stesso. La cosa in sé, invece, deve essere

263 (Bernet 1978), p.257.

264 Cfr. (Husserl 1999) §§8, 22, 33. Si veda anche (Husserl 1966c), pp.7sgg; (Husserl 1962), p.433; (Husserl 1954), p. 165.

265 (Bernet 1978), p.258.

266 (Bernet 1978), p.258.

effettivamente *data* prima che il processo giunga al suo termine, per certi aspetti prima ancora che il processo, *in quanto processo di conoscenza percettiva*, si sia messo in moto. Questo anche perché, essendo il processo di conoscenza un processo infinito, essa non potrai mai, altrimenti, essere *data*. Questa donazione della cosa-in-sé diviene possibile allorché essa venga concepita, appunto, come “idea in senso kantiano”, il che significa come idea “la cui funzione teleologica nel processo esperienziale viene determinata come regola”²⁶⁷.

Come si è visto, nelle *Ricerche logiche*, la cosa percettiva è già riconosciuta nella sua “indipendenza” rispetto al flusso coscienziale, dunque nella sua esteriorità. L’esteriorità, però, ha una struttura non propriamente assimilabile a quella di vissuti “interni”, vale a dirsi alla struttura di momenti coscienziali “reali”²⁶⁸; di conseguenza risulta ineseguibile una regola che prescriva di giungere alla rappresentazione adeguata di un oggetto esterno nei termini di un oggetto interno. Se ne potrebbe derivare che già nelle *Ricerche logiche* si ha a che fare con una teleologia infinita. Questa, tuttavia, dipenderebbe dal fatto che ciò che ci si impone di raggiungere è non solo contraddittorio, bensì anche insensato, poiché l’obiettivo consisterebbe, in fondo, nel togliimento della datità intuitiva che dovrebbe fungere quale elemento essenziale dell’adeguazione. Se questa fosse la vera regola che sta alla base del percorso conoscitivo nelle *Ricerche logiche*, ne si dovrebbe trarre che essa non può rendere neppure possibile un’approssimazione e, anzi, che essa non può affatto essere seguita. Non dice, per così dire, nulla di “sensato”²⁶⁹.

Con l’idea in senso kantiano sarebbe invece possibile far rientrare la prospettività nel concetto del processo conoscitivo relativo all’oggetto esterno cosale, dunque nella regola atta a stabilire l’adeguazione propria a un tale tipo di esperienza senza con ciò eliminare il momento di apparente contraddizione che Husserl non a caso ancora sottolinea nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*. Con ciò sarebbe inoltre possibile rendere sensato un movimento cui per principio viene negato il raggiungimento del proprio obiettivo, in quanto l’impossibilità del raggiungimento non nega gli elementi che,

267 (Bernet 1978), p.259.

268 Sulla differenza tra vissuti “interni” ed “esterni”, si veda la fondamentale appendice alle *Ricerche logiche*: (Husserl 1984b), pp.751-758; tr. it. (Husserl 2005a), pp.528-548.

269 Ci sono buone ragioni, che in parte dovrebbero essere emerse dal primo capitolo del presente lavoro, per dubitare che questo sia effettivamente l’ideale che sottende le *Ricerche logiche*. In questo paragrafo, tuttavia, ci limitiamo, da un punto di vista ermeneutico-filologico, a prendere l’interpretazione offerta da Bernet e a considerarne unicamente gli aspetti teoretici.

sebbene, appunto, contraddittori, lo motivano²⁷⁰. Conseguentemente, Bernet sottolinea che il passaggio decisivo che avviene tra le *Ricerche logiche* e le *Idee* consiste “in un certo decadimento dell’ideale della conoscenza: fine ultimo della conoscenza non è più la conoscenza completa dell’oggetto, bensì in certo modo il progresso infinito della conoscenza stessa”²⁷¹.

Per comprendere meglio in che senso si possano differenziare finitezza e infinitezza nella percezione conoscitiva, dunque in che senso si possa parlare di una teleologia finita e di una teleologia infinita del processo percettivo, può risultare opportuno considerare quanto in un manoscritto del 1921 Husserl afferma rispetto a due modi distinti di concepire il *Phantom*:

- 1) Phantom può significare l’idea del “vero” Phantom, e cioè dell’identico, che dovrebbe essere dato in un’infinità ideale – oppure, diciamo più correttamente, in una illimitata molteplicità di datità possibili sotto ogni aspetto, di apparenze possibili – in una conferma armonica, nella determinazione che precisa meglio, nella determinazione che specifica (eventualmente in una rideterminazione); o ancora, il che è lo stesso, l’identico che dovrebbe rivelarsi in modo armonico in tutti i mutamenti di posizione possibili, in tutte le progressioni possibili.
- 2) Phantom può anche significare una continuità chiusa di profili, nella quale io attraverso la cosa secondo la sua forma unitaria e le sue qualificazioni, così come essa giunge per me a datità in una continuità di posizione per me ottimale. Oppure, dato che vedo un solo profilo, l’“immagine” vista può rinviare ad una determinata connessione, ad una determinata “immagine completa” con il correlativo mutamento continuo di posizione, il quale è corrispettivamente ottimale in senso appercettivo.²⁷²

270 A questo proposito risulterebbe di estremo interesse un confronto con Hegel, in particolare con alcune parti della *Scienza della logica*. Un serio confronto tra la fenomenologia husserliana e l’opera hegeliana resta a tutt’oggi, tuttavia, un semplice desideratum.

271 (Bernet 1978), p.253.

272 “1.) Phantom kann heissen die Idee des „wahren“ Phantoms, d.i. des identischen, das in einer ideellen Unendlichkeit – oder sagen wir korrekter, in einer unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher allseitiger Gegebenheiten, möglicher Apparenzen – in einstimmiger Bestätigung, Näherbestimmung, besondernden Bestimmung (eventuell Umbestimmung) gegeben wäre; oder, was dasselbe, das Identische, das bei allen möglichen Stellungswechseln in allen möglichen kontinuierlichen Progressionen sich in Einstimmigkeit herausstellen würde.

2.) Phantom kann auch heissen eine geschlossene Seitenkontinuität, in der ich das Ding nach seiner einheitlichen Gestalt und seinen Qualifizierungen durchlaufe, so wie sie mir in irgendeiner für mich ausgezeichneten Stellungskontinuität zur Gegebenheit kommt. Oder es kann, weil ich nur eine Seite sehe, das gesehene „Bild“ verweisen auf einen bestimmten Zusammenhang, auf ein bestimmtes „Vollbild“ mit entsprechend kontinuierlichen Stellungswechsel, <5a> der eben entsprechend apperzeptiv ausgezeichnet ist” ((Husserl 1921), pp.4b-5a).

Sebbene Husserl chiami il *Phantom* nel primo senso “vero *Phantom*”, successivamente egli nota che è il secondo senso che si deve riconoscere quale corrispondente *autenticamente* al *Phantom*²⁷³. Sembra, dunque, che si debba dedurre una differenza tra *Phantom* “vero” (*wahr*) e *Phantom* “autentico” (*echt*).

È possibile ritenere che in tal modo Husserl voglia sottolineare che, a livello “autenticamente” percettivo è rintracciabile il *Phantom* quale schema completo della cosa percepita. Si tratterebbe, in questo caso, di uno schema che viene, appunto, sensibilmente intuito, vissuto, e che non deriva da un’attività di idealizzazione dalla quale nascerebbe poi la pretesa nei confronti della percezione di un’adeguazione a un ideale per principio irraggiungibile. In altre parole, nel caso del *Phantom* autentico avremmo a che fare con un interesse che non mira a determinare completamente la cosa, bensì semplicemente a comprendere a che genere o specie essa appartenga o a quale funzione possa risultare adatta, a stabilire, dunque, se esso si presti o meno a un certo uso e se possa stare o meno in una relazione funzionale con determinate pratiche e con altri oggetti.

Anche in una percezione sotto il segno di una teleologia finita, vi è, dunque, un ideale che, per così dire, guida il decorso percettivo stesso. Infatti, a seconda del tipo di interesse dominante all’interno della percezione, verrà prefigurato ciò a cui le percezioni sono chiamate a dare riempimento intuitivo e, conseguentemente, si metterà in atto una serie di atti percettivi che dovranno portare a manifestazione quei caratteri della cosa *che permettono la determinazione dell’oggetto in funzione dell’interesse dominante di volta in volta*. A questo proposito, Husserl in *Ding und Raum* offre un’esemplificazione alquanto efficace:

L’interesse naturale ad un fiore è diverso da quello del botanico, e così anche le migliori apparizioni sono diverse nei due casi, e la datità piena in cui l’interesse si soddisfa è in entrambi i casi essenzialmente diversa. Il fiore è lo stesso fiore, è uno e lo stesso nesso/complesso di apparizioni in cui il fiore si costituisce come datità e in cui si inseriscono la piena datità nel senso dell’interesse comune e quella dell’interesse morfologico-botanico.²⁷⁴

In questi due casi sarebbero da riconoscere due diversi *Phantome* relativi alla “medesima” apparizione. In un caso, avremo un *Phantom* che contiene tutte le

273 Cfr. (Husserl 1921), p.5a: “Dieses Zweite scheint der echte Begriff des Phantoms zu sein, den wir brauchen”.

274 Cfr. (Husserl 1973b), p.128.

caratteristiche che nell'interesse "naturale" per i fiori ci permette di far sì che qualcosa sia riconoscibile e possa fungere come fiore; nel secondo caso, i caratteri contenuti nel *Phantom* sono quelli stabiliti dalla scienza botanica. In entrambi i casi si può dire che un numero tendenzialmente *finito* di caratteristiche risulta sufficiente alla soddisfazione dell'interesse.

Come si è visto, inoltre, vi sono caratteri "figurali" dei fenomeni che corrispondono a determinate leggi morfologiche. Sulla base di questi caratteri si può "intuire" la totalità di apparizioni, tutte con il medesimo senso apprensionale, nella quale la singola apparizione data è immersa. Inoltre si può intuire in che rapporto la singola apparizione stia rispetto ad altre della medesima totalità e in che modo esse, a seconda dei movimenti compiuti dal soggetto o dall'oggetto, debbono avvenire. Si tratta di un livello che possiamo anche definire morfologico, ma che, come si è visto, si può situare prima di una qualunque esplicita teoria morfologica. Essa ancora non riguarda in senso stretto la morfologia che è, ad esempio, in gioco nella botanica o nella biologia, in quanto in quella che potremmo chiamare "morfologia figurale" si tratta unicamente di determinazioni relative a strutture, per così dire, superficiali. Tali strutture riguardano il modo di essere appercepito di determinati scorci di figure, o, per meglio dire, di "vedere" determinate linee e superfici come scorci, parti, di un intero più ampio, del quale si "intuisce" la forma complessiva.

L'esempio della botanica permette, inoltre, di mettere in luce come, anche nella "teleologia percettiva finita", vi possa essere in gioco un interesse esplicitamente conoscitivo. In tale frangente, rivolto alla conoscenza "scientifica" dell'oggetto, è pre-stabilito un numero finito di passi che la percezione deve compiere, passi correlativi a un numero finito di manifestazioni oggettuali, affinché la determinazione conoscitiva possa ritenersi raggiunta. Il *telos*, dunque, è raggiungibile per definizione.

A questa struttura teleologica Husserl contrapporrebbe una infinita, corrispondente a un interesse "puramente" teoretico, volto, cioè, a determinare la cosa nella sua totalità senza che ci si arresti a un numero finito di "dati". Si può dire che in un tale movimento teleologico non importa giungere a poter riconoscere la cosa come corrispondente o meno a un certo *Typus*, o come avente una certa figura, bensì la si vorrebbe portare a datità completa. Si vorrebbe, cioè, che ogni suo aspetto e ogni sua caratteristica

fossero portati a manifestazione²⁷⁵. È proprio a questo punto e in relazione alla “determinazione totale” della cosa che si annidano le ambiguità della teoria husserliana e alcuni conseguenti problemi dell’interpretazione di Bernet.

Innanzitutto è possibile notare che l’ideale che così si afferma ha senso solo se rivolto a un oggetto singolo *in quanto tale*, vale a dirsi nella sua singolarità. Non a caso, nel passo dei *D-Manuskripte* sopra citato Husserl attribuisce al “vero” *Phantom* il ruolo di rappresentante dell’identico al mutare delle apparizioni. Questo significa che nel conoscere il singolo individuo non ci si può mai accontentare del rispondere delle “sue” apparizioni a schemi generali. Esso risulta “inesauribile” in quanto nella sua stessa costituzione si traccia la regola, per così dire, della sua conoscibilità²⁷⁶.

Bernet non si sofferma a rilevare come l’incompletezza propria ad ogni percezione di cosa sia relativa all’esperienza della singolarità (o della cosa in quanto individuale). Tuttavia, questa constatazione è in sostanziale accordo con quanto egli, sulla scorta di Husserl, afferma a proposito della “cosa-in-sé”. Quest’ultimo termine, liberato da ipoteche metafisico-idealistiche, starebbe semplicemente a indicare che la cosa ha una sua realtà che si impone “oltre” ogni sua manifestazione e che, proprio in nome di tale “ulteriorità”, fa sì che le manifestazioni risultino chiamate a un rinvio reciproco.

Si deve, tuttavia, aggiungere che, come sopra si è visto, il configurarsi di un oggetto quale “identico” al variare delle manifestazioni dipende da strutture estetiche che non necessitano di alcun concetto in senso proprio, vale a dirsi di nessuna attività intellettuale, e che il “senso dell’identità” è qualcosa che si produce grazie al costante coincidere di intenzioni parziali tra loro e di parti delle intenzioni parziali con parti di altre intenzioni parziali. Come si è accennato, Bernet, tuttavia, rifiuta un’interpretazione della cosa-in-sé come “sistema complessivo delle sue possibili apparizioni”,

275 A questo proposito, si deve rilevare che risulta piuttosto dubbio che si possa in tal caso ancora parlare di un processo conoscitivo: se manca un ideale, diciamo così, noematico, dunque un *Typus* o, comunque, un significato a cui il processo percettivo è chiamato a dare riempimento, bensì ci si limita a “stare a vedere”, non si può, secondo quanto si è visto nel primo capitolo, parlare di conoscenza e di dinamica conoscitiva in senso proprio.

Inoltre, siccome la regola rappresentata dall’idea in senso kantiano prescrive non che si conosca l’oggetto, bensì solo che ne si stia a determinare gli aspetti, è per molti versi chiaro che si è in una logica prevalentemente quantitativa e non più qualitativa: non importa *che cosa* una cosa è, bensì di quante parti consta, perché l’interesse è rivolto alla totalità dei suoi aspetti. In sostanza, l’idea in senso kantiano, per come la interpreta Bernet, imporrebbe di esplorare tutto ciò che la cosa contiene. Ma a che risultato si potrebbe giungere in tal modo? Unicamente a comprendere la determinazione numerica.

276 In questo modo, sembra trovare conferma, anche nella fase più matura della riflessione husserliana, l’idea evidenziata da Rizzoli a proposito delle *Ricerche logiche* secondo la quale reale è solo l’individuale, ciò che concretamente e sensibilmente si manifesta: cfr. (Rizzoli 2008). Inoltre, si ribadisce una sorta di resistenza dell’individualità alla conoscenza, vale a dire a schemi di riconoscimento generali, che Husserl sottolinea nelle *Idee*: cfr. Infine, si può ricavarne che essendo il reale, proprio in forza della sua individualità, inassimilabile al mero decorso percettivo, esso è ciò che per essenza si sottrae alla presa totale del soggetto e sembra così costringere ad ammettere una sostanziale inconoscibilità del reale.

interpretazione che è stata avanzata, in particolare, da Aron Gurwitsch²⁷⁷. Secondo Bernet, infatti, tale interpretazione condurrebbe a identificare la cosa con i suoi modi di datità, dunque a farla divenire una sorta di struttura della coscienza stessa, mentre “[p]iù correttamente essa dovrebbe essere concepita come l’unitario correlato intenzionale di questa molteplicità di apparizioni”²⁷⁸. Non è questo il luogo per indagare e decidere se la comprensione che Bernet ha di Gurwitsch sia o meno corretta. Limitiamoci a rilevare che, effettivamente, l’insistenza sulla irriducibilità della cosa a elemento, eventualmente anche complesso, della coscienza è assolutamente in linea con quanto abbiamo visto emergere dalle riflessioni husserliane²⁷⁹. Tuttavia, ciò che Bernet ne deriva risulta alquanto discutibile, in quanto, chiarita la differenza tra componenti reali ed intenzionali della percezione, risulta plausibile che la “cosa in sé” sia, in fondo, la totalità di apparizioni con un medesimo senso, senso che, come si è visto, può anche “semplicemente” prodursi attraverso sintesi di coincidenza continua.

La percezione è, in base a quanto visto anche nei paragrafi precedenti, un processo che *per essenza* può considerarsi “inconcludibile” per almeno due motivi:

- a) ogni visione della cosa contiene una parte di inautenticità, il che significa che ogni momento del decorso percettivo reca in sé un rinvio a visioni ulteriori. Ogni visione ulteriore porta a datità propria un nuovo aspetto della cosa, ma al contempo perde almeno in parte quanto contenuto nel momento precedente. Di conseguenza, in nessun momento si può ritenere di aver “completato” la percezione della cosa, perché in ogni istante rimane una parte data inautenticamente del cui volto non si può avere, in quello stesso istante, certezza;
- b) la percezione implica come proprio momento essenziale il movimento. Pertanto, anche qualora la “totalità” degli aspetti della cosa fosse “esauribile” in un numero molto limitato di movimenti - e, conseguentemente, riconducibile a un numero limitato di posizioni - essi sarebbero comunque costantemente ripetibili. Anzi, *dovrebbero* venire ripetuti, offrendo “all’infinito” le stesse apparizioni della cosa, altrimenti svanirebbe la percezione stessa. In altre parole, la percezione necessita di

277 Cfr. (Gurwitsch 1957), pp.152, 178, 181, 185.

278 (Bernet 1978), p.265.

279 Si noti, comunque, che uno degli elementi che Bernet, un po’ troppo fuggacemente e senza spiegare né argomentare, adduce quale motivo della interpretazione della cosa-in-sé quale unità intenzionale trascendente risulta piuttosto discutibile. Egli, infatti, afferma che “se la cosa-in-sé [...] è l’unità costituentesi in un processo esperienziale infinito, allora rimane garantita la disgiunzione radicale tra “oggetto” tridimensionale e bidimensionalità del campo visivo, vale a dirsi del della coscienza costituente” ((Bernet 1978), p.265). Vi è qui, mi pare, una acritica assunzione dell’idea, effettivamente presente in Husserl ma, come si è visto, non del tutto motivatamente, secondo la quale il campo visivo è essenzialmente bidimensionale, oltre che un’ingiustificata identificazione del campo visivo con la coscienza costituente.

movimento e “la stessa cosa”, affinché rimanga percepita, e quindi anche portata a conoscenza, implica che avvengano costanti movimenti attraverso i quali essa possa mantenersi nella manifestazione della propria identità. Quest’ultima, infatti, si può dare, come si è visto, *realmente* solo se avvengono sintesi di coincidenza e ciò implica che ci sia un costante succedersi di apparizioni.

La cosa risulta, dunque, sì essenzialmente e inevitabilmente “aperta”. Abbiamo, d’altronde, già visto nel precedente capitolo come essa si caratterizzi quale oggetto di esperienza attraverso un *Überschuß* ineliminabile. Se non si rispetta tale eccedenza, come nelle *Ricerche logiche*, se si impone un ideale di conoscenza secondo il quale essa dovrebbe venire esaurita, si imporrebbe, in fondo, una sorta di suicidio della percezione, in quanto le si chiederebbe di cessare di essere ciò che è.

Nella concezione della cosa-in-sé come idea in senso kantiano ciò non accade, poiché l’adeguazione richiesta prevede che la struttura intenzionale venga rispettata e che quindi non si tenti di eliminare quanto si palesa *anche in modo vuoto* all’interno del vissuto percettivo. Se, come accade nella percezione, quanto intenzionato è qualcosa di trascendente, allora l’adeguazione deve muoversi in linea con la struttura di tale trascendenza.

Tuttavia la percezione deve mantenere anche una aderenza al lato noematico. Quindi anche rispettare che la cosa non necessariamente si presenti come infinita e come costituibile in un’infinità di aspetti. Non si deve dimenticare, come effettivamente Bernet sembra fare, che la percezione “funziona” solo in base a un interesse, il quale può bensì essere anche solo cognitivo, ma comunque deve essere interesse nei confronti della cosa, altrimenti non sarebbe più un interesse conoscitivo. Come abbiamo visto, in ogni percezione in senso forte, in cui, cioè, vi è un effettivo rivolgersi del soggetto verso un oggetto, è contenuta una tensione verso il pieno “possesso percettivo” dell’oggetto. C’è quindi effettivamente una teleologia del processo percettivo. Essa è, però, non propriamente conoscitiva, bensì, diremmo, *pulsionale*: in fondo non si tratta d’altro che del riuscire a risolvere la tensione in cui ci si trova nel momento in cui l’oggetto ci risulta indeterminato, al fine di giungere a uno stadio di appagata quiete.

Considerare la percezione di cosa come qualcosa di infinito significherebbe, dunque, che nessuna percezione esaurisce la “sete di determinazione” della cosa. Ma questo è davvero necessario? Non c’è qui una riduzione della percezione a uno dei suoi momenti, vale a dirsi a una percezione parziale, mentre la percezione è, come si è visto, un vissuto essenzialmente dinamico, che si svolge in corrispondenza di

movimenti e che vive costantemente nella dialettica pieno-vuoto e che, al contempo, costituisce il proprio oggetto nella sua identità attraverso sintesi di coincidenza?

Effettivamente Husserl effettua affermazioni piuttosto ambigue e, almeno in certi punti, sembra egli stesso confondere aspetti diversi dell'oggetto in esame. Se l'idea che la percezione come processo infinito dipendesse dall'infinitezza degli aspetti della cosa percepita, effettivamente si avrebbero diversi motivi per dubitare di tale opinione e ne si potrebbe a buon diritto contestare la fondatezza. Nulla, infatti, a questo livello dell'analisi permette di affermare che gli aspetti della cosa siano infiniti.

L'analisi di Bernet permette, però, di mettere in luce in che senso l'ideache la percezione sia un movimento che tende all'infinito possa ritenersi sensata. Bernet, infatti, mostra che dalla teleologia rivolta alla cosa, dunque dalla logica della conoscenza della cosa, si passa a una teleologia in cui il telos è la perfezione della percezione. L'idea dell'adeguatezza non è un'idea della cosa, bensì del come deve avvenire la conoscenza della stessa e, quindi, anche del modo in cui si deve sviluppare la percezione, la quale è chiamata a raggiungere quel tipo di adeguazione in cui a ogni momento intenzionale corrisponde un momento reale. Se, come si è visto, ciò implica anche l'*Auffassung*, si deve dire che, rispetto alla cosa, si ha adeguazione nel momento in cui non solo si hanno i dati sensibili, bensì anche il sistema di movimenti che portano alla "copertura percettiva" della cosa, dunque un sistema di *Ich-kann*. Da ciò deriverebbe che se la cosa fosse data come un sistema infinito di parti, l'*Ich-kann* relativo dovrebbe a sua volta considerarsi infinito. Siccome, inoltre, la cosa può ritenersi data *nella sua* (presunta) *infinitezza* solo ed esclusivamente in relazione al sistema *Ich-kann*, ed essendo questo, come suggerisce il termine stesso, un sistema di *possibilità*, si dovrebbe concludere che, anche qualora queste possibilità fossero "reali"²⁸⁰, la datità "totale infinita" della cosa si dovrebbe ritenere esclusivamente *potenziale*. Passiamo dunque senz'altro a un'interpretazione della fenomenologia husserliana che ritiene, invece, che questa offra una chiave d'accesso all'infinito attuale.

9.2. La via dell'orizzonte come "transfinito"

László Tengelyi è nella recente tradizione interpretativa della fenomenologia uno di coloro che più hanno insistito sulla tematica dell'infinito e sull'originalità del contributo

280 Sulla differenza tra possibilità reali e possibilità ideali, cfr. (Rizzoli 2008), pp.300sgg.

che la fenomenologia può offrire al riguardo. Egli, in particolare, ritiene da diversi anni che la prospettiva husserliana permetta un recupero dell'infinito attuale, in almeno parziale contrasto con la tradizione che da Aristotele giunge fino a Kant e oltre²⁸¹. Secondo Tengelyi, la distinzione tra cosa e mondo insieme al concetto di orizzonte dell'esperienza elaborato da Husserl dopo la "svolta trascendentale" sarebbero debitori del concetto di transfinito elaborato da Cantor, collega, come noto, di Husserl negli anni che quest'ultimo trascorse a Göttingen.

Da un punto di vista storico-filologico, questa idea di Tengelyi risulta alquanto discutibile. Il materiale portato a sostegno dell'idea di un'influenza del concetto cantoriano di transfinito sul pensiero di Husserl e, in particolare, sull'elaborazione del concetto di orizzonte da parte di quest'ultimo è alquanto inconsistente. Certamente il dibattito di fine Ottocento sul continuo e sull'infinito ha un'importanza per nulla secondaria per il pensiero di Husserl. Questo, tuttavia, non significa che Cantor abbia esercitato un'influenza maggiore rispetto a molti altri matematici, né che le sue teorie sugli insiemi transfiniti abbiano davvero influenzato le teorie fenomenologiche di Husserl²⁸².

Al di là di tali questioni "filologiche", ciò che qui importa è unicamente comprendere la liceità della teoria che emerge dall'interpretazione di Tengelyi. In particolare, si tratterà di discutere se le proposte ermeneutiche di quest'ultimo possano ritenersi atte a offrire un contributo rispetto al concetto di infinito che sia in linea con la teoria della conoscenza e con l'estetica trascendentale delineate nei precedenti capitoli.

Le analisi di Tengelyi si concentrano sul concetto, o, più precisamente, sulla coscienza d'orizzonte. Tengelyi nota che l'intenzionalità *horizonthaft* è caratterizzata da un "intendere oltre sé". Egli si richiama, in particolare, ad alcune affermazioni effettuate da Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*:

L'analisi intenzionale è condotta sulla base della conoscenza fondamentale che ogni *cogito* in quanto coscienza è invero intenzione, nel senso più ampio, del suo inteso, ma che questo inteso in modo presuntivo è in ogni momento più (presunto con di-più) di quel che in ciascun momento singolo c'è di *esplicitamente* inteso [...]

281 Cfr. (Tengelyi 2007), pp.74sgg.

282 Se si volesse tener conto di ciò che Husserl afferma a livello di autobiografia intellettuale e degli autori che egli cita espressamente, si dovrebbe rilevare che Riemann, Gauss, Weierstrass e molti altri hanno una presenza nettamente maggiore rispetto a Cantor. Sulla formazione matematica di Husserl e sulle possibili influenze in questo campo sul suo pensiero, cfr. (Ierna 2005, 2006).

Questo intendere-oltre-di-sé, che giace in ogni coscienza, deve essere considerato come momento essenziale della stessa.²⁸³

Già qui ci imbattiamo in una difficoltà dell'interpretazione di Tengelyi. Egli considera il passo citato delle *Meditazioni cartesiane* come una sorta di definizione dell'*Horizontbewusstsein*, il che è sostanzialmente corretto. Tuttavia, Tengelyi trascura un aspetto fondamentale della descrizione che Husserl offre della coscienza di orizzonte. Husserl esplicitamente afferma che "l'operazione caratteristica" della ricerca intenzionale consiste nello "svelamento delle potenzialità implicite nelle attualità della coscienza"²⁸⁴, il che significa che l'orizzonte è tale in quanto co-intenzionato ma non "attualmente presentato". Si potrebbe anche dire che esso è attualmente presente in modo *non-tematico e potenziale*. Tengelyi, invece, come ora vedremo, tende a mettere sul medesimo piano la pienezza tematica e quella co-intenzionata. Quest'ultima, però è non effettiva in quanto è *non-reell*. *Per come è intesa*, ossia "nei limiti in cui si dà nella nostra intuizione"²⁸⁵, essa risulta non-data come attuale o, per meglio dire, risulta *data come non-attuale*.²⁸⁶

Inoltre, Tengelyi rimane piuttosto vago, per non dire ambiguo, nell'utilizzo del termine "coscienza d'orizzonte". Egli, infatti, non chiarisce se con tale termine si debba intendere una coscienza diretta all'orizzonte, eventualmente anche in senso metaforico, o una coscienza in cui c'è un "oltre" rispetto a ciò che è effettivamente inteso. Si deve, comunque, riconoscere che lo stesso Husserl non è particolarmente preciso nella definizione, e soprattutto nell'uso, delle diverse accezioni in cui si deve intendere il termine orizzonte. Le uniche accezioni che differenzia con una certa chiarezza sono quelle dell'orizzonte interno e quello esterno. Entrambi si riferiscono per lo più, se non esclusivamente, al lato noematico dei vissuti. Se la coscienza d'orizzonte fosse la coscienza di orizzonte esterno, essa sarebbe una coscienza che ha come proprio "oggetto" non una cosa, né un effettivo fenomeno unitario, bensì l'essere immerso dell'oggetto oltre quanto sta al centro dell'attenzione, oltre, cioè,

283 (Husserl 1950b), pp.48-49; tr. it. (Husserl 1997a), p.75 [trad. mod.].

284 (Husserl 1950b), p. ; tr. it. (Husserl 1997a), p.75 [trad. mod.].

285 Cfr. (Husserl 1976a), §24, pp.51sg.; tr. it. (Husserl 2002a), pp.52sg.

286 Questo vale, quantomeno, per il cosiddetto "orizzonte interno", vale a dirsi le determinazioni interne alla cosa. Se di una sua "effettività" si vuol parlare, si dovrebbe evidenziare il senso di "efficienza" contenuto nella parola tedesca "*wirklich*". In questo modo si potrebbe si rivendicare una certa attualità dei contenuti propriamente dell'orizzonte, in quanto sono ciò che "motivano" l'insorgere di ulteriori vissuti. Non è questa, però, la strada perseguita da Tengelyi. Diverso sarebbe, inoltre, il discorso relativo all'orizzonte esterno, per mettere meglio in luce il quale sarebbe però necessario svincolarlo dal riferimento alla cosa. Si offrirà un contributo in tal senso nel seguito del presente capitolo.

l'*Ichzuwendung*²⁸⁷. Se, invece, si intendesse la coscienza di orizzonte come relativa all'orizzonte interno, essa avrebbe come proprio "oggetto" l'insieme delle determinazioni contenute nel senso apprensionale o, meglio ancora, nell'essenzia del vissuto²⁸⁸.

Tengelyi non tiene pienamente e coerentemente distinti questi due differenti tipi d'orizzonte. Le sue analisi, infatti, si concentrano inizialmente sulla percezione di cosa e sulla dinamica di pienezza ed eccedenza che abbiamo visto caratterizzarla. Sembra, così, che egli si riferisca all'orizzonte interno. Tuttavia, a supporto della propria tesi, egli utilizza alcune caratterizzazioni della coscienza d'orizzonte che mal si addicono alla descrizione della percezione di cosa e al gioco di pieno e vuoto propria all'orizzonte interno di quest'ultima. Chiamando esplicitamente in causa la differenza tra cosa e mondo, Tengelyi, infatti, passa decisamente all'orizzonte esterno, ma pretende poi che i risultati propri dell'analisi di quest'ultimo valgano pressoché *tout-court* anche per la cosa nella sua determinatezza interna. Tengelyi non mantiene coerentemente la distinzione tra orizzonte esterno ed orizzonte interno, in quanto considera che l'orizzonte sia il mondo, il che è valido solo se per coscienza d'orizzonte si intende l'orizzonte esterno. Questo, però, non può essere considerato valido anche per l'orizzonte interno. In altre parole, se le determinazioni dell'orizzonte esterno sono nesime, ciò non significa che tali debbano essere anche quelle dell'orizzonte esterno (per non parlare delle determinazioni qualitative). È sulla base di questa fondamentale imprecisione che Tengelyi giunge a sostenere che molte analisi di Husserl sarebbero chiaramente guidate dalla struttura d'orizzonte, ma che egli non sarebbe stato in grado di sviluppare appieno le conseguenze delle sue stesse analisi²⁸⁹. In tal modo sembra che Tengelyi voglia suggerire l'assunzione della coscienza d'orizzonte quale modello dell'intera analisi fenomenologica, il che è alquanto discutibile.

287 A tal proposito, cfr. (Husserl 1976a), pp.188sgg.; tr. it. (Husserl 2002a), pp.209sgg.

288 Un ulteriore senso di orizzonte sarebbe quello di *Hof*. Anche a tal proposito Husserl non è particolarmente preciso. Sembra, comunque, sensato differenziarlo dai due sensi di orizzonte sopra esposti rendendolo relativo particolarmente alla parte noetica dei vissuti. Esso è comunque riferito a parti del vissuto che, non stando al centro dello stesso, risultano puramente potenziali o latenti: i vissuti passati che permangono senza essere propriamente ripresentificati; le possibili "posizioni" che si possono assumere rispetto a un medesimo oggetto; "piccole percezioni" cui non si presta attenzione e che rimangono a un livello di pressoché totale indistinzione. Quest'ultima tipologia di atti parziali può anche essere attribuita all'orizzonte esterno, ma se si volesse differenziare orizzonte esterno ed *Hof* si dovrebbe dire che le *petits perceptions* sono qualcosa che sta sostanzialmente sotto la soglia della coscienza distinta, mentre l'orizzonte esterno è qualcosa che, pur non stando al centro dell'attenzione come l'oggetto di volta in volta inteso, pure è percepito e co-intenzionato.

289 Cfr. (Tengelyi 2007), pp.50-51.

In generale, è possibile controbattere alla critica di Tengelyi affermando che, isolando ed erigendo a modello qualcosa che ha senso solo se rimane, per così dire, appendice di un contenuto pieno, attuale o tematico, si finisce col proporre qualcosa di sostanzialmente inconsistente e, dunque, assurdo. Se non vi fosse pienezza (o attualità tematica), non ci sarebbe orizzonte. O, meglio, se tutto fosse inteso come orizzonte, non si avrebbe più neppure una struttura di rimando quale quella che caratterizza e, per così dire, fa emergere l'orizzonte *in quanto* orizzonte. Si sarebbe, a ben vedere, nella situazione del *Gewühl von Empfindungen*, e non vi sarebbe distinzione tra primo piano e sfondo, datità autentica ed inautentica. Per quanto riguarda la percezione di cosa, ciò equivarrebbe, come si è visto, a una traduzione della sua tridimensionalità in una proiezione bidimensionale. In particolare, si deve sottolineare che per Husserl - giustamente - il riconoscimento che vi sia un'eccedenza in ogni vissuto intenzionale trascendente implica proprio che l'orizzonte delle determinazioni dell'oggetto inteso sia fondamentalmente non-attuale, vale a dire, come già sottolineato, non-*reell*. Certamente, i dati sensibili corrispondenti all'orizzonte esterno sono disponibili, ma "il mondo" va ben oltre ciò e per questo non c'è, fino a prova contraria, alcuna possibilità di affermarne la presenza *effettiva*.

Lasciamo, comunque, momentaneamente da parte tali questioni e proviamo a seguire il pensiero di Tengelyi. Egli correttamente osserva che per Husserl il mondo non può e non deve considerarsi come un semplice "contenitore delle cose", o come l'"aggregato delle cose"²⁹⁰. Nel mondo non ci sono solo cose e il mondo è più che un insieme di cose. Anche qui, tuttavia, Tengelyi compie una certa confusione. Riprendendo alcune altre affermazioni di Husserl, secondo le quali il mondo non è un *Sinngebilde*²⁹¹, Tengelyi reputa sostanzialmente equivalenti l'affermazione secondo la quale il mondo non è un mero insieme di fatti e quella per cui esso non è un insieme di cose. In tal modo, però, si rischia di confondere il concetto di cosa con quello di dato di fatto. Husserl, in realtà, vuole sostenere che il mondo non è meramente un insieme di cose belle e pronte, il che significherebbe che il mondo, appunto, è un insieme di dati di fatto²⁹². Il mondo non è comprensibile se non si tiene conto del fatto che esso risulta tale in quanto correlato di un vissuto intenzionale, dunque "relativo" a un soggetto. Ma

290 Cfr. (Tengelyi 2007), p.51.

291 Cfr. (Tengelyi 2007), p.51.

292 Si noti, peraltro, che anche qualora il mondo contenesse oltre alle cose le relazioni tra di esse, non per questo si uscirebbe da un mondo di meri dati di fatto.

tale relazione *non* è un mero dato di fatto, il che condurrebbe al relativismo di una *Tatsachenwissenschaft*, ma è invece una particolarizzazione sempre nuova di una legge trascendentale.

Quest'ultimo punto viene riconosciuto anche da Tengelyi. Tuttavia, egli lega ciò alla questione dell'orizzonte, il che, a ben vedere, rischia di essere alquanto fuorviante. Sostenere, infatti, che il mondo non ha senso senza la sua relazione a un soggetto non implica affatto che il mondo debba necessariamente essere esperito in uno scorcio prospettico che fa sì che vi sia un "oltre" rispetto a quanto il soggetto autenticamente esperisce²⁹³. Nel complesso delle riflessioni storico-filosofiche di Tengelyi ciò risulta tuttavia sensato, in quanto egli sostanzialmente ritiene che non sia possibile avere una struttura di senso se non in una logica che potremmo dire "vitale", per la quale il senso è il correlato di un processo di eccedenza che stimola e motiva l'incessabile farsi dell'esperienza stessa, fino alle soglie del non-senso²⁹⁴. A questo proposito, Tengelyi afferma:

Il rapporto di corrispondenza tra vissuto e oggetto che è suggerito da quest'ideanon chiarisce ancora in sé perché le cose dell'esperienza restano "continuamente in movimento". Questa peculiarità delle cose dell'esperienza è piuttosto la conseguenza della struttura di orizzonte di ogni esperienza.²⁹⁵

Effettivamente, ciò appare sensato e in linea con quanto si è visto finora. Nella percezione di cosa è contenuta per essenza una parte di datità inautentica. Conseguentemente ogni esperienza di cosa è un'esperienza di costante rinvio²⁹⁶. Si tratterebbe, a questo punto, di dimostrare che effettivamente ogni esperienza non può che avere struttura d'orizzonte. A questo proposito, Tengelyi cita alcuni passi di Husserl, nei quali si afferma che oggetti cosali possono essere dati solo nell'orizzonte del mondo. Da ciò emergerebbe un rinvio costante, ineliminabile, dunque essenziale e trascendentale, tra esperienza di cosa ed esperienza di mondo. Proprio per la modalità *horizonthaft* con cui quest'ultimo è dato, vale a dire per il fatto che esso è innanzitutto e sempre dato come orizzonte dell'esperienza cosale e *non* esso stesso come cosa, il

293 Questo punto, ovviamente, si lega a quello della trascendenza, di cui in parte si è già detto e su cui si tornerà in parte nel prossimo paragrafo.

294 Tengelyi è, come egli stesso ammette, fortemente influenzato dalle riflessioni speculativo-fenomenologiche di Marc Richir: cfr., oltre a (Tengelyi 2007), si veda anche (Tengelyi 2004, 2006).

295 (Tengelyi 2007), p. 54.

296 Sebbene, come si è visto, che questo rinvio venga "seguito" non sembra potersi del tutto attribuire a una motivazione percettiva. Torneremo su ciò brevemente nel prossimo paragrafo.

mondo richiede una considerazione non assimilabile a quest'ultima. È a questo punto che nelle analisi di Tengelyi avviene un chiaro slittamento, non privo di confusione, dall'orizzonte interno a quello esterno. Egli scrive:

possiamo di fatto sostenere che per Husserl la “differenza dei modi d’essere” della cosa e del mondo risulta dal fatto che l’orizzonte del mondo si annuncia come una intenzione ulteriore (*Mehrmeinung*), come un’eccedenza nell’esperienza della cosa.²⁹⁷

Dalle considerazioni di Tengelyi emerge che la struttura d’orizzonte dell’esperienza cosale è ciò che caratterizza la stessa percezione come incompleta, poiché questa è contraddistinta da una *Mehrmeinung* ineliminabile, che fa sì che la cosa non possa mai essere ridotta a *Vorhandenheit*. Conseguentemente, anche il mondo deve considerarsi come caratterizzato da una ineludibile incompletezza, da un suo inestinguibile andare sempre al di là di quanto rappresentato dalla “parte costituita” delle cose. In questo modo, tuttavia, si potrebbe concludere che, contrariamente a quanto Tengelyi sostiene, il mondo è la totalità delle cose, totalità, però, inconclusa *in quanto* composta di elementi a loro volta inconclusi.

Se si accettasse questo punto di vista, si eviterebbe comunque di comprendere il mondo come semplice *receptaculum rerum*; al contempo ci si risparmierebbe, però, di considerare il suo “essere orizzonte” di ogni esperienza come un quasi ontologico stare “oltre” le cose. Piuttosto, si potrebbe semplicemente affermare che il mondo è la totalità delle cose nella sua più piena valenza fenomenologica, vale a dire come intero di oggetti indeterminatamente esplicabili e passibili di sempre ulteriore e più ricca determinazione²⁹⁸, nonché dei molteplici rinvii che ogni scorcio di cosa contiene.

L’interpretazione di Tengelyi ci permette tuttavia di aggiungere un nuovo elemento a quanto considerato finora: l’orizzonte mondano. Esso risulta per noi di particolare interesse in quanto, secondo Tengelyi, esso deve essere considerato il correlato di un’esperienza che può a pieno diritto considerarsi di infinito attuale.

Per sostenere ciò, Tengelyi ripete sostanzialmente la tesi di Bernet sopra vista, secondo la quale Husserl avrebbe inizialmente concepito un ideale di adeguazione per cui la “cosa in sé” sarebbe il correlato di una sguardo onnicomprensivo, panoramico, sintesi degli “infiniti” sguardi sulla cosa. Tengelyi sostiene che con la propria auto-correzione Husserl avrebbe riconosciuto l’impossibilità dell’ideale della percezione

297 (Tengelyi 2007), p.55.

298 Cfr. (Husserl 1973b), p.136.

adeguata e che “la differenza tra scorcio e cosa non può essere tolta (*aufgehoben*) neppure da una sintesi infinita”²⁹⁹. Questo risulterebbe fondamentalmente motivato dal fatto che “*la relazione intenzionale all’oggetto, che anima ogni adombramento, non si lascia ricondurre a una sintesi di tali adombramenti*”³⁰⁰.

A questo proposito, egli sottolinea la differenza rispetto al kantismo e avvia un confronto con Kant, finalizzato a comprendere il rapporto tra infinito ed esperienza. Secondo Tengelyi, Kant concepisce l’infinito come “una mera idea”³⁰¹. Ad essa deve bensì essere riconosciuta una funzione fondamentale nel farsi dell’esperienza, anche se nei termini rigorosamente kantiani si deve negare un’esperienza dell’infinito. Ciò si lega alla diversa posizione che Kant e Husserl assumono relativamente al rapporto tra apparenza (*Erscheinung*) e cosa in sé: in Kant vige una netta cesura tra apparenza e cosa in sé, mentre la peculiarità del pensiero fenomenologico consiste proprio nell’interpretazione della cosa in sé come “la stessa” che si dà nell’apparenza. Questa differenza tra i due autori deriverebbe, sempre secondo Tengelyi, da una diversa concezione dell’infinito: solo potenziale per Kant, attuale per Husserl.

Per quanto concerne l’esame della posizione kantiana riguardo all’infinito, Tengelyi sottolinea in particolare come per Kant il problema dell’infinito non si lega tanto alla dimensione dell’estetica trascendentale, bensì al concetto dell’*unbedingtes Ganze* e della *absolute Totalität*. Per Kant, rileva Tengelyi, “lo spazio e il tempo, così come il mondo, vengono unicamente presi in considerazione come supporti dell’infinito, in quanto possono venire considerati come intero incondizionato o come totalità assoluta”³⁰². Con l’idea della totalità assoluta, la ragione entra in contraddizione con se stessa, in quanto non è possibile esperienza se non di ciò che avviene secondo la regola della sintesi successiva. Conseguentemente l’infinito non può mai essere esperito:

Se quindi si può parlare di infinito solo laddove una sintesi successiva non può “mai essere data”, allora non si può parlare dell’infinito nel campo dell’esperienza. Detto altrimenti, l’esperienza resta costantemente separata dall’infinito da un abisso.³⁰³

299 (Tengelyi 2007), p.62.

300 (Tengelyi 2007), p.62.

301 (Tengelyi 2007), p.71.

302 (Tengelyi 2007), p.67.

303 (Tengelyi 2007), p.68.

Volendo raggiungere l'infinito come totalità data, la ragione cade vittima dell'illusione trascendentale, poiché “spera di scoprire l'intero incondizionato o l'assoluta totalità dell'esperienza nella serie necessariamente inconclusa e pertanto sempre condizionata delle condizioni”³⁰⁴. Secondo Tengelyi, la *Critica della ragion pura* permetterebbe di vedere che il mondo è “*un intero aperto*; esso è la totalità mai raggiunta di una sintesi compiuta sempre di nuovo, ma che rimane in ultima istanza incompiuta”³⁰⁵. Da ciò deriverebbe la possibilità di cogliere la distinzione tra cosa e mondo, distinzione a cui Kant, tuttavia, non avrebbe saputo dare il peso adeguato. Tengelyi, comunque, riconosce, e anzi sottolinea, come anche per Kant non si debba credere che apparenza e cosa in sé siano due entità diverse. Piuttosto la cosa in sé come *noumenon* è posta in quanto la cosa non può considerarsi come necessariamente corrispondente solo a ciò che la sensibilità offre. Conseguentemente, riprendendo alcune affermazioni di Heidegger, Tengelyi afferma:

Da queste riflessioni emerge chiaramente che la distinzione tra fenomeno e cosa in sé può essere superata solo quando è dato dimostrare che non deve essere presupposto e non può essere presupposto un punto di vista non-umano (magari divino), dal quale il mondo potrebbe essere guardato diversamente che non “dal punto di vista di un uomo”.³⁰⁶

Questo accadrebbe, sempre secondo Tengelyi, con la fenomenologia husserliana, la quale, come si è visto, ritiene che “una cosa spaziale può essere intuita soltanto per mezzo di manifestazioni non soltanto da noi uomini, ma anche da parte di Dio - quale rappresentante della conoscenza assoluta”³⁰⁷.

Dal trattamento che Tengelyi opera dei testi di Kant emerge, in realtà, e contrariamente a quanto Tengelyi sostiene, una forte vicinanza con le idee di Bernet a proposito della teleologia della percezione nella prospettiva fenomenologica. La *Critica della ragion pura* evidenzia, infatti, che l'infinito, analogamente all'assoluto, è un'idea che non funge come principio costitutivo dei correlati dell'esperienza, in quanto esso non dice nulla degli oggetti dell'esperienza, bensì vale unicamente come regola relativa al procedere della stessa.

304 (Tengelyi 2007), p.69.

305 (Tengelyi 2007), p.70.

306 (Tengelyi 2007), p.81.

307 (Husserl 1976a), p.331; tr. it. (Husserl 2002a), p.374.

Conseguentemente, indicando solo la regola dell'esperienza, l'infinito è "forma" della stessa cui non può, in senso proprio, corrispondere nessun oggetto e che può dirsi conosciuta, in fondo, solo per via riflessiva, vale a dire nel momento in cui l'esperienza "riflette" su di sé. L'oggetto è, in questo caso, il proprio stesso procedere secondo tale regola³⁰⁸. Esso, dunque, non può mai corrispondere a una piena datità, e, pertanto, l'unico infinito di cui si può avere in qualche modo esperienza è un infinito *potenziale*. Anche Tengelyi, in realtà, sottolinea come Husserl riprenda nelle *Idee* l'idea della cosa in sé in quanto principio regolativo dell'esperienza. Differentemente da Bernet, tuttavia, Tengelyi ritiene che per Husserl la cosa in sé corrisponde alla "totalità dei suoi aspetti parziali, dei suoi adombramenti o scorci prospettici"³⁰⁹. Tengelyi, poi, nota che neppure per Husserl un tale continuo infinito può essere dato in senso vero e proprio nell'esperienza e che a una tale idea spetta unicamente una funzione regolativa. Ciò che, tuttavia, differenzia la posizione husserliana da quella kantiana consisterebbe nel fatto che a questa idea per Husserl non corrisponde, come per Kant, "soltanto uno *scopo*, bensì anche un *oggetto* e questo oggetto è non *potenzialmente*, bensì *attualmente* infinito"³¹⁰. Tra i diversi passi che Tengelyi cita a sostegno della propria interpretazione, uno particolarmente significativo è contenuto nelle *Idee*:

Se un'unità conclusa di questo decorso, e quindi un atto finito, sia pur mobile, è inconcepibile a causa della onnilateralità infinita del *continuum* (altrimenti avremmo una assurda infinità finita), tuttavia l'idea di questo *continuum* e l'idea della perfetta datità come è da esso prefigurata sono idee *evidenti* - così evidenti come appunto può esserlo un'idea che designa attraverso la sua essenza il suo *proprio tipo di evidenza*.

Come si può chiaramente vedere, qui Husserl non dice in alcun modo che a essere dato è un infinito attuale. Tengelyi, tuttavia, ritiene che sullo sfondo di tale affermazione stia la teoria cantoriana del transfinito. Secondo tale teoria, a differenza di quanto è stato sostenuto in pressoché, almeno secondo Tengelyi, tutta la tradizione metafisica occidentale, si può "fare i conti", per così dire, con l'infinito, il quale è pertanto da considerarsi attuale, sebbene non coincidente con l'infinito assoluto. Quest'ultimo, infatti, non permette neppure per Cantor alcuna differenziazione interna, ossia non ha

308 Sarebbe qui opportuno un confronto con la *Critica della capacità di giudizio* di Kant, in quanto sembra si sia molto vicini a quello che Kant in tale opera chiama, appunto, "giudizio riflettente". Torneremo parzialmente su ciò nel seguito del capitolo.

309 (Tengelyi 2007), p.73.

310 (Tengelyi 2007), p.74.

parti e non è misurabile. Al contrario, un insieme transfinito permette che ne si rilevino articolazioni interne e che esso sia confrontabile con altri insiemi altrettanto transfiniti. A parere di Tengelyi, sulla scia di tale idea, il trascendentalismo cui Husserl perviene all'epoca delle *Idee* supererebbe il carattere di finitismo che caratterizza quello kantiano, tanto che non solo il mondo, bensì anche la singola cosa viene concepita come un intero infinito. Non si deve, però, ritenere che in tal modo la fenomenologia ricada in un oggettivismo precritico³¹¹, in quanto l'infinitezza non è ascritta "alla compagine oggettiva della cosa". Infinito è invece da concepirsi il continuo onnilaterale degli adombramenti, un continuo che diviene visibile grazie all'atteggiamento fenomenologico:

si può quindi sostenere che l'atteggiamento fenomenologico dischiude la prospettiva in cui la cosa singola, proprio come il mondo stesso, si mostra come un intero infinito. È la riduzione fenomenologica che apre la strada a questa comprensione della cosa e del mondo. Da questo segue che, in contrapposizione alla rivoluzione copernicana di Kant, la riduzione fenomenologica non può in alcun modo essere compresa come un rivolgimento verso finitezza.³¹²

Ma cosa significa questo? Che grazie alla riduzione fenomenologica vediamo le cose diversamente? In parte sì. In sostanza, negando una scissione tra cosa e apparizione, e considerando la cosa in sé come il continuo delle apparizioni, la fenomenologia riconosce che l'apertura appartiene necessariamente al processo percettivo della cosa e che tale caratteristica *non* è relativa alla finitezza umana, bensì alla cosa stessa, proprio in quanto costituentesi per essenza come aperta.

Come si è pure visto, anche nella prospettiva fenomenologica è necessario mantenere una certa differenza tra apparizione (singola) e cosa. Si potrebbe, conseguentemente, essere portati a credere, che "la non-coincidenza tra cosa e adombramento non sia in fondo insuperabile":

Si sa che un essere finito non giunge mai a raccogliere insieme tutti gli adombramenti di una stessa cosa in una sintesi conclusa. Si presuppone però che un essere infinito sia in grado di abbracciare /comprendere un continuo di adombramenti infinito sotto tutti gli aspetti. Per questo si tende a considerare

311 Cfr. (Tengelyi 2007), p.78.

312 (Tengelyi 2007), p.79.

questo continuo di adombramenti come l'oggetto adeguato di una conoscenza assoluta.³¹³

In una tale direzione si rimarrebbe, tuttavia, vittima di un fraintendimento che Husserl ha messo in luce in *Ding und Raum*, vale a dire una confusione tra “totalità degli aspetti parziali” e “aspetto totale”, tra “complessità di tutti gli sguardi unilaterali” e “sguardo onnilaterale”³¹⁴. L'aspetto totale sarebbe il corrispettivo di uno sguardo onnilaterale, quale potrebbe avere un dio, inteso come rappresentante della conoscenza perfetta. In realtà, la distinzione husserliana tra adombramento e cosa autorizza unicamente a ritenere che l'intero è un intero di adombramenti e che questi *non possono che essere parziali*. In altre parole, Tengelyi sottolinea quanto abbiamo già più volte rilevato: che alla percezione di cosa è consustanziale un'eccedenza che fa sì che mai si possa avere la piena corrispondenza tra momenti reali e momenti intenzionali della percezione. Se uno sguardo totale fosse possibile, si avrebbe una sorta di infinitezza finita, il che è, ovviamente, un controsenso.

È proprio a proposito della irriducibilità dell'infinito a finito che la differenza tra infinito assoluto e transfinito che Tengelyi riprende da Cantor sembra effettivamente utile, in quanto permette di evidenziare che nella concezione della cosa come continuo infinito di adombramenti sono incluse una gradazione e un'articolazione che l'idea della cosa in sé come corrispondente a un aspetto totale non permetterebbe³¹⁵. A ciò Tengelyi non solo aggiunge che la singola cosa risulta nella prospettiva fenomenologica una “totalità aperta”, non assimilabile a una totalità assoluta, ma anche che il mondo costituisce un infinito inesauribile. Sempre in analogia col discorso cantoriano, al mondo si deve, però, riconoscere un “altro grado di infinitezza” rispetto a quello della cosa, poiché “esso include non solo tutte le cose singole, bensì anche tutti gli sguardi di queste cose; ognuno di tali sguardi è allo stesso tempo uno sguardo del mondo stesso”³¹⁶.

313 (Tengelyi 2007), p.82.

314 Cfr. (Husserl 1973b), p.105.

315 Cfr. (Tengelyi 2007), p.85: “Das unendliche Erscheinungskontinuum [...] hat nichts mit einer absoluten Totalität zu tun, die auf einmal umfaßt werden könnte. Es bleibt vielmehr immer eine relative Totalität, ein offenes Ganzes, das von weiterführenden Horizonten umgeben ist”.

316 (Tengelyi 2007), p.85. Tengelyi arriva a sostenere che “il mondo, così come esso viene determinato nella fenomenologia, può essere concepito come l'insieme di tutti gli aspetti parziali delle cose (e pertanto come “insieme-potenza” nel senso di Cantor)”. Questo rischia, a dire il vero, di non essere in linea con la posizione husserliana, in particolare con la concezione monadologica che Husserl tentò di elaborare nell'ultima fase della sua produzione. In fondo, ogni cosa, in quanto si determina solo nella sua “infinita” catena di rimandi *sia* interni *che* esterni, include in sé tutte le possibili relazioni del mondo stesso.

Tengelyi insiste nel sottolineare come nella concezione husserliana non sia legittimo ritenere che un essere infinito abbia accesso alla totalità della cosa spaziale se non per sintesi successive. Egli ricorda a tal proposito il passo, sopra da noi già citato, del *Dingkolleg* in cui Husserl nota come a ogni aspetto della cosa si leghi una molteplicità di prescrizioni relative ad altri aspetti della stessa e come, allo stesso tempo, l'acquisizione di un nuovo aspetto si leghi per essenza a una perdita di altri. In sostanza, egli ribadisce quanto abbiamo analizzato più approfonditamente nel paragrafo precedente³¹⁷, ma tiene particolarmente a sottolineare che tutti gli sguardi sono in corrispondenza tra loro e che pur escludendosi si richiamano e in ognuno risultano pre-delineati.

Per questo motivo, egli ritiene che l'idea in senso kantiano nella sua versione husserliana "si riferisce necessariamente a un intero infinito, che mostra una articolazione interna e si insedia in ulteriori rapporti"³¹⁸. Essa è a pieno diritto un'idea della totalità della cosa, un'idea che, però, non dà l'immagine totale di quest'ultima, bensì pre-scrive il modo in cui si può averne accesso.

Tengelyi sviluppa oltre le sue speculazioni, volte alla costruzione di una possibile metafisica fenomenologica, ma ciò non rientra negli interessi del presente lavoro. Si è qui esposto così diffusamente la sua proposta teoretico-ermeneutica solo in quanto quest'ultima, come si è detto in apertura al presente paragrafo, risulta senza dubbio una delle riflessioni più appassionate su fenomenologia e infinito degli ultimi anni. Per il presente lavoro questa proposta risulta utile e interessante. Si tratta, tuttavia, di misurarne la plausibilità.

Alcune aporie, sia a livello ermeneutico che teorico, sono già state rilevate. Ora si deve innanzitutto osservare che, almeno secondo alcune interpretazioni, il transfinito cantoriano, pur nella sua differenziazione rispetto all'infinito assoluto, minaccia di fare proprio ciò che Tengelyi, sulla scorta di Husserl, vede come un rischio di finitizzazione dell'infinito, in quanto pretende di *dare* la totalità di serie numeriche in una volta³¹⁹. Ora,

317 "[N]ie [können] alle Anblicke oder Abschattungen eines Dinges zu einer gleichartigen Gesamtheit verbunden und daher auch nie auf einmal umfaßt werden [...]. Die einseitigen Anblicke eines Dinges stehen in einer Wechselbeziehung miteinander, in der sie sich gegenseitig ausschließen, zugleich aber aufeinander verweisen. Aus dieser doppelten Eigentümlichkeit der Dingabschattungen begründet sich die Behauptung, daß die ‚Idee im Kantischen Sinne‘, wie Husserl diesen Ausdruck verwendet, nichts mit einer absoluten Totalität zu tun hat, die auf einmal umfaßt werden könnte, sondern sich notwendig auf ein unendliches Ganzes bezieht, das eine innere Gliederung aufweist und sich in weiterführende Horizonte einfügt" ((Tengelyi 2007), p.84).

318 (Tengelyi 2007), p.84.

319 Sul fatto che il concetto cantoriano di transfinito sia una sostanziale negazione della dinamicità dell'infinito e che pretenda di "ridurlo" a un infinito sostanzialmente "statico", si veda: (Zellini 1980), pp.185-212.

vista l'applicazione che di tale idea Tengelyi pretende di compiere rispetto all'esperienza di cosa, è necessario rimarcare che, dal punto di vista di una teoria della conoscenza che tenga fermo il ruolo essenziale della sensibilità, ciò vorrebbe dire che nell'idea della cosa sono predelineate tutte le sue possibili percezioni. Ma che garanzia si può avere del fatto che gli aspetti della cosa siano effettivamente infiniti? Come si è visto precedentemente, una teoria che sostiene la necessaria inadeguatezza della percezione rispetto al percolato non implica che questo sia composto di momenti infiniti. Il continuum degli adombramenti può considerarsi un insieme infinito solo se si ritiene che ogni adombramento contenga al proprio interno, vale a dire nella specifica estensione di volta in volta presentata, una infinità di parti. Questo, però, è possibile solo qualora si sia applicata l'idea dell'infinito matematico all'oggetto dell'esperienza. Che ciò risulti tutt'altro che semplice lo dimostrano tutte le riflessioni che al riguardo sono state svolte sin dai tempi dei greci (giusto per fermarsi alla tradizione "occidentale")³²⁰.

Tengelyi effettivamente ricalca alcune affermazioni husserliane, ma non ne investiga la legittimità. Così, quando Husserl afferma che un'unità del percorramento di tutti gli adombramenti non è possibile, ci si dovrebbe chiedere cosa lo autorizzi a una tale affermazione. Come si è visto, la percezione completa sarebbe data in un decorso temporale: cosa permette di dire che questo non si possa esaurire in un numero finito di adombramenti?

Che la cosa sia *data* necessariamente come totalità aperta è, dunque, un dato di fatto pressoché indubitabile da un punto di vista fenomenologico. Ciò non comporta però affatto che la cosa sia costituibile secondo un numero infinito di adombramenti *diversi*. Piuttosto, l'essenziale apertura dell'esperienza di cosa dovrebbe indurre a comprendere in che modo l'apertura stessa viene vissuta e quale eventuale posizione motiva a prendere nei suoi confronti, vale a dire che "effetto" l'apertura suscita nel soggetto. Da ciò può nascere, come si vedrà nei prossimi paragrafi, un effettivo riscontro "fenomenologico-estetico" all'idea di infinito, che, però, invece di mostrare una infinitezza della cosa sembra farla emergere innanzitutto come un che di inteso come finito.

320 Questo è un problema che Husserl ha ben presente. Le sue affermazioni al riguardo sembrano, però, sempre sostanzialmente ricalcare le idee di Aristotele al riguardo, ossia che il continuo è dato innanzitutto come non discreto e che è solo tramite un processo di idealizzazione che esso può essere pensato come composto di punti (infiniti). Torneremo su questo successivamente.

Inoltre, dalle analisi di Tengelyi non emerge alcun motivo sufficiente a ritenere che l'eventuale infinitezza di cui si può aver riscontro nell'esperienza sia considerabile come un caso di infinito attuale. A questo proposito, risulta opportuna qualche riflessione ulteriore.

Anche dalle citazioni che Tengelyi adduce a sostegno della propria tesi risulta che quando Husserl parla di una qualche forma di coscienza d'infinito questo è sempre relativo alle possibilità che si stagliano sullo sfondo di un qualcosa di attuale. L'attualità è sempre di qualcosa di finito, sia esso una prospettiva, un'intuizione parziale o un istante temporale. Che la cosa intesa in tale scorcio sia null'altro che una molteplicità "infinita" di scorci, non significa affatto che tale infinità sia data come attuale. Se così fosse, mancherebbe, anzi, la motivazione al perseguimento dell'eccesso. L'idea in senso kantiano, quindi, perderebbe il proprio senso e, di conseguenza, la propria efficacia. Ciò significa, in fondo, che essa perderebbe la propria "attualità".

Tengelyi non considera, d'altronde, ciò che Husserl aggiunge subito dopo il passo delle *Idee* sopra citato:

L'idea di una infinità motivata conformemente alla sua essenza non è essa stessa un'infinità; l'evidenza che questa infinità non può per principio essere data non esclude, ma piuttosto esige la datità evidente dell'*idea* di questa infinità.³²¹

È chiaro che, con questa affermazione, Husserl si muove in una direzione che ben si accorda con quanto, nel primo capitolo del presente lavoro, abbiamo visto costituire il fulcro dell'intuizione categoriale. L'idea dell'infinito, si può dire, è data *in actu* e, se compresa a fondo, porta a vedere come, in certi casi, determinati oggetti o eventi siano necessariamente infiniti. Ciò *non significa* che, ad esempio, la serie infinita di tali oggetti è data in atto. Anche ammesso che in ogni percezione volta alla conoscenza si manifesti un'inesauribilità della strada di determinazione dell'oggetto in questione, non si potrebbe dire che l'infinitezza è data, cioè che corrisponde a una coscienza attuale. Anche sottolineando, come Tengelyi, peraltro opportunamente, fa, che nella concezione husserliana dell'idea in senso kantiano "la perfetta datità è predelineata"³²², non si può ignorare la differenza tra ciò che è delineato e ciò che è "solo" pre-

321 (Husserl 1976a), p.331; tr. it. (Husserl 2002a), p.355.

322 (Husserl 1976a), p.332; tr. it. (Husserl 2002a), p.354.

delineato³²³. Tutt'al più si potrebbe dire che l'infinito è dato come attualmente in potenza³²⁴.

Ciò risulta ancora più evidente qualora si tenga conto di quanto detto nel paragrafo precedente, vale a dire che l'infinità del movimento percettivo *non* implica una infinitezza del percepito. Ciò che "costringe" a riconoscere l'inesauribilità della cosa è sostanzialmente la sua strutturale datità prospettica, la quale implica non che *in nessun momento* la cosa possa ritenersi esaurita, bensì che di tale "esaurimento" non si possa per principio essere certi. Questo, però, dischiude un ulteriore ordine di problemi, i quali si intrecciano con la questione della certezza, appunto, e forse ancora più della sicurezza, così come con quella del possesso del percepito da parte del percipiente. A far luce su tale aspetto della questione risulta di particolare interesse l'interpretazione della percezione di cosa avanzata da Dan Zahavi. Prima di passare a ciò, facciamo un ultimo appunto rispetto alla proposta ermeneutica di Tengelyi.

Molto acutamente Tengelyi osserva che dalle analisi di Husserl emerge una differenza tra cosa e mondo e che quest'ultimo è comprensibile innanzitutto a partire dalla coscienza d'orizzonte. Si può, tuttavia, notare che Tengelyi non prende sufficientemente alla lettera la parola "orizzonte". Come si è visto, questo concetto viene da Tengelyi inteso innanzitutto come l'orizzonte implicato in ogni percezione cosale. Egli, poi, si lancia in riflessioni e speculazioni, che, pur partendo da tale esperienza concreta, abbandonano ben presto il piano più propriamente fenomenico e sembrano soprattutto concentrarsi sul "concetto" di orizzonte derivante dalla percezione cosale. Non a caso, Tengelyi si concentra sul concetto di "orizzonte di tutti gli orizzonti"³²⁵, il che, se può aver senso, di certo non è assimilabile all'esperienza di orizzonte propria della cosa, né di quello interno, né di quello esterno. In altre parole, egli si abbandona a una disquisizione puramente formale-astratta, senza più preoccuparsi della possibilità di una traduzione intuitiva effettiva di quanto le combinazioni di meri concetti portano a intendere. Come si dovrebbe essere compreso dai capitoli precedenti, tuttavia, nel quadro di una teoria fenomenologica dell'esperienza è fondamentale misurare la legittimità dei concetti usati per descrivere le esperienze, nonché comprendere la differenza tra intenzioni vuote ed effettive

323 Senza contare che, di per sé, ritenere che una cosa sia pre-delineata nella sua idea non implica in nessun modo che la delineazione della cosa sia infinita.

324 L'idea che l'infinito non sia meramente in potenza, ma che la sua datità non corrisponda neppure a un'attualità in senso proprio emerge anche dalle analisi di Enzo Melandri: cfr. (Melandri 1960).

325 Cfr. (Tengelyi 2007), p.84.

conoscenze. Altrimenti, a dire il vero, si rischia di non saper più di “cosa” si sta parlando.

In realtà, la coscienza d’orizzonte potrebbe effettivamente considerarsi come un “dato fenomenologico” atto a fondare l’idea di infinito, ma per questo è necessario, a differenza di quanto fa Tengelyi, guardare a fenomeni “effettivi” d’orizzonte che non si connettono necessariamente con cose. Si potrebbe forse dire che l’orizzonte è dato come non-determinato. Se si vuole considerare l’orizzonte come attuale, il che può aver senso, poiché esso è comunque in un qualche modo “presente” alla coscienza, allora lo si dovrebbe intendere come attualmente indeterminato e “informe”. Ciò implica però l’assunzione di una prospettiva diversa rispetto a quella che Tengelyi costruisce a partire da una sorta di amalgama di Husserl e Cantor. Questo, in particolare, perché nell’idea del transfinito gli elementi sarebbero dati tutti come determinati e nessuno spazio è lasciato all’indeterminatezza³²⁶. Al contrario, per rispettare il fenomeno dell’orizzonte ed eventualmente sfruttarne le potenzialità, è necessaria una riflessione che tenga anche conto del *fenomeno* della vaghezza e dell’incommensurabilità³²⁷.

Prima di passare a questo, che ci porterà finalmente oltre l’ottica “cosale”, prendiamo in considerazione, come annunciato, l’interpretazione di Zahavi, la quale permette di mettere luce ulteriori aspetti della - apparentemente necessaria - “apertura” con cui una cosa si dà.

9.3. La via dell’intersoggettività: apertura ed emozioni

Nella letteratura fenomenologica degli ultimi anni, una delle tesi più originali, nonché problematiche, relativamente alla percezione di cosa è stata avanzata da Dan Zahavi. Prendendo spunto da diversi manoscritti di Husserl, egli ha tentato di dare una risposta riguardo alla posizione di realtà relativa ai lati nascosti della cosa percepita che chiama in causa l’intersoggettività, per la quale Zahavi giunge a rivendicare lo statuto trascendentale.

Ponendosi in un dialogo critico con Apel e Habermas e rispondendo alle accuse di solipsismo che questi rivolgono alla fenomenologia husserliana, Zahavi argomenta che

326 Come noto, su questo si basano peraltro le critiche filosofico-metafisiche che l’intuizionismo, e in particolare Brouwer, muove contro l’idea di infinito attuale. Su Husserl e l’intuizionismo, cfr. (Van Atten 2007).

327 Sarebbe in tale ottica anche assolutamente opportuna e utile un confronto con quanto negli ultimi anni, soprattutto all’interno della filosofia del linguaggio, della logica e della matematica, si sta elaborando rispetto proprio al concetto di vaghezza. Questo, tuttavia, va ben oltre i limiti del presente lavoro e costituisce di per sé il tema per ulteriori ricerche.

solo se si riesce a far rientrare l'intersoggettività nella costituzione di ciò che è vissuto come trascendente si può rivendicare il titolo di trascendente per la fenomenologia. Solo così essa può ritenersi *Fundamentalphilosophie*, e cioè una filosofia che chiarisce quali sono le basi sulle quali si può esperire il mondo in un determinato modo. Proprio queste basi, inoltre, fungono a garanzia per la liceità di tesi e interpretazioni relativamente all'esperienza e ai suoi contenuti³²⁸. In altre parole, il compito di una filosofia trascendentale consiste nella delucidazione dei principi in base ai quali il mondo possa essere innanzitutto vissuto come "mondo obiettivo" e successivamente affermato come "mondo vero". Questo implica che il mondo sia vissuto come accessibile a tutti e che, di conseguenza, ogni tesi riguardo ad esso sia posta alla prova del consenso intersoggettivo.

Le tesi di Apel e Habermas si concentrano sul livello dell'esperienza linguistica. Apel e Habermas rivendicano, infatti, il ruolo necessario dell'intersoggettività nella costituzione della verità, costituzione che può avvenire solo attraverso la mediazione del linguaggio e nel contesto di una comunità intersoggettiva, per così dire, formata linguisticamente. Secondo questa prospettiva, ogni verità presuppone una comunità di comunicazione. Un mondo può essere posto come vero solo se il soggetto sale, per così dire, nell'agorà del linguaggio.

Tale idea implica, in fondo, che il mondo diviene accessibile a tutti solo in quanto "oggetto" di comunicazione, dunque attraverso la comunicazione stessa. In quanto luogo in cui può realizzarsi sia l'accordo sia il disaccordo, il linguaggio è ciò che rende il mondo obiettivo. Senza la mediazione linguistica, dunque, non si *condivide* nessun mondo.

Nel suo libro Zahavi, mostra efficacemente che una tale teoria si colloca fin dal principio a un livello "troppo alto" dell'esperienza, quello della comunicazione linguistica, tralasciando di considerare il livello antepredicativo, presupposto dal linguaggio e condizione per la sua sensatezza. Dalle sue analisi e argomentazioni si può ricavare che a fondamento di un mondo *con-diviso* deve essere posto un mondo *diviso*. Con ciò si vuole dire che il mondo deve mostrare "in sé" una divisione. Senza un tale previo livello tutte le pretese predicative non avrebbero *praticamente* alcun senso.

328 Il problema, si badi bene, non è quello della costituzione dell'intersoggettività, bensì quello della costituzione intersoggettiva. Non si tratta, inoltre, neppure di una "intenzionalità collettiva", bensì di una costituzione che già nella singola soggettività trova un'implicazione necessaria dell'alterità.

Zahavi sostiene comunque la tesi secondo la quale la vera trascendenza avviene solo a livello intersoggettivo, in particolare grazie a quella che egli chiama un'operazione costitutiva dell'intersoggettività (in tedesco: *konstitutive Leistung der Intersubjektivität*³²⁹; in inglese: *constitutive contribution of intersubjectivity*³³⁰ o *constitutive function of intersubjectivity*³³¹). Nella "sfera primordiale" abbiamo solo un'unità intenzionale che *non* è oggetto "reale", bensì solo il correlato di atti del singolo soggetto. Con l'esperienza dell'estraneità di altri soggetti giungiamo, invece, all'effettiva e piena trascendenza. Per questo l'esperienza d'estraneità viene considerata *Quelle der Transzendenz*:

La realtà è esperibile intersoggettivamente e la mia esperienza costitutiva di essa è per questo mediata dalla mia esperienza della sua datità per un altro soggetto.³³²

Questo viene mostrato da Zahavi in particolare proprio rispetto al problema della percezione di cosa e alla differenziazione husserliana tra adombramento e cosa³³³. Ci limiteremo qui a considerare ciò che le analisi di Zahavi aggiungono alla descrizione della percezione di cosa già precedentemente discussa in questo lavoro.

Zahavi si concentra in particolare sulla tesi di realtà relativa ai lati nascosti della cosa e contenuta per essenza in ogni percezione. Come si è ampiamente visto, la percezione di cosa, pur dando propriamente solo una parte della stessa, "afferma" l'esistenza di altri ulteriori lati della stessa. Seguendo Husserl, Zahavi osserva che tali lati non possono essere considerati né come correlati di atti presentificanti posizionali, quali ricordi e anticipazioni, né come correlati di atti di fantasia, quindi non posizionali. Vediamo brevemente perché.

a) Essi non possono essere relativi a ricordi in quanto la peculiarità della percezione di cosa consiste nel fatto che i lati nascosti sono intesi come esistenti contemporaneamente rispetto al lato effettivamente percepito. La coscienza dell'ulteriorità della cosa rispetto al lato effettivamente percepito non può dipendere dal fatto che in precedenza si sono visti gli altri lati. Anche nella sintesi di coincidenza, che si compie quando ci si muova attorno alla cosa per vederne gli aspetti nascosti, quest'ultima non si inizia a intuire come tridimensionale e, quindi,

329 Cfr. (Zahavi 1996a), pp.9, 12, 32.

330 Cfr. (Zahavi 1997), pp.304sg.

331 Cfr. (Zahavi 1996c), p.229.

332 (Zahavi 1996a), p.28.

333 Cfr. (Zahavi 1996b), pp.32sgg.

come dotata di lati nascosti solo dopo il passaggio da un lato all'altro, bensì essa deve essere data sin da subito come tridimensionale. Se così non fosse, si avrebbe una sorta di percezione bidimensionale, della cui problematicità si è già detto in precedenza. Inoltre, anche assumendo che si sia giunti a una coscienza di tridimensionalità solo in seguito all'esperienza degli altri lati e a sintesi di coincidenza, ciò non toglierebbe che, una volta acquisita tale coscienza, la cosa venga posta in ogni istante come composta di parti che esistono contemporaneamente rispetto a quella che di volta in volta si percepisce in modo proprio. I lati nascosti non possono, quindi, essere considerati neppure presentificati tramite anticipazione, perché anche in tal caso si avrebbe una coscienza di qualcosa che non è *ora* composta anche da tali lati, bensì che lo sarà solo successivamente.

- b) I lati nascosti non possono essere relativi neppure a un vissuto di immaginazione in quanto un'altra caratteristica della percezione cosale è la sua prospettività. Due vissuti prospettivamente diversi rispetto a una medesima cosa non sono propriamente compatibili all'interno del medesimo flusso coscienziale, quantomeno a livello sincronico. Una serie di percezioni immaginarie della cosa, quindi, non mi darebbe più una percezione di cosa tridimensionale, bensì, una proiezione bidimensionale della stessa, una sequenza di lati frontali (*Vorderseiten*).

Zahavi, inoltre, riconosce che la percezione di cosa è sempre in relazione alle capacità (*Vermöglichkeiten*) del soggetto di compiere certi atti e di portare a manifestazione ulteriori aspetti della cosa³³⁴. Questo riguarderebbe il lato noetico dell'esperienza di cosa, il livello in cui si trovano sistemi di *Ich-kann* che possono riguardare anche semplicemente l'appercezione. Il versante noetico dell'esperienza di cosa, sebbene abbia un ruolo fondamentale, presuppone tuttavia che il versante noematico si presti a dar "spazio" a tali attuazioni e, per certi aspetti, anche che le motivi: se non si intuisse la cosa come composta di per sé di altri lati, non si avrebbe alcun motivo a muoversi per scoprirli.

A questo proposito, possiamo già fare una notazione che va a integrare quanto detto negli ultimi paragrafi riguardo all'infinitezza della percezione cosale, in particolare in relazione alla questione dell'infinito attuale o potenziale. Anche ammesso che alla cosa corrispondesse un intero infinito di adombramenti, questi sono in ogni istante della percezione correlativi al sistema di *Vermöglichkeiten* del soggetto, dunque a ciò che *in*

334 Cfr. (Zahavi 1996a), pp.36sgg.

potenza il soggetto può compiere. Di conseguenza, anche la presunta infinitezza della cosa dovrebbe considerarsi sempre necessariamente potenziale. L'infinitezza attuale equivarrebbe, in un certo senso, all'esaurimento delle capacità di percezione della cosa, dunque a un sostanziale annullamento della *dynamis* percettiva e a una sorta di *rigor mortis* della soggettività. Vi sarebbe, in fondo, solo fissità, ma questa, in base a quanto si è visto, sembra essere l'esatto contrario della percezione, sia nel senso più comune della parola, sia nel senso più "tecnico" di percezione di cosa, alla quale è consustanziale il movimento.

Una diversa prospettiva sulla questione viene offerta da Zahavi con l'introduzione della componente intersoggettiva. Sebbene Zahavi non si soffermi a tematizzare la questione dell'infinito, richiamandosi a diversi testi husserliani, egli ritiene che l'intersoggettività fungente a livello antepredicativo e prima di qualunque effettiva esperienza di altri soggetti sia un'intersoggettività aperta e anonima. Come è evidente, il concetto di apertura è strettamente connesso al concetto di infinitezza, in quanto un oggetto "aperto" è un oggetto che non ha confini, dunque limiti. Nel seguito del presente paragrafo tenteremo pertanto di comprendere in che senso l'esperienza di apertura che caratterizza la costituzione intersoggettiva di cosa possa considerarsi un esempio di esperienza d'infinitezza.

Zahavi sottolinea che l'intersoggettività trascendentale è innanzitutto anonima in quanto solo sulla base di un incontro con altri soggetti in carne e ossa sarebbe possibile una determinazione dell'intersoggettività. Essa, cioè, acquisirebbe un volto, o, per meglio dire, più volti. L'incontro con altri soggetti implica, però, l'esperienza della loro corporeità ed essendo questa a sua volta qualcosa di tridimensionalmente esteso, l'incontro presuppone la costituzione di oggettualità trascendenti. Siccome, però, questa costituzione è a sua volta, secondo la tesi di Zahavi, qualcosa che implica l'intersoggettività, anzi, che viene realizzato in una dimensione intersoggettiva, se quest'ultima necessitasse della propria determinazione in carne e ossa si cadrebbe in un circolo vizioso.

Ammesso, come fa Zahavi, che la costituzione di oggettualità trascendente sia una co-costituzione intersoggettiva, si deve dunque ammettere anche che l'intersoggettività agente a questo stadio della costituzione è indeterminata e, dunque, anonima. Vedremo tra poco come ciò possa acquisire un senso diverso rispetto a quello conferitogli da Zahavi e come in tal modo si possa giungere a un diverso modo di comprendere il rapporto tra "apertura" e intersoggettività.

Proseguiamo ora osservando che, sempre ammesso che la teoria di Zahavi sia valida, si dovrebbe dedurre che, essendo l'eventuale infinitezza della cosa relativa a una pluralità di soggetti, la totalità di questi ultimi è *attualmente* infinita. Conseguentemente, a ogni soggetto si potrebbe ascrivere solo un accesso potenziale all'infinito, mentre la totalità dei soggetti costituirebbe l'attualità di tale infinito. Essendo l'intersoggettività complicata nella percezione di cosa del singolo soggetto, si potrebbe di conseguenza sostenere che esso ha in tal modo una sorta di accesso "indiretto" all'infinito attuale della cosa. Inoltre, essendo infinito l'intero degli adombramenti, e spettando ognuno a un soggetto diverso, si dovrebbe ammettere che anche i co-soggetti sono infiniti.

Affinché queste tesi possano trovare giustificazione razionale, è però necessario comprendere due cose: se e come l'interpretazione di Zahavi relativamente al ruolo trascendentale dell'intersoggettività sia sostenibile; in che senso si sia in questo quadro legittimati ad affermare un numero infinito di aspetti della cosa e di soggetti ad essi relativi.

Dopo aver mostrato come per la posizione di realtà relativamente ai lati nascosti della cosa percepita non siano insufficienti le presentificazioni, Zahavi, richiamando alcuni passi di Husserl, evidenzia che i contenuti inautentici non solo non sono attuali, ma anche "inattualizzabili". A livello eidetico, ciò che viene co-inteso come lato nascosto è posto proprio come non-dato al soggetto di turno. Per *un* soggetto, i lati della cosa autenticamente dati e quelli dati inautenticamente sono tra loro *per essenza* incompatibili come effettivi, cioè come reali. Al singolo soggetto spetta per essenza un composto di datità autentica e datità inautentica. Questo porterebbe a ritenere ingiustificata la pretesa, insita nella stessa percezione di ogni singolo soggetto, che la cosa sia effettivamente composta da altri lati, che essa, cioè, *sia autenticamente oltre l'autenticità che spetta al singolo*.

L'incompatibilità che vale per il singolo soggetto sarebbe però tolta se si considera l'intersoggettività. A tale proposito, Zahavi cita diversi passi dello stesso Husserl, tra cui uno appartenente ai cosiddetti *Seefeldern Manuskripten*:

L'apparizione che ho dal "mio punto di vista" (il luogo del mio corpo nell'ora) non posso averla da un altro punto di vista, con il cambiamento dei punti di vista cambia regolarmente l'apparizione e le apparizioni sono evidentemente incompatibili. Posso avere l'apparizione incompatibile in un altro momento, quando

assumo un'altro luogo nello spazio. E, allo stesso modo, un 'altro', che è proprio adesso in un altro luogo, può avere la stessa apparizione ora.³³⁵

L'incompatibilità tra le diverse apparizioni o aspetti della cosa potrebbe dunque essere superata assumendo che le parti percepite inautenticamente dal singolo soggetto possono essere percepite autenticamente da altri soggetti. In altre parole, che anche gli altri lati della cosa siano esistenti "propriamente", il che, come si è visto, significa che sono rappresentati *reell* in una coscienza, è reso possibile dalla pluralità delle coscienze che, per così dire, si dividono i dati sensibili ad essa corrispondenti.

L'argomento di Zahavi a sostegno di questa tesi è stato da lui stesso così icasticamente riassunto:

nel caso di una percezione trascendente ciò che è dato intuitivamente è sempre permeato di riferimenti ai profili assenti (Hua IX 183, 486). Ogni percezione di riferisce con necessità a ulteriori percezioni possibili. Queste percezioni - essendo per principio incompatibili con la mia percezione presente - sono percezioni di altri possibili. Di conseguenza, ogni apprensione, così come ogni apparizione di oggetto, per via della sua orizzontalità, presuppone il riferimento a un'intersoggettività aperta.³³⁶

Molto schematicamente, si può dire che l'argomento di Zahavi è composto nel seguente modo:

- La cosa è data nella singola percezione come costituita da più lati rispetto a quelli che appaiono, Per questi ultimi c'è effettiva pienezza di dati di sensazione, per gli altri lati no.
- Ogni apparizione della cosa contiene in sé un rinvio ad ulteriori apparizioni della stessa.
- Queste non sono, però, compatibili con quella da cui si diparte il rinvio.
- Un'apparizione non ha senso che in relazione a un soggetto.

ergo

- Le apparizioni a cui rimanda l'apparizione che il soggetto di volta in volta ha devono essere relative ad altri soggetti. In caso contrario, esse non potrebbero considerarsi effettivamente co-esistenti, vale a dire tanto reali e autentiche quanto quella del soggetto da cui si prendono le mosse. All'intersoggettività deve pertanto essere riconosciuta una funzione trascendentale nella costituzione del mondo trascendente.

335 (Husserl 1973a), pp.2-3.

336 (Zahavi 1997), p.4.

L'argomento di Zahavi appare a prima vista alquanto stringente. Sebbene risulti artificioso credere che l'intersoggettività giochi un ruolo così fondamentale nella "semplice" percezione di oggetti spaziali, sembra che non ci sia effettivamente altro modo, almeno da un punto di vista fenomenologico, per fondare la tesi d'esistenza relativamente ai lati nascosti della cosa che non sia il ritenenerli relativi ad altri soggetti. Tuttavia, oltre alle premesse esplicite enumerate, vi sono alcuni presupposti più o meno taciti dell'argomento che ne rendono problematica la conclusione.

Innanzitutto dobbiamo rilevare che la tesi di Zahavi, quand'anche fosse valida, lo sarebbe solo relativamente alla percezione di cose. In questo modo Zahavi rimane sulla linea fenomenologica che, come si è criticamente sottolineato, prende avvio da Husserl e che non riesce a liberare le teorie e le analisi di quest'ultimo da una certa tendenza a ridurre il mondo a mondo di cose e di relazioni tra le stesse. Se, come si è suggerito, si prendesse più seriamente in considerazione un vissuto di spazialità che non fosse vissuto di cose in senso stretto, iniziando dalla percezione dello spazio "vuoto", si potrebbe sostenere che la "certezza" relativamente all'esistenza di altri lati della cosa non è data in rapporto all'intersoggettività, bensì perché si vive oltre al lato esposto della cosa anche lo spazio che vediamo attorniarla. In quest'ottica lo spazio sarebbe un dato "positivo", e cioè un dato *reell* del vissuto. Esso è un dato della sensibilità che contribuisce all'apparizione della cosa come cosa tridimensionale, dunque dotata di altri lati. Si può, in altre parole, dire che è grazie alla percezione dello spazio come spazio che va oltre la parte autenticamente percepita della cosa che si intende la profondità della stessa e, quindi, la necessità di un suo al di là.

Questo, ovviamente, non toglie la differenza tra dati autentici e inautentici: il lato nascosto della cosa non mi è comunque dato come propriamente presente. Questo, però, non riguarda la mia certezza riguardo alla sua esistenza, bensì riguardo alla sua fattura. È rispetto a quest'ultima che non si ha certezza, vale a dire rispetto al suo *Sosein*, a "come è fatta" o a come appare, e non rispetto al fatto che esista, al suo *Sein*.

La differenza tra i due livelli della questione è evidenziata dallo stesso Zahavi, che, infatti, scrive:

Come sia il lato posteriore dell'armadio è una domanda contingente; che esso abbia un lato posteriore è invece una necessità attuale e per questo non può essere spiegata. [...] Detto altrimenti, la realtà dell'oggetto della percezione implica la realtà dell'orizzonte di percezione, e cioè la realtà degli aspetti, sebbene la loro

particolare conformazione è caratterizzata da una indeterminazione determinabile (regolata eideticamente) e proprio per questo resta aperta per riempimenti immaginari.³³⁷

L'apoditticità dell'esserci di altri lati della cosa va, secondo Zahavi, di pari passo con l'apoditticità dell'intersoggettività. Come si è detto, quest'ultima precede qualunque effettivo incontro con altri soggetti. Ciò comporta che il vissuto che il singolo soggetto ha nei confronti della cosa è per essenza caratterizzato da una parziale incertezza: si sa che c'è un oltre, ma non si sa come esso effettivamente appaia. Affinché si abbia questa incertezza non è, tuttavia, necessario che vi sia un rimando all'intersoggettività, vale a dire ad altri soggetti che, a differenza del soggetto in esame, "vedono", e quindi "sanno", come sono fatti gli altri lati. Questo, eventualmente, è qualcosa di successivo, almeno da un punto di vista di analisi dei livelli della costituzione, in quanto solo dopo che il soggetto è cosciente dell'ulteriorità della cosa rispetto a quanto ad esso è di volta in volta propriamente dato, può divenire anche cosciente che altri soggetti ne possono avere accesso autentico.

In conclusione, si può dire che la teoria e le analisi di Zahavi rimangono inficiate dalla questione della verità e della pretesa alla verità. Quest'ultima effettivamente non può avvenire, né aver senso, che su di un piano pienamente intersoggettivo e comunicativo. Nella sua ricerca di un piano di "consenso" intersoggettivo, che rende poi possibile a livello categoriale tanto il dissenso quanto il consenso, Zahavi trascura alcuni aspetti della percezione di cosa che eventualmente si collegano sì alla dimensione dell'intersoggettività, ma non in quanto quest'ultima agisce a livello di vera e propria costituzione trascendentale, quantomeno non a livello propriamente estetico. Si è ampiamente visto che la percezione cosale è caratterizzata da una costante e ineliminabile "vuotezza". In quanto di tale vuotezza c'è coscienza, poiché essa è parte costitutiva dell'intenzione diretta a cose, il soggetto può essere portato a una costante ricerca di conferma rispetto al "reale" aspetto dei lati inautenticamente dati. Prima ancora, esso può porsi in una dinamica di esplorazione della stessa. Tuttavia, più che un problema di conoscenza, questo è innanzitutto un problema di *sicurezza*. Il soggetto ha almeno due motivi che a livello antepredicativo e prima di qualunque interesse puramente conoscitivo lo motivano a scoprire la totalità della cosa: a) il riconoscimento del genere a cui la cosa appartiene, innanzitutto se è "buona" o "cattiva", "utile" o "inutile", il che gli è necessario per capire cosa farne e come comportarsi nei suoi

337 (Zahavi 1996a), p.37.

confronti; b) l'appuramento che esso non nasconda qualcosa o qualcuno, che esso, cioè, *ostacolando la vista*, non serbi qualcosa di desiderabile, come una preda, sia questa un animale o una qualche altro oggetto di desiderio, o non funga da copertura per un nemico, un predatore.

Sono questi aspetti che a livello di quello che si potrebbe chiamare "mondo estetico della vita" fanno sì che una percezione di cosa contenga in sé un rinvio a un'intersoggettività, appunto, *anonima*. Quest'ultima ha dunque sì una sorta di funzione trascendentale, in quanto "motiva" il comportamento rispetto alla cosa. Tuttavia, quest'ultima deve potere imporsi come cosa "prima" che ciò avvenga, altrimenti si cadrebbe anche qui in un circolo vizioso.

È solo perché qualcosa appare come cosa e, così, "copre" lo spazio percettivo che la curiosità, o il timore, rispetto a ciò che essa cela muove il soggetto a determinarla, a conoscerla, eventualmente ad appropriarsene. Oppure ad allontanarsene. In questo senso, l'intersoggettività coinvolta nella percezione di cosa ha un ruolo diverso rispetto a quello attribuitogli da Zahavi. Essa non funge quale condizione trascendentale della percezione di cosa, e dunque di trascendenza della stessa, bensì come (possibile) condizione (trascendentale) della sua esplorazione o, più in generale, del comportamento che si assume nei suoi confronti. In questo senso, un soggetto che, in un qualunque modo, abbia coscienza d'estraneità³³⁸, posto di fronte a una cosa sarebbe rinvio a un'intersoggettività considerabile come anonima e aperta. Essa è tale in quanto il soggetto in questione non può sapere se effettivamente ci siano altri soggetti né come essi eventualmente siano.

Nel caso, poi, in cui l'oggetto fosse oggetto di desiderio, la coscienza dell'estraneità motiverebbe il soggetto a tentare di averlo in modo totalmente proprio. Anche qui, dunque, vi avrebbe una funzione dell'intersoggettività, ma non in relazione alla percezione dell'oggetto come trascendente e dotato di un'eccedenza rispetto a quanto si ha propriamente, bensì relativamente al movimento di appropriazione.

In questo caso, ed è questo che qui più importa sottolineare, emerge chiaramente che la cosa appare innanzitutto come *finita*: in fondo, se fosse infinita, la paura che "gli altri" non ne lascino che un misero pezzo non avrebbe senso. Al contrario, proprio perché ne si intuisce la finitezza, ci si premura di appropriarsene totalmente, per porla al riparo dal rischio che altri se ne appropriino (o se ne stiano già appropriando) o la

³³⁸ È evidente che la difficoltà consiste qui nel comprendere come vi sia una coscienza d'estraneità che precede la stessa coscienza di trascendenza e, dunque, mondana. Questo è però un tema che fuoriesce dai limiti del presente lavoro. Al riguardo, cfr.: (Brudzinska 2006); (Zahavi 1999); (Waldenfels 1971).

sottraggano. In fondo, il trascendente ha per essenza come propria caratteristica quella di essere sottraibile.

Siccome la tesi secondo la quale l'intersoggettività coinvolta nella costituzione dell'oggettualità trascendente è infinita dipende, come si è visto, dalla tesi di un'infinità di adombramenti reali dell'oggettualità intuita, cadendo la necessità di sostenere quest'ultima cade sostanzialmente anche la base per sostenere quell'altra. In breve: nella percezione di cosa non è implicata nessuna intersoggettività infinita, bensì solo indeterminata.

Si può, inoltre, compiere un percorso inverso, dimostrando che alla cosa non possono attribuirsi infiniti adombramenti attuali partendo dall'impossibilità che l'insieme dei soggetti co-implicati sia infinito. Si consideri, infatti, che gli altri soggetti, così come il proprio, sono necessariamente presentabili solo come corpi. Questo significa che un soggetto reale è un soggetto esteso e che, dunque, *occupa* spazio. Ora, ritenere che lo spazio di percezione di una cosa sia infinito, significherebbe anche qui supporre una scomponibilità infinita dello spazio sulla base dell'idea-limite di punti inestesi. Che, tuttavia, gli altri soggetti siano effettivi punti inestesi contraddice la premessa riguardante la loro necessaria presentazione in quanto corpi. Di conseguenza, escluso che infiniti soggetti possano contemporaneamente percepire una cosa, si deve concludere che essa non può essere costituita *in actu* da infiniti adombramenti³³⁹.

Si può dunque dire che, sebbene l'interpretazione della percezione di cosa offerta da Zahavi risulti scorretta, essa permette di mettere in luce un aspetto importante, il quale permetterebbe di recuperare la tesi stessa di Zahavi in un senso leggermente diverso: nella percezione di cosa è insita un'incertezza che è innanzitutto insicurezza. A quest'ultima, almeno al livello di un mondo della vita in cui a contare sono innanzitutto, per non dire esclusivamente, oltre alle sensazioni, altri fattori estetici come le emozioni e i sentimenti, si può effettivamente riconoscere un valore trascendentale, in quanto condizione necessaria affinché si dipartano certe dinamiche di comportamento nei confronti di ciò che appare.

L'intersoggettività "aperta" ha dunque una funzione trascendentale in quanto funge da condizione di possibilità del *movimento* di determinazione di una cosa a prescindere da un interesse puramente conoscitivo. Sentimenti ed emozioni determinano

339 Tale discorso si collegherebbe anche a quello dei limiti della percezione: da una eccessiva distanza non si riesce più a percepire la cosa, così come la vicinanza deve, per quanto riguarda la vista, non essere ridotta a zero. Ciò, tuttavia, sembra andare un po' oltre le questioni più strettamente fenomenologiche e inoltrarsi nel terreno delle ricerche fisiologiche, di cui qui non si intende occuparsi.

sostanzialmente *che fare* della percezione, ma non la percezione stessa. Al contempo, sentimenti ed emozioni dipendono da e hanno come proprio presupposto ciò che la percezione innanzitutto mostra, compreso il fatto che quanto si percepisce nasconde e cela qualcosa, sia questo semplicemente le sue ulteriori determinazioni o altri oggetti (o soggetti).

Paura, amore, odio, repulsione, attrazione sono fattori che determinano l'utilizzo della percezione, ma non la percezione stessa. Allo stesso tempo, tuttavia, la percezione permette l'insorgenza di tali sentimenti. Si può, pertanto, dire che la percezione funge quale fattore trascendentale dei sentimenti, mentre questi ultimi *non* possono considerarsi altrettanto trascendentali nei confronti della percezione.

Si potrebbe, eventualmente, asserire che i sentimenti hanno funzione trascendentale rispetto all'utilizzo della percezione. In questo modo, tuttavia, ci si espone a un utilizzo del termine trascendentale che sembra andare ben oltre i limiti che Kant gli ha assegnato. Se ciò sia legittimo e sensato è questione che nel presente spazio non si intende approfondire³⁴⁰.

Cercheremo ora, più semplicemente, di comprendere quali possibili accessi all'infinito i sentimenti e le emozioni offrano. Per far ciò, dobbiamo però porci oltre le dinamiche percettive esclusivamente legate alle cose e passare a considerare anche ciò che si presenta con una "forma" essenzialmente diversa.

10. Oltre le cose

In diversi manoscritti degli anni Trenta³⁴¹, Husserl affronta la questione della percezione di oggetti che non possiamo considerare propriamente "cosali" e che pure non sono identificabili con lo spazio *tout-court*. Egli accenna all'esperienza di ciò che possiamo considerare "elementi", non tanto nella loro forma "pura" (acqua, aria, terra, fuoco), bensì anche in loro specificazioni concrete: il deserto, il cielo, il mare, la notte, ecc. Si tratta, pertanto, di elementi per nulla astratti, bensì di oggetti di cui si ha

340 Sulla problematicità dell'utilizzo del termine trascendentale per fenomenologia husserliana in generale, cfr. (De Palma 2001, 2005).

341 Si tratta di manoscritti che rientrano nel contesto di riflessioni da cui nasce la *Crisi*, pubblicati in gran parte in (Husserl 1992) e (Husserl 2008). Si vedano, in particolare: (Husserl 1992), Nr.11; (Husserl 2008), Nr. 15, Beilagen X e XIII, Nr. 30, Nr. 47, Nr. 48. Si deve notare che in tali manoscritti non si trova molto più che accenni e abbozzi di analisi. Quanto nel seguito del presente capitolo si esporrà è un tentativo di raccogliere e sviluppare questi accenni, senza pretesa di riportare o ricostruire fedelmente il pensiero di Husserl rispetto alle questioni specifiche.

concreta esperienza, un'esperienza *lebensweltlich*, vale a dire quotidiana e pratico-emotiva prima ancora che cognitivo-intellettuale.

Ciò che accomuna questi oggetti è il fatto di essere privi di una vera e propria forma, il che significa, innanzitutto, di una figura (*Gestalt*). Si tratta, dunque, di "oggetti informi", dei quali, come abbiamo visto, Schapp sottolinea l'eccedenza rispetto alla sfera più strettamente cognitiva. Essi non permettono che ne si astragga una figura specifica, ma tutt'al più esibiscono un vago carattere morfologico. Sebbene ne si abbia esperienza, tali elementi non si prestano a una piena determinazione³⁴². Questa accadrebbe qualora li si scomponesse o li si riducesse a pura estensione, il che implica un passaggio attraverso l'idealizzazione. In altre parole, si dovrebbe imporre a certi fenomeni un'idea di composizione che essi dapprincipio non mostrano. Pensiamo al mare: questo si manifesta innanzitutto come un'unità, un intero di forma indefinita. Per poterlo determinare è necessario che lo si comprenda come composto di pezzi - nel senso di parti indipendenti chiarito nella *Terza ricerca* - aventi figura regolare. In questo modo diviene possibile determinarne tutte le possibili trasformazioni. Queste, però, dipenderebbero dalla figura che si sceglie come unità di misura, ma questa figura-unità di misura non è ciò che effettivamente il "fenomeno-mare" permette di vedere. Essa le viene, per così dire, imposta, inscritta. È ovvio che questo è solo un caso particolarmente evidente di ciò che in generale, come Husserl efficacemente mostra nella *Appendice III della Crisi*, avviene in qualunque matematizzazione e geometrizzazione degli oggetti. Questi vengono inizialmente utilizzati e vissuti emotivamente nel mondo della vita e solo successivamente divengono oggetto di misurazione. Tale processo di misurazione apre la strada alla costruzione di un sistema di determinazioni "astratte" con le quali si tenta di descrivere il mondo e i suoi oggetti. In generale, in tale operazione di *Idealisierung* si "impone" a fenomeni unitari *continui* la forma di un composto.

Questo processo di divisione e composizione (*Zerstückung und Zusammensetzung*) è stato da Husserl evidenziato già nei suoi primi scritti sulla matematica e la geometria. In particolare, nel manoscritto K I 50, egli scrive che le "distanze in sé non sono grandezze, in quanto non consentono nessuna divisione nel senso delle grandezze. La

342 In fondo, l'unica cosa che rende riconoscibile un mare da un altro è l'eventuale rapporto con terre, con rive diverse, in quanto la sua "conformazione propria" viene esperita come essenzialmente mutevole, dunque indefinibile. Certamente, un bravo osservatore, ad esempio un pescatore che in un certo mare è uso inoltrarsi, e che conseguentemente deve "imparare a conoscerlo", seppur forse saprà definirlo attraverso concetti vaghi, sarà comunque in grado di riconoscerne e, per certi aspetti, prevederne i "comportamenti". In questo senso, la "forma" del mare potrebbe essere determinata come l'insieme dei suoi comportamenti. Ciò non toglie che, più di qualunque "cosa" nel senso sopra esposto, il mare si presenti come oggetto di forma mutevole e, dunque, come di per sé "informe".

comparazione di distanze diviene possibile solo grazie all'assunzione aggiuntiva di punti di sostegno"³⁴³. Un pensiero simile torna nei manoscritti degli anni Trenta. Anche qui l'idea di fondo è che alcuni fenomeni che emergono come unitari devono venire divisi attraverso l'inserzione di punti, o linee, di demarcazione che dividono il fenomeno stesso e, così, ne permettono la misurazione.

In relazione a fenomeni come quelli "elementali" sopra citati, questo comporta l'idea che essi siano composti da elementi più piccoli. La costante divisione porterebbe, però, a pensarli composti di punti *infinitamente* piccoli, tendenti allo zero, ossia di punti geometrici privi di estensione. Ma cosa significa in una prospettiva di analisi fenomenologica "infinitamente piccolo"? È possibile dare una qualche forma di riempimento a tale significato?

L'idea dell'infinitesimale appare di primo acchito totalmente astratta. Non a caso su di essa si sono concentrati non solo filosofi, bensì anche matematici. È in matematica che, anzi, più si è lottato per eliminare la vaghezza, se non addirittura l'assurdità, di un tale concetto. Nella matematica dell'Ottocento si è lavorato assiduamente all'eliminazione degli aspetti inintelligibili racchiusi nel concetto di infinitesimale, giungendo sostanzialmente a sostituirlo con quello di limite³⁴⁴.

L'infinitesimale, o infinitamente piccolo è, tuttavia, un termine che ancora abita il linguaggio quotidiano e che sembra avere un senso. In un manoscritto datato al 1935, composto come parte finale della prima versione della *Cris*³⁴⁵, Husserl effettua alcune riflessioni che offrono alcuni suggerimenti a tale proposito. Sulla loro base, nonché sulla base di quanto si è considerato nei paragrafi e nei capitoli precedenti di questo lavoro, si può finalmente giungere a capire quale possa essere la "genesì" del concetto di infinito, il suo senso e i suoi limiti d'applicazione.

Da un punto di vista fenomenologico-genetico si può ritenere che l'idea dell'infinitamente piccolo nasce attraverso un'applicazione di ciò che si vede accadere nel "grande" anche nel "piccolo". In altre parole, vedendo che delle estensioni sufficientemente grandi è possibile una divisione e che da essa nascono oggetti distinti a loro volta divisibili, ci si immagina che tale fenomeno debba ripetersi senza fine. Si deve, però, qui essere molto attenti: è proprio vero che ci si *immagina* la divisione

343 (Husserl 1886-1894), p.26a: "Abstände an sich sind keine Größen; denn sie lassen keine Teilung im Sinne der Größen zu. Größenvergleichung durch Abstände wird erst möglich durch zusätzliche Aufnahme von Hilfspunkten".

344 Come noto, a tale opera di chiarificazione e rigorizzazione dell'analisi ha offerto un contributo decisivo il già citato primo maestro di Husserl, Karl Weierstrass.

345 Si tratta del ms. K III 50, pubblicato parzialmente come testo Nr.11 in (Husserl 1992), pp.140-160.

dell'infinitamente piccolo? In realtà, questo non è il modo corretto di esprimersi. Si deve piuttosto dire che si *pensa* che ciò accada, ma non che si ha un'immaginazione corrispondente a tale pensiero. Infatti, se così fosse, si dovrebbe credere che l'immaginazione è in grado di dare qualcosa che va anche oltre i limiti (sostanzialmente fisico-fisiologici) della percezione. La divisibilità è, a rigore, immaginabile solo entro un certo limite, oltre al quale non è più possibile percepire alcunché. Eppure, l'idea della divisibilità infinita sembra essere qualcosa di più di un mero pensiero. O, per meglio dire, pensandola si ha una "sensazione" di riempimento. Non ci si limita a comprendere cosa tale termine significa - anzi, per lo più non ce ne si perita neppure. Piuttosto lo si coglie come qualcosa dotato di una sua evidenza, una sensatezza che non è puramente verbale.

L'impressione di riempimento che si ha pensando all'infinitamente piccolo può essere individuata in una precisa "sensazione" che funge da rappresentante di tale idea: l'operazione di divisione. Questa è considerabile una forma di appercezione, un certo modo di organizzare i dati sensibili. Secondo quanto si è visto nel primo capitolo, essa rientra dunque a pieno titolo nel terreno di verifica delle intenzioni. Per questo motivo è possibile effettivamente immaginare che il processo di divisione del continuo proceda oltre i limiti del percepibile, in quanto ci si può senz'altro immaginare di continuare l'operazione di divisione anche quanto non si "vede" più niente.

Si può per questo dire che si ha un effettivo riempimento del significato "infinitamente piccolo"? In realtà, no. Questo per due motivi. Innanzitutto il riempimento, se c'è, è solo parziale, in quanto manca il correlato oggettuale, ovvero sia noematico. Da un certo punto in poi si avrebbe un ripetersi dell'operazione senza che ad essa consegua nessun nuovo fenomeno. Inoltre, nulla autorizza a ritenere che tale operazione si ripeta infinitamente. Anche considerando, invece che il lato noematico, ossia il qualcosa di dimensioni infinitamente piccole, unicamente il lato noetico, ossia l'atto di divisione atta a produrlo, tale processo non potrà mai *effettivamente mostrarsi senza fine*. L'idea stessa di divisione infinita implica che non si possa mai additare un momento di realizzazione della stessa, dunque che l'infinito *non possa assurgere ad evidenza*.

Si può, tuttavia, sostenere che il non-finire è qualcosa che si può senza dubbio esperire. Allo stesso modo il non-finito è un fenomeno del tutto quotidiano. In questo caso, però, emerge che qualcosa viene percepito come non-finito in base a un'idea, in particolare a un'immagine di completezza che l'oggetto al momento non presenta. Non si tratta, dunque, di *un infinito senza fine*, perché quest'ultimo non può avere come

meta una certa forma - o, meglio, non tende ad alcuna figura. Questo modo di esprimerci un po' paradossale o ridondante permette, tuttavia, di notare un altro aspetto dell'idea di infinito, vale a dire che ad esso si associa l'immagine di un qualcosa che non-finisce e che non ha fine. È per questo che non è possibile pensare qualcosa di "realmente" infinito al modo di qualcosa di non-finito. In altre parole, se fosse possibile percepire l'infinito, non lo si percepirebbe come ciò che non è *ancora* giunto a compimento, bensì come qualcosa che *non ha* compimento, nel senso che non ha una "forma" definita da raggiungere. Ora, anche ammesso che un tale oggetto esistesse, si può veramente avere una percezione di qualcosa di simile? E se non è possibile, da dove ci deriva tale idea? È, come riteneva Cartesio, un'idea innata nonché la prova stessa dell'esistenza di dio³⁴⁶?

A questo punto ci viene in aiuto la riflessione che Husserl, nello stesso manoscritto succitato, svolge rispetto all'infinitamente grande. Anch'esso nascerebbe sostanzialmente da un'operazione di idealizzazione. Questa avrebbe qui quale propria base l'esperienza di espansione dello spazio che si è in parte già vista relativamente al concetto di orizzonte. In sostanza - riprendendo parzialmente e in un nuovo linguaggio quanto già elaborato nel *Raumbuch* - Husserl ritiene che l'idea di spazio infinito nasca attraverso la sinergia tra il vissuto di locomozione e l'emergere di nuovi spazi. In seguito a tale vissuto, lo spazio percettivo diviene, *in analogia con la cosa*³⁴⁷, un aspetto dello spazio totale - o "oggettivo". Affinché questo venga inteso come infinito è necessario, però, che vi sia qualcosa che si mantenga come inavvicinabile. Questo è l'orizzonte. In caso contrario non ci sarebbe alcun motivo per ritenere che uno spazio sempre nuovo si debba aggiungere al precedente. Mancherebbe, in altre parole, l'idea dell'inavvicinabile³⁴⁸.

Nel suo spostarsi assieme al soggetto, l'orizzonte si manifesta come irraggiungibile e, quindi, come separato da una distanza incolmabile. Questo sarebbe il modo, ad esempio, in cui "originariamente", in un mondo-della-vita-mitica, viene esperito il cielo, il quale, non a caso, costituisce assieme alla terra una delle divinità primordiali

346 Sul concetto di infinito in Cartesio, cfr. (Koyre 1922). Si consideri che Husserl molto probabilmente conosceva il testo.

347 Cfr. (Husserl 1992), pp.140sgg.

348 A tal proposito, si vedano le analisi fenomenologiche di Spinicci in (Spinicci 1997), dove qualcosa di tendenzialmente simile viene detto in particolare rispetto alla questione della raffigurazione spaziale e all'essenzialità del punto di fuga per la prospettiva. Spinicci mostra, infatti, che il punto di fuga non è un'invenzione tecnico-artistica tra le tante, bensì qualcosa che determina la maggior "realisticità" delle raffigurazioni che fanno uso grazie al fatto che esso riproduce qualcosa che caratterizza già il mondo percettivo.

riscontrabili fondamentalmente in ogni cultura³⁴⁹. Husserl sottolinea come cielo e terra non siano originariamente concepiti come cose. Essi divengono, invece, cose solo in virtù dell'impiego del modello operativo-comportamentale che si applica normalmente alle cose. Decisivo è innanzitutto che essi siano concepiti come interi composti di parti. Questo avviene tramite una sorta di "ingabbiamento" degli oggetti elementali in figure che derivano sostanzialmente dalle cose. In tal modo gli oggetti elementali vengono "razionalizzati", ossia ordinati e resi misurabili. A questo punto, una volta assunta forma cosale, tali "entità" possono essere concepite come protraentesi senza fine. L'infinito in quanto *apeiron* di cui si aveva un'esperienza diretta e sensibile diviene una pura idea, un certo schema di ripetizione del fenomeno di estensione dello spazio *oltre* il campo visivo. In altre parole, l'infinito da oggetto percepito si fa idea.

Abbiamo in tal modo tracciato una possibile genesi di sapore tendenzialmente empiristico del concetto di infinito. Essa ci consentirebbe di dire che, contrariamente a quanto sostiene Cartesio, l'infinito ci è dato dall'esperienza e non abbiamo alcun bisogno di idee innate né di un dio che benignamente ce ne fa dono.

Si deve tuttavia ribadire che, per quanto concerne gli "elementi" che possono dar luogo a idee di "infinito", le analisi contenute nei manoscritti succitati non vanno al di là di sommari accenni e indicazioni. In essi, inoltre, Husserl non approfondisce il ruolo che le emozioni e i sentimenti giocano in tali esperienze. Egli riconosce la loro possibile funzione nella creazione di "figure mitologiche", il che dimostra che egli non ignora quanto tali elementi tocchino in profondità e, dunque, innanzitutto emotivamente il soggetto. Ma questo aspetto della questione non viene adeguatamente valorizzato né, in fondo, considerato.

Il ruolo giocato dal sentimento è invece, come noto, considerato centrale relativamente all'esperienza dell'informe da parte di Kant, il quale nella *Critica della capacità di giudizio* la considera caratterizzante ciò egli definisce "sublime". Non è probabilmente un caso che tipologie piuttosto simili di esperienze si trovino a intersecarsi sia in Kant che in Husserl, sebbene in termini diversi, con la questione dell'infinito. A questo proposito, un confronto risulta particolarmente necessario in quanto Kant, per molti aspetti, ricalca i passi cartesiani. Egli, infatti, nell'esperienza del sublime e attraverso la relativa idea di infinito, pensa di poter stabilire la determinazione sovrasensibile dell'uomo. Nei limiti del presente lavoro non sarà possibile un'analisi dettagliata della teoria kantiana né un confronto puntuale con l'opera di Husserl. Piuttosto si tenterà di

349 Cfr. (Husserl 1992), pp.141-142.

vedere in che modo la teoria kantiana del sublime possa essere compresa e accettata da un punto di vista fenomenologico e quale contributo essa possa effettivamente offrire alla chiarificazione dell'idea di infinito.

10.1. La via del sublime

Secondo Kant, possiamo avere a che fare con due tipi distinti di sublime: matematico e dinamico. In entrambe le esperienze ci troviamo confrontati con i nostri limiti sensibili, o, per meglio dire, coi limiti della nostra sensibilità. Il sublime è, infatti, qualcosa che umilia la nostra sensibilità e ci richiama alla nostra determinazione sovrasensibile.

Nel caso del sublime matematico siamo messi di fronte alla nostra incapacità di rappresentare (*darstellen*) e di percepire "ciò in confronto con il quale tutto il resto è piccolo"³⁵⁰. È proprio a questo proposito che entra in gioco il sentimento: che la nostra capacità di percepire e di rappresentare è limitata non è qualcosa che propriamente percepiamo o di cui possiamo farci una rappresentazione, bensì qualcosa che innanzitutto *sentiamo*³⁵¹.

Più che di percezione, Kant parla prevalentemente di immaginazione. Questa ha la capacità di andare al di là dei limiti della percezione, ma ancora non basta a dar soddisfazione all'idea della ragione. Anche a questo proposito si può notare l'analogia con quanto abbiamo visto potersi trarre da Husserl: l'immaginazione è ciò che libera la vita coscienziale dai limiti della datità percettiva fattuale, ma, lavorando in analogia con quest'ultima, non può comunque intendere qualcosa che per essenza, e non solo fattualmente, non possa essere percepito.

Essendo l'infinito inimmaginabile, esso non può neppure essere propriamente pensato come "dato". È per questo motivo che esso è solo potenziale. Un'esperienza di presentazione dell'infinito è negata, diremmo noi, a livello anche eidetico, in quanto nessuna variazione può offrire qualcosa di infinito. L'infinito è per essenza ciò che non può essere mai dato *totalmente*. Ritorna, così, quanto abbiamo già visto precedentemente, vale a dire l'idea dell'infinito come totalità. Questa si connette, in particolare, con l'esperienza del sublime matematico, la quale avviene proprio attraverso la delusione del tentativo di raggiungere l'infinito in quanto grandezza che

350 (Kant 1793), p.84.

351 Cfr. (Kant 1793), §27.

non può essere *misurata* da nessun'altra³⁵². Oltre che per il campo strettamente matematico, ovverosia per gli oggetti matematici, questo vale anche per oggetti che rientrano nel mondo "fisico", il che significa anche sensibile, come la natura e l'universo. È noto come lo stesso Kant nella *Critica della ragion pura* abbia mostrato che è impossibile stabilire se il mondo sia finito o infinito³⁵³ e che entrambe queste ipotesi risultano inaccettabili. Anche a tal proposito si deve riconoscere che la vicinanza alla prospettiva che abbiamo delineato a partire da Husserl è molto stretta. Nella prospettiva fenomenologica si dovrebbe dire che se qualcosa è infinito, esso non può essere conosciuto.

Secondo quanto si è visto, nell'esperienza sensibile acquisiamo la prima evidenza dell'eccedenza che caratterizza qualunque percezione di cosa. Tale tipo di esperienza sensibile, tuttavia, come pure abbiamo visto, non autorizza ancora ad affermare l'esistenza di un'infinità attuale. Il massimo a cui si può giungere è l'intuizione della necessità del protrarsi senza fine del movimento di percezione degli aspetti della cosa, senza che ciò implichi necessariamente che gli aspetti stessi siano infiniti. Solo quest'ultima eventualità permetterebbe di parlare di un'effettività piena dell'infinito, di una sua esistenza in atto³⁵⁴.

Nella *Critica della ragion pura* Kant ritiene che l'infinito potenziale non è il vero infinito. Si è visto, però, che nell'esperienza si può giungere al massimo ad esperire qualcosa come potenzialmente infinito. Sembra si debba dunque necessariamente concludere che l'infinito, non potendoci essere dato nell'esperienza sensibile, non possa che derivare da un'idea che si pone oltre di essa, e che dunque Kant abbia ragione.

La prospettiva husserliana permette, tuttavia, di affermare qualcosa di diverso: l'esperienza sensibile non può, in effetti, dare soddisfazione a una richiesta di conoscenza, dunque di verifica, di qualcosa di infinito, ma ciò non significa che in essa non siano rintracciabili particolari tipi di esperienze che ne suggeriscano l'idea. Questo accade, come si è visto, con la percezione d'orizzonte e di oggetti "elementali". Se i tentativi di "variazione eidetica" sopra svolti sono corretti, si deve ammettere che, oltre allo "spazio puro", rispetto al quale certamente è sempre possibile additare una certa astrattezza, vi sono effettivi "oggetti" di esperienza, come appunto il cielo e o il

352 Cfr. (Kant 1793), §26.

353 Cfr. (Kant 1903), A 426sgg., 497.

354 Si potrebbe pertanto sostenere che "in piccolo", per così dire nel "microcosmo", siamo qui di fronte alle due prime antinomie kantiane, in quanto rispetto alla cosa non possiamo affermare né la divisibilità infinita, né l'estensione infinita.

mare, che conservano alcune caratteristiche fondamentali di quella “forma pura”, ma che al contempo sembrano prescindere totalmente da qualunque procedimento ideativo nonché astrattivo.

Prendiamo, ad esempio, il cielo. Osservandolo si è di fronte a qualcosa che ci si dà come “sterminato”. Esso, infatti, “suggerisce” l’infinitezza della sua estensione sia oltre i margini del campo visivo, sia per quanto concerne la profondità. “Prima” che si riduca il fenomeno-cielo a estensione misurabile, vale a dire prima che ci si metta a pensare, ragionare e calcolare, tramite l’applicazione di linee e figure, lo “spazio” che il cielo occupa, esso dà luogo a un’idea di estensione continua e priva di limiti. Esso si presenta *senza limiti* e questo è il dato di fatto fenomenologico da cui partire. Si tratta certamente di un’idea ingenua, ma spontanea e intuitiva. Essa non ha bisogno di precedenti riflessioni o concettualizzazioni, non implica alcun previo procedimento di idealizzazione e semplicemente si può esperire in rapporto all’immagine del “levarsi in volo” e procedere *senza meta*.

Proprio quest’ultimo aspetto ci rivela una differenza capitale rispetto a quanto abbiamo sopra visto nella proposta interpretativa di Bernet riguardo alla teleologia e l’infinito. L’idea di infinito che precede l’idealizzazione, e a cui si può giungere già semplicemente a livello sensibile, è quella che si pone in antitesi rispetto a qualunque obiettivo, il quale, in quanto tale, pone necessariamente lo spazio come intervallo o come distanza tra due oggetti. Al contrario, l’idea che vediamo qui emergere è quella di qualcosa che si dà come infinito innanzitutto grazie al suo lasciar dispiegare un movimento che non cerca nulla, che non è diretto verso nulla, e che pure rileva un incessante perpetuarsi dell’estensione dell’elemento in cui si situa. E, a dire il vero, è solo nel momento in cui si vuole *determinare* questo elemento che avviene ciò che, parafrasando Kant, potremmo chiamare un’umiliazione della capacità di sintesi, in quanto in tal modo si tenta di imporre all’oggetto una caratteristica che risulta estranea alla sua primaria costituzione come elemento di non-ostruzione, come, dunque, luogo di “libertà”.

In tal modo giungiamo a incrociare un ulteriore fattore fondamentale della riflessione kantiana sul sublime e l’infinito, vale a dire proprio la libertà. Secondo Kant, quest’ultima rinvia per propria essenza alla sfera sovrasensibile, in quanto nulla di ciò che può essere determinato come natura, il che significa come correlato dell’esperienza sensibile, può essere compatibile con qualcosa di libero.

Nell'ottica fenomenologica "husserliana" che qui si sta provando a sviluppare, invece, la libertà è da considerarsi innanzitutto a livello sensibile. Senza potere né volere in questo contesto neppure tentare di abbozzare una considerazione eventualmente anche solo superficiale riguardo all'annoso problema della libertà, soprattutto nel suo rapporto con la consapevolezza e l'autodeterminazione, si vorrebbe qui suggerire un approccio pre-morale, oltre che pre-categoriale, in base al quale si deve unicamente indicare a quale serie di vissuti sensibili la libertà possa corrispondere. È sensato ritenere che essi siano innanzitutto decorsi cinestetici a cui non si sente opposta resistenza e che, anzi, vengono accompagnati da una sostanziale sensazione di accoglimento del movimento da parte di quanto si situa attorno alla superficie corporea. Alcuni oggetti elementali, segnatamente il cielo, consentono l'accadere di tali movimenti e, pertanto, possono considerarsi una sorta di mezzo di "librazione" senza fine, nel senso sia di telos che di limite o confine.

Conseguentemente si deve affermare che un incontro sensibile con l'infinito è possibile, e che esso non risponde a né deriva da un'idea che la ragione impone alla sensibilità e all'immaginazione. Tale incontro avviene nel momento in cui qualcosa viene vissuto come elemento che permette un costante inoltrarsi al suo interno e che "dà l'idea" che tale movimento non abbia da trovare un ostacolo nell'elemento in cui si muove, il quale, anzi, *non mostra* alcuna fine. Questa può ritenersi una fondamentale esperienza pre-categoriale dell'infinito, esperienza che può aver propriamente luogo solo qualora non si cerchi di determinare, e, quindi, di *conoscere* l'oggetto di cui si fa esperienza, bensì ci si limiti a seguirne la forma, una forma che si presenta come priva di figura, vale a dire di una determinazione che la "chiude" e la "separa" da un'oggettualità - e, dunque, da una spazialità - ulteriore (escluso, eventualmente, quella propria del *Leib* in quanto *Leibkörper*).

La libertà, dunque, pare sì, come vorrebbe Kant, implicata dall'idea di infinito, ma essa non rinvia a, e non si situa in, una sfera sovrasensibile, bensì riguarda innanzitutto la modalità di esperire la propria presenza corporea in relazione ad elementi sensibili.

Sempre a livello sensibile, tra l'altro, emerge una sorta di "limitazione interna" della libertà. Al di là, o al di qua, di ostacoli al dispiegarsi del libero movimento, vi sono esperienze, prima fra tutte quella di stanchezza, che danno luogo a una ulteriore sfumatura di esperienza dell'infinito: come ciò che *va oltre le nostre forze*. In questo caso, tuttavia, si ha probabilmente a che fare con un tipo di esperienza che Kant riporterebbe alla sfera del sublime dinamico, relativo a fenomeni che atterriscono il

soggetto per la loro grandiosità. A differenza dei fenomeni che esemplificano il sublime matematico, questi umiliano non tanto la capacità di giungere a una sintesi totale dei propri elementi, quanto quella di determinarne la forma. Si ha in tali casi un sentimento di frustrazione, ma prima ancora di ammirazione o di timore, soprattutto nel caso in cui ciò che viene in primo piano è la soverchiante “potenza” di tali oggetti. Questa dà luogo, in particolare, a un senso di indomabilità dell’oggetto e di correlativa impotenza del soggetto. Tale senso di indomabilità e impotenza non deriva dal fatto che ciò che si presenta è reputato essere “matematicamente” infinito, bensì dal fatto che la grandezza e la forma a cui ci si trova esposti superano le capacità fisiche e/o cognitive del soggetto.

A differenza di quello matematico, il sublime dinamico sembra essere per lo stesso Kant maggiormente legato alla sfera sensibile. Tuttavia, anche in questo caso, Kant ritiene che in ultima istanza esso debba essere propriamente riportato alla sfera sovrasensibile. Egli si rifiuta, cioè, di riconoscere statuto di sublimità agli oggetti della natura. In quest’ultima può essere fatto rientrare solo ciò che è in accordo con le forme a-priori di spazio e tempo. Ciò che sembra non essere in accordo con tali leggi è tale unicamente in apparenza e ciò che autenticamente le trascende è quanto di sovrannaturale c’è nel soggetto.

Secondo lo schema kantiano, in questi casi si ha a che fare con “giudizi” non determinanti, bensì riflettenti, in quanto non determiniamo come gli oggetti sono, bensì come agiscono su di noi. Stando in un’ottica genuinamente fenomenologica, sarebbe possibile controbattere che questo non vieta che l’attributo di sublimità venga ascritto a tali oggetti, non essendo questi ultimi qualcosa che sta propriamente “oltre” le possibili esperienze che ne possiamo avere. Il modo di agire di un determinato oggetto su di noi rientra pertanto tra i suoi attributi. Di conseguenza si può legittimamente asserire che tali oggetti *sono* sublimi.

Il problema consiste qui nel comprendere se tra gli attributi “propri” di una cosa si debbano considerare anche le sue capacità di suscitare determinate emozioni o meno. Se si elimina nettamente qualunque cesura tra cosa in sé e sue manifestazioni, non resta nessun motivo che vieti di ritenere che anche l’attributo di sublimità possa considerarsi a pieno diritto un attributo della cosa nella molteplicità delle sue manifestazioni, dunque uno dei suoi effettivi aspetti. Questo, però, manifesta il limite di un certo relativismo che minaccia seriamente la pretesa trascendentale della fenomenologia. Infatti, mentre determinate qualificazioni, sostanzialmente quelle

spazio-temporali, non possono non essere riconosciute da qualunque soggetto che abbia a che fare con i medesimi nuclei noematici, ciò non può propriamente pretendersi rispetto ai sentimenti che essi suscitano. Certamente anche a questo livello è possibile rintracciare alcune legalità, in base alle quali determinati soggetti sono suscettibili di certe emozioni di fronte a determinati fenomeni, ma, così, il rischio di relativismo non può certo dirsi evitato. D'altronde, il sentimento che si prova di fronte a determinati fenomeni "sublimi" non impedisce che si possa pensare di determinare e misurare tali fenomeni, di sottometterli, cioè, a una regola che possa rivendicare valore universale. Ovviamente in tal modo andrebbe perso il sentimento col quale inizialmente essi ci appaiono, ma questo poco importa ai fini della conoscenza della realtà oggettiva.

In sintesi, anche da un punto di vista fenomenologico si deve riconoscere che non si può ritenere che determinati oggetti debbano *necessariamente* suscitare determinati sentimenti. Ciò costringe a riconoscere che in rapporto a oggetti "elementali" siamo di fronte a qualcosa che permette sì, da un punto di vista tendenzialmente empiristico, di individuare una possibile origine precategoriale del concetto di infinito, ma ciò non significa che in tal modo abbiamo scoperto un rapporto necessario e una legge trascendentale atta a determinare i fenomeni in un modo che debba valere per qualunque soggetto possibile.

Si deve però notare che per il modo in cui qui si sono tratteggiati i contorni dei fenomeni che possono essere collegati all'idea di infinito, il sentimento non gioca in realtà un grande ruolo. Esso si può provare di fronte a determinati fenomeni, ma non è esso a determinarne la forma. Ciò che la fenomenologia può e deve rivendicare "contro" Kant è che fenomeni di infinito possono avvenire, che essi sono relativi a oggettualità, benché non a cose, e che sono tali oggetti a manifestare determinate caratteristiche. Il che significa che a tali soggetti è ascrivibile l'attributo di sublimità, o, più sobriamente, di infinitezza.

Sebbene sia corretto asserire che in assenza di una "volontà" di determinazione non si avrebbe nessuna particolare esperienza di *Widerstand*, e quindi non ci sarebbe rinvio ad alcuna ulteriorità, anche nei casi del sublime dinamico si deve comunque riconoscere che tale volontà è, come si è visto, radicata nella sensibilità. È per una

tendenza alla visione chiara e distinta che si cerca di dar forma all'informe e che si rimane costantemente delusi, e non per qualche "legge morale"³⁵⁵.

In conclusione, possiamo dire che il confronto con Kant offre un importante contributo alla fondazione "estetica" dell'infinito, in quanto permette di identificare alcuni fenomeni che si legano all'esperienza sensibile di infinito e di mettere meglio in risalto le dinamiche che in tali frangenti avvengono:

- Da una parte, abbiamo la possibilità di pensare ad esempi di inesauribilità. Questa ci viene data in connessione con l'*Ich-kann* ed è relativa a spazi vuoti di cose, ma che si presentano come spazi di movimento, di un vagare senza meta. Sono esperienze relative a oggetti elementali, in parte riconducibili al concetto di *chora*, vale a dire spazi "materiali" di librazione. Si è in tali casi di fronte a, o, meglio, immersi in, un'esperienza di illimitatezza, in quanto, non vedendo limiti, non vi è di per sé motivo di immaginarli. Tali fenomeni, in sostanza, non rimandano ad alcun termine. L'infinito è qui, dunque, inteso come illimitato.
- Dall'altra parte abbiamo fenomeni di caos, di disordine, di mostruosità. Si tratta dell'esperienza dell'informe, in quanto materia senza *Gestalt*. Questi fenomeni possono essere posti come origine pre-categoriale del senso dell'infinito in quanto indeterminabile.

In entrambi i casi, siamo di fronte a qualcosa che viene effettivamente percepito come infinito *in atto*. Si deve, però, notare che questo non significa che si sia così raggiunta un'evidenza dell'infinito alternativa a quella che si è confutata precedentemente, quando si è contestata la legittimità dell'idea secondo la quale la coscienza d'orizzonte può considerarsi una sorta di traduzione fenomenologica del transfinito cantoriano.

Le immagini di "mostruosità" e di "sterminatezza" possono considerarsi quelle che si legano "spontaneamente", dunque attraverso una sintesi associativa che avviene a livello "passivo", all'idea di infinito. Si può sostenere che esse si legano alla parola "infinito" e possono, in un certo senso, dare l'impressione di avere un riempito del significato che a tale parola corrisponde³⁵⁶. Esse, tuttavia, *non bastano* per rendere conto del concetto matematico di infinito, da intendersi come una serie infinita *discreta e determinata in ogni suo "punto"*.

355 Si potrebbe, caso mai, parlare di una legge "etica", ma in un senso estremamente riduttivo: come legge del vivente che ha come proprio dovere quello di vivere. Sarebbe, in sostanza, la legge dell'istinto di sopravvivenza.

356 Si tratta, come noto, di un fenomeno esplicitamente riconosciuto e segnalato da Husserl, il quale con decisione ne afferma la non validità come effettivo riempimento dell'essenza significazionale.

Non abbiamo, cioè, esperienza di oggetti composti da un numero infinito di elementi. Nel caso dello spazio, non si può escludere che, secondo la distinzione operata efficacemente da Riemann³⁵⁷, si sia di fronte a qualcosa di illimitato ma non infinito³⁵⁸. E probabilmente questo vale già per il modo “originario” di esperire lo spazio. Neppure nel caso degli oggetti informi abbiamo a che fare con qualcosa che si presenta come assolutamente grande, bensì solo come superiore alle nostre forze, siano queste sensibili o intellettuali.

Sembra, pertanto, che l’idea relativa all’infinito propriamente matematico, vale a dire come insieme infinito di punti, o come grandezza più grande di ogni altra, non permetta di trovare una fonte pre-categoriale e che essa sia connessa a quanto il pensiero discorsivo e, dunque, il linguaggio “immettono” di nuovo nell’esperienza. Ci resta da vedere se l’altra forma trascendentale, ossia il tempo, non permetta di fondare esteticamente tale concetto.

10.2. Il tempo e l’iterazione della presentificazione

Uno dei possibili accessi a un’esperienza di infinito che si possono riscontrare nella fenomenologia husserliana è costituito dalla coscienza temporale. Effettivamente questo aspetto dell’esperienza sembrerebbe essere il primo candidato a cui pensare quando si rivolge alla filosofia di Husserl un interrogativo riguardo all’infinito, poiché è nelle riflessioni sulla temporalità che egli più spesso chiama in causa esplicitamente una forma che può sembrare “attuale” dell’infinito. Come noto, per Husserl il flusso coscienziale è temporale. Questo comporta che ogni possibile tentativo di afferramento del flusso rinvia a un movimento senza termine. Ciò non vale solo per tentativi di afferramento riflessivi, nei quali in generale ci si ritrova immersi in un sistema di rinvio infinito. Anche al di fuori della riflessione esplicita del flusso coscienziale su di sé, essendo la struttura di quest’ultimo essenzialmente temporale e significando ciò che ogni momento dello stesso presuppone un momento antecedente e ne implica uno successivo, si deve dedurre che non è mai possibile giungere a un primo o a un ultimo momento del flusso, altrimenti si negherebbe che tale momento abbia effettiva struttura

357 Cfr. (Riemann 1953); tr. it. in (Riemann 1994), p.20.

358 D’altronde, non è certo facile stabilire se l’idea del circolo sia più originaria di quella della linea, in nessun senso che la parola “originario” può assumere. Su questo, rimane fondamentale il rimando a (Melandri 2004).

temporale e, conseguentemente, esso non potrebbe essere considerato effettiva parte del flusso.

Sebbene ciò risulti abbastanza facile da comprendere, si deve osservare che un qualunque tentativo di stabilire se il tempo sia o non sia “matematicamente” infinito, vale a dire composto da un numero infinito di istanti, risulta sostanzialmente destinato al fallimento. Più correttamente, non è possibile stabilire se esso sia, riprendendo anche qui la distinzione operata da Riemann, illimitato o infinito. L’illimitatezza corrisponderebbe sostanzialmente a una temporalità circolare, mentre l’infinitezza sarebbe propria di una temporalità lineare. Si può così brevemente spiegare perché non sia possibile decidere quale delle due forme di “incessabilità” spetta al tempo:

- a) Se il tempo fosse infinito, non ne si potrebbe mai avere conferma, in quanto non si giungerebbe mai a percorrerlo una seconda volta, non potendo mai terminare di percorrerlo la prima. In tal modo, però, non si potrebbe mai avere un momento in cui poter affermare con certezza, e cioè non si potrebbe mai avere l’evidenza, che il tempo è composto da infiniti istanti diversi.
- b) Se il tempo fosse illimitato in quanto circolare, al secondo passaggio dal medesimo istante temporale ne si dovrebbe riconoscere l’identità; così, tuttavia, lo si determinerebbe anche come diverso, in quanto contenente al proprio interno il proprio riconoscimento. Conseguentemente, una struttura temporale può considerarsi circolare solo in assenza di memoria, il che implica che non si sappia dire se si è in un tempo circolarmente illimitato oppure no.

Il caso della costituzione temporale può considerarsi relativo a una ragione intrinseca, in quanto è per la legge stessa della temporalità che non risulta possibile giungere a un primo né a un ultimo “momento” della coscienza temporale. Questa è, dunque, strutturalmente infinita. Tuttavia si tratta di un infinito continuo e, di per sé, non esclude che il tempo sia illimitato. In tal caso esso non avrebbe né inizio, né fine, ma non per questo sarebbe composto da un numero infinito di istanti.

Questa idea di una circolarità del tempo dovrebbe, tuttavia, essere negata in base al principio delle ritenzioni: poiché ciò che è stato rimane ritenzionalmente nel presente, se si tornasse al “punto” di partenza non si avrebbe esattamente la stessa esperienza, perché ora ci sarebbe anche una qualche coscienza della ripetizione.

Questo implica a sua volta che gli “istanti” siano distinti qualitativamente. Questa idea, in effetti, sembra stare al fondo delle speculazioni husserliane sulla *Urhytle* quale fondo e fondamento della coscienza temporale³⁵⁹.

La presenza *necessaria* di una qualche forma di sensibilità originaria affinché si possa parlare di una impossibilità di ripetizione assolutamente identica conduce alla conclusione che la coscienza temporale è “linearmente” infinita, come risulta, peraltro, da pressoché tutti gli schemi sul tempo abbozzati da Husserl³⁶⁰. Nessun istante potrà mai tornare come identico. Ciò, però, implica anche che ci possa essere coscienza temporale solo finché c’è sensibilità, o, per meglio dire, materiale sensibile. Che questo sia infinito è qualcosa riguardo al quale non appare possibile dare una risposta.

Strutturalmente la costituzione andrebbe all’infinito, in quanto è semplicemente una forma di costante sintesi. Che il “carburante” necessario a tale movimento sia inesauribile è, tuttavia, un’altra questione.

La complessa struttura temporale che Husserl individua quale forma originaria³⁶¹ della soggettività e dell’esperienza permette di scoprire anche un altro fattore “estetico” che può porsi alla base dell’idea di infinito: il regresso³⁶². Questo accade ogni qual volta il flusso coscienziale cerchi di afferrare *propriamente* se stesso. Ciò si lega alla già menzionata questione della riflessione. Per questa è però necessaria non solo la memoria primaria, ossia la ritenzione, bensì anche quella secondaria, cioè la ri-presentificazione. Quest’ultima ri-porta il passato *in quanto* passato di fronte al soggetto e crea così una sorta di doppio binario temporale destinato a protrarsi senza limite, ma della cui duplicità e distanza interna c’è coscienza.

359 A tal proposito, cfr.: (Husserl 1980), particolarmente i testi Nr.14 (pp.274sgg.) e Nr.15 (pp.281sgg.); pp.274sgg.; (Husserl 2006), in particolare Nr.17 (pp.70sgg.), Nr.20 (pp.80sgg.), Nr.23 (pp.108sgg), Nr. 48 (pp.183sgg.), Nr.49 (pp.185sgg.), Nr.66 (pp.295sgg.). Si vedano, inoltre: (Held 1966); (Kortooms 2002) (particolarmente cap.VI, pp.227sgg.).

360 Cfr. (Husserl 1966b), pp.28, 93, 230-235, 330-331, 365; (Husserl 1980), pp.15-22. Si vedano, inoltre: (Schnell 1996); (Dodd 2005).

361 A tal proposito, si deve tuttavia considerare che secondo molti interpreti spazio e tempo nella fenomenologia husserliana *non* sono propriamente scindibili e che nessuna delle due forme può essere propriamente considerata più originaria dell’altra: cfr., in particolare, (Paci 1954, 1961); (Richir 1985, 1989, 2006); (Summa 2009); (Gallagher 1998).

362 Recentemente Paolo Virno ha offerto un prezioso contributo a questo riguardo. Virno, pur non situandosi nell’alveo fenomenologico, ma senza per questo disprezzare contributi che possono in parte farsi derivare da quest’ultimo, insiste sulla capacità di regresso all’infinito come specifica caratteristica di quell’animale linguistico che è l’uomo. Anzi, è perché l’uomo è linguistico che ha l’idea dell’infinito. Ciò, però, contrariamente a quanto alcuni autori della tradizione filosofica hanno, in modo diverso, sostenuto (si pensi semplicemente ai qui già citati Cartesio e Kant), non deriverebbe da qualche dotazione sovranaturale o sovrasensibile dell’uomo, bensì dal fatto “materiale” del linguaggio sintattico. Sarebbe, infatti, solo la facoltà sintattica che permette di produrre serie infinite e, sempre secondo Virno, di vivere certi fenomeni con una certa tonalità emotiva: Cfr. (Virno 2010).

Al di là della complessa questione relativa alla differenza tra presentificazione e ri-presentificazione che qui si va a sollevare³⁶³, si dovrebbe rilevare che solo un soggetto in grado di presentificazione è in grado di avere un'idea di infinita protrazione del movimento esperienziale, in quanto soggetto che porta alla presenza un secondo presente "inattuale".

Rimanendo nella sfera temporale, ciò significa anche che, per la forma stessa con la quale si intende il tempo, ogni presentificazione di futuro si vedrà rinviata costantemente a un futuro successivo. Questo, come si può facilmente intuire, gioca un ruolo fondamentale nelle esperienze estetiche di infinito, come quella che si è individuata relativamente al cielo e, più in generale, allo spazio: a un certo punto il soggetto si presentifica il "dopo" secondo quella forma con la quale ha visto scorrere i fenomeni fino a quel momento, il che significa in accordo con una certa regolarità. Si può pensare, ad esempio, a un viale costeggiato da banani: vedendolo perdersi fino all'orizzonte e incamminandosi lungo di esso, si vede che i banani continuano a comparire all'orizzonte e che questo, invece, non si avvicina. Ci si *immagina*, dunque, che esso continui così e tale immaginazione prosegue senza termine. Si ha, in questo caso, una sorta di produzione di aspettazione basata su un principio di ripetizione.

Si può, tuttavia, ritenere che questa intuizione dell'infinità sul piano estetico sia sufficiente per giungere all'idea matematica di infinito? In fondo, un soggetto che fosse semplicemente capace di ripresentificazione secondo una regola di iterazione giungerebbe davvero a capire che ciò che sta producendo - e non più solo vivendo - è senza fine?

La risposta deve essere negativa. Un soggetto capace di presentificazione iterativa, per quanto riguarda la capacità di cogliere qualcosa *come* infinito non si distinguerebbe molto da un soggetto che non sia neppure capace di presentificazione. A fare la differenza è, infatti, la capacità di comprendere *che* qualcosa non avrà fine.

Si rende dunque necessario comprendere cosa possa fungere quale sorgente dell'intenzione di qualcosa come matematicamente infinito.

11. La via dei sensi inconciliabili

A differenza degli altri sensi d'infinito, quello matematico si distingue in quanto intende un intero composto di parti distinte. Questo significa che ogni suo elemento è passibile

³⁶³ Su tali questioni, cfr. (Husserl 1980); (Marbach 1980).

di un'intuizione distinta diretta esclusivamente ad esso. Il senso di insieme infinito, inoltre, indica che ogni intuizione parziale è affiancata, preceduta o seguita da molteplici (infinite) altre intuizioni relative a oggetti diversi. L'infinito è dunque un significato complesso che richiede una molteplicità di riempimenti distinti, anche se, eventualmente (ma non necessariamente) collegati.

Pensiamo all'8: esso è un'intenzione specifica, ma esso è al contempo un'intuizione dell'insieme dei numeri naturali. Certo, si potrebbe dire che pensare all'8 non implica che si intenda anche la serie dei numeri naturali; ma questo non è rilevante. È, infatti, chiaro che l'intenzione diretta verso un oggetto non implica nella propria essenza significazionale un rinvio diretto all'insieme di cui quell'oggetto fa parte. Così, pensare alla propria cravatta non implica che si pensi all'abito di cui la cravatta costituisce un pezzo. Il punto che qui interessa è che, se si pensa all'abito e se l'abito è composto da determinati pezzi, nella materia d'atto è incluso che il riempimento relativo all'essenza significazionale "abito" includa anche l'intuizione della cravatta.

L'esempio dell'abito aiuta a comprendere che intendere un intero composto di parti distinte implica che l'essenza significazionale di tale atto comprenda intuizioni dirette ai "pezzi" di cui tale intero è composto. Questo modello, tuttavia, non può propriamente applicarsi alle serie infinite, ossia a oggetti cui si attribuisce la qualifica di "matematicamente infinito". Più precisamente, nel caso dell'attributo "matematicamente infinito", non è sufficiente che vi sia un'intuizione relativa a ogni suo pezzo. Se così fosse, non si capirebbe la differenza tra un insieme finito e uno infinito.

Per comprendere meglio questo punto, facciamo un altro esempio. Poniamo di avere di fronte a noi una sequenza di numeri, ad esempio 3, 6, 12, 24. In un tale caso si avrebbe un'essenza significazionale per ognuno dei numeri. Si scopre poi, mediante un piccolo ragionamento, che vi è una regolarità nell'apparizione dei numeri: ognuno è il doppio del precedente. A questo punto si può anche comprendere che tale procedimento può essere ripetuto, e si giunge così a 48, poi a 96, e così via *all'infinito*. Ma cosa corrisponde propriamente a questo "e così via all'infinito"? La comprensione dei numeri non è sufficiente non solo a riempire, ma neppure a motivare il significato "all'infinito". Né lo è l'intuizione della loro legge di successione. Intuire una legge non implica che ne si intuisca la ripetibilità *senza fine*. Per comprendere il rinvio all'infinito ciò di cui si richiede l'intuizione non è la forma della serie numerica, bensì della possibilità di produrla senza limiti. Da dove viene questa "certezza"?

Se si comprende il senso di “1, 2, 3, ...” non è detto che si colga anche il fatto che tale serie prosegue senza fine. In fondo, si potrebbe anche pensare che è l’inizio della serie dei numeri che vanno fino a 9. Insomma, se non si ha un senso relativo al “procedere senza fine” non si può dire di avere neppure un senso corrispondente a “matematicamente infinito”.

Nel significato della proposizione “serie dei numeri naturali”, noi abbiamo la comprensione dell’enunciato e mostriamo di averlo compreso proprio producendo la serie di tali numeri. Ciò che avviene è, dunque, che scopriamo la legge che sta alla base di tale serie, vale a dire l’operazione “+1”. La scoperta di tale legge chiama in causa la teoria della rappresentanza categoriale di cui sopra si è discusso. L’afferramento della legge di successione è conosciuta tramite riflessione sull’operazione che le corrisponde. Tale legge di successione non trova, dunque, un corrispettivo sul lato dell’eventuale intuizione sensibile dei suoi elementi, bensì risulta intuita categorialmente grazie alla effettuazione dell’operazione “+1”³⁶⁴.

Nel significato dell’enunciato “serie dei numeri naturali” non abbiamo, però, almeno a prima vista, nessuna necessità di comprendere tale serie come infinita. Perché ciò avvenga, è necessario che ci si renda conto della impossibilità di giungere a un termine ultimo.

Si deve, a questo punto, aggiungere un ulteriore elemento. Se l’essenza significazionale relativa a un oggetto matematicamente infinito contenesse solo la forma di produzione di tale oggettualità, non si avrebbe sostanzialmente nulla che richieda che non ci sia fine. Ora, nel procedere della produzione della serie dei numeri naturali, cosa porta a un certo punto a stabilire che questa stessa serie non ha fine? Cosa impedisce il compimento? Cosa induce a prolungare la serie?

Si può, a questo proposito, ipotizzare che l’idea corrispondente all’infinito matematico derivi dalla congiunzione dell’idea di illimitatezza con quella di non-finitezza. Una serie o un insieme infinito sono oggetti che non hanno limiti e che, tuttavia, seguono un ideale di compimento. In questo modo giungiamo effettivamente ad avere qualcosa di

364 Husserl parla espressamente dell’origine dell’infinito matematico (e logico) attraverso iterazione di un’operazione già in (Husserl 1970), particolarmente pp.218sgg. In quest’opera egli sottolinea in particolare il ruolo dei segni al fine di superari i limiti della finitezza. Cfr., al riguardo, (Eley 1970), pp.XIVsgg.; (Ierna 2003). Egli riprenderà la questione in termini simili in *Logica formale e trascendentale*, senza più dare particolare peso alla questione del procedimento simbolico e insistendo invece sul correlato soggettivo dell’*Undsoweiter*, vale a dire sul senso dell’*Ich kann immer wieder*: cfr. (Husserl 1974), pp.195sgg. In quest’opera, inoltre, egli nota anche che “die Unendlichekeiten” sono “neuartige kategoriale Gebilde” che “auch schon in der vorbegrifflichen Vorstellungssphäre ihre große Rolle spielen”. Dopo tale affermazione, egli passa ad affrontare il problema dell’evidenza in generale. Tale accenno, comunque, sembra in assoluto accordo con quanto abbiamo visto nei paragrafi precedenti e starebbe a testimoniare che i vari manoscritti per la *Crisi* da cui si è avviata la nostra riflessione mirano proprio a chiarire l’evidenza “precategoriale” anche dell’infinito.

molto simile a quello che sembra essere l'essenza significazionale dell'infinito matematico. L'immagine di non-finitezza che serve a definirlo indica che si è di fronte a qualcosa a cui *mancano* dei pezzi, come può essere nel caso di un castello di sabbia in cui una torre non è ancora totalmente costruita o in cui manca il fossato.

L'idea di non-finitezza fa sì che qualcosa venga inteso come non-compiuto, ovverosia che *manca* qualcosa al compimento e che questo deve avvenire o, per meglio dire, risulta pre-figurato in quanto appare e lo qualifica, appunto, come incompleto. Ma rispetto a cosa una serie è incompleta? A questo punto entra in gioco l'immagine della mancanza di limiti, ovverosia della possibilità di andare sempre oltre senza ostacoli. L'idea di illimitatezza fungerebbe, dunque, come *telos*, come la "forma" da raggiungere.

Sembra, così, che l'idea di infinito matematico abbia un senso. Da una parte si coglie la legge di produzione dell'oggettualità complessa. Dall'altra si comprende che tale produzione non ha limiti. Tuttavia, essendo in ogni istante raggiunto un limite, il processo di produzione è spinto ad andare oltre, superando il limite di volta in volta raggiunto. In tal modo si produce l'idea che "alla fine" non ci sia nessuna fine. Ciò nonostante si cerca un compimento. Si vuole, appunto, raggiungere l'apeiron, il senza fine³⁶⁵.

L'intuizione categoriale e la sua struttura di verifica mediante la rappresentanza puramente categoriale permettono di dire che parlare di infinito matematico *ha senso*. Il significato "infinito matematico" implica che si costituisca una certa oggettualità e che l'operazione di costituzione non cessi mai. Tuttavia ciò non consente di affermare che tale senso sia traducibile in una conoscenza, ossia che esso può incontrare un riempimento. Certamente non in una evidenza/conoscenza (?) completa, ma, forse, neppure in una adeguata. Tutto dipende se con conoscenza ci si vuole limitare alla categoria o all'oggetto: si possono conoscere le categorie di oggetti che hanno una determinabilità infinita, ma non si possono conoscere le infinite determinazioni degli oggetti che vengono riconosciuti come appartenenti a tali categorie. Intuire una categoria significa, infatti, intuire una legge e, quindi, se in una legge viene prescritto che non si abbia termine alla costituzione di un oggetto o che un oggetto è da costituirsi come senza un ultimo - né, eventualmente, un primo - elemento, si può

365 Utilizziamo qui l'espressione "senza fine" invece che "senza limiti" o "illimitato" perché, come si è ricordato, nell'infinito matematico si intende che qualcosa non solo sia privo di limiti, ma anche che il "numero" dei suoi componenti non ha limite e che, quindi, non si possa produrre qualcosa circolarmente.

sapere che esso effettivamente sarà privo di tale ultimo elemento. Tuttavia, dopo ogni produzione si avrà sempre qualcosa di limitato, di finito, di numerabile.

Quando si comprende la necessità di tale irraggiungibilità, si coglie sostanzialmente l'essenza dell'oggetto che si sta tentando di costituire. Tale intuizione è categoriale, in quanto è relativa alla combinazione di due leggi: quella che sta alla base del processo di costituzione e quella che impedisce che qualunque prodotto, vale a dire qualunque oggetto costituito, dia soddisfazione all'immagine finale. L'infinito matematico non dice semplicemente "non mi raggiungerai mai", bensì "devi raggiungermi secondo una legge di produzione che non potrà che dare qualcosa che non mi corrisponde".

Con tali considerazioni la presente ricerca può dirsi giunta alla sua fine.

Conclusioni

...und demnach ist auch die Vielheit als unendliche Vielheit und als Allheit prinzipiell nie selbstgegeben, solange eben Allheit selbst Vielheit bedeutet.

(Hua XLI, pp.79-80)

Si è visto nel primo capitolo che il senso apprensionale di un'intenzione deve essere escluso dal novero di ciò che può fungere quale elemento verificatore dell'intenzione stessa. Si è, però, anche visto che questo non significa che tale senso debba essere eliminato o negato. Al contrario, all'analisi fenomenologica trascendentale spetta la chiarificazione della possibilità di riempimento di una senso. Per questo si rende però necessario stabilire innanzitutto cosa effettivamente un certo senso richieda.

Dopo aver tratteggiato, nei primi due capitoli, alcune linee ed elementi essenziali della teoria fenomenologico-husserliana della conoscenza e dell'esperienza sensibile, si è finalmente giunti ad affrontare alcuni possibili "fenomeni" di infinitezza. Non si era, tuttavia, previamente stabilito cosa infinito precisamente significhi. Questo perché si è ritenuto che solo guardando all'uso del termine "infinito" e ai fenomeni che con esso si additano di volta in volta potesse essere possibile comprenderne meglio il senso - o i sensi - da attribuirgli.

Nell'ultimo capitolo del lavoro si è giunti a stabilire che, a livello di "semplice percezione", l'infinito si intuisce in molti modi, a ognuno dei quali spetta un diverso tipo di fenomeno e, conseguentemente, un diverso tipo di essenza significazionale. Infinito può indicare:

- il non-finito, ossia ciò che non è giunto a conclusione, nel senso che non ha ancora raggiunto la forma "prescrittagli";
- l'illimitato, vale a dire ciò che non mostra limiti e che si lascia sostanzialmente comprendere come ciò che ne è privo o che, comunque, non induce a immaginarli o pensarli;
- l'informe, ciò che non mostra una figura determinata, ma che ciò nonostante risulta dotato di unità.

Questi tre sensi dell'infinito non vanno necessariamente a coincidere. Questo significa che non è certo che le materie intenzionali a cui si applicano debbano necessariamente contenere tutte e tre le qualifiche.

In tutti è chiaramente contenuta l'idea dell'assenza di fine, ma la fine stessa è pensata in modi sostanzialmente diversi: come forma finale, come confine o termine, come determinazione³⁶⁶. È, peraltro, proprio il modo in cui si intendono la fine e, parallelamente, la sua assenza che si può determinare se e come l'attributo di infinitezza è di volta in volta applicabile a un determinato oggetto e in quale senso.

A questi sensi dell'infinito si deve poi aggiungere quello "matematico", il quale corrisponde a casi in cui qualcosa è inteso come composto da un numero infinito di elementi. Questo concetto è risultato più difficile da fondare a livello propriamente sensibile. Mentre i tre sensi sopra elencati hanno tutti un certo riempimento che deriva dalla forma o figura stessa di ciò che si percepisce, questo non può valere per l'infinito matematico.

Siccome qualunque senso significazionale è tale solo se prescrive un modo corrispondente di intuizione, si è ipotizzato che l'infinito matematico indicasse un oggetto che ha una forma finale la quale implica che non ci sia limite.

D'altronde, è opportuno ricordarlo, il fatto che qualcosa, o meglio un'espressione, abbia senso non implica affatto che ad esso possa corrispondere qualcosa, ossia che esso abbia un riempimento, un oggetto che ne soddisfi le richieste. Come già emerge dal §14 della *Prima ricerca logica*, la semantica, ossia l'insieme dei significati, è più ampia rispetto a quella dei riempimenti. Banalmente, si può sensatamente intenzionare un quadrato rotondo, sebbene a tale intenzione non possa mai darsi un effettivo riempimento. Questo significa che ci sono significati *irrealizzabili*.

L'essenza significazionale dell'infinito matematico prescrive che l'oggetto a cui attribuire tale qualifica, vale a dire chiamato a dargli riempimento, non sia realizzabile. Esso non può *per essenza* essere portato a ostensione come oggetto, neppure come oggetto categoriale, in quanto chiamato a rispondere a due "comandi" contrastanti.

A livello puramente estetico, invece, il termine infinito ha una sua legittimità, in quanto è possibile che le tre suddette accezioni in cui il termine può essere inteso trovino riempimento intuitivo. In questo senso, però, l'infinito è da prendersi in un'accezione tendenzialmente vaga, come quella che si caratterizza la definizione kantiana del

366 La differenza tra il primo e il terzo senso sembra in realtà labile, in quanto in entrambi i casi ciò che manca è la presentazione di una forma o figura. La differenza è che, mentre nel primo caso quanto si presenta è colto come realizzazione parziale di una forma, nel terzo caso non si vede nessuna forma definita e, così, esso non risulta neppure una forma incompleta. Si potrebbe, pertanto, chiamare il primo tipo di infinito anche "incompleto". Il terzo, invece, risulta completo, ma amorfo. Il problema è, ovviamente, che dicendo che qualcosa è amorfo sembra si pensi necessariamente a una qualche forma, così che esso viene definito per via negativa. In tal modo si ha una parziale contraddizione, in quanto l'essere informe dovrebbe essere riconosciuto come la "forma" di determinati fenomeni. Nei limiti del presente lavoro ci dobbiamo accontentare di segnalare tale contraddizione, senza poterla approfondire.

sublime dinamico. Con *vaga* si deve intendere che essa non corrisponde a un infinito *sottoposto* alla legge della misurazione.

Le immagini di “mostruosità” e di “enormità” possono considerarsi quelle che si legano “spontaneamente”, dunque attraverso una sintesi associativa che avviene a livello “passivo”, all’idea di infinito. Esse si legano alla parola “infinito” e possono, in un certo senso, dare l’impressione di avere un riempito del significato che a tale parola corrisponde. Si può, in altre parole, ipotizzare che nel processo di determinazione di qualcosa come infinito matematico entrino in gioco *fantasmi sensibili* che ricalcano la struttura estetica del sublime e che, conseguentemente, si ritenga riempibile un’intenzione diretta a qualcosa che contenga la qualifica di infinito.

Tornando, a questo punto, al confronto che si è effettuato con alcuni accreditati interpreti del pensiero di Husserl si può sostenere quanto segue:

I. Ritenere che qualcosa sia composto da un numero infinito di parti rende per principio tale ipotesi inverificabile, in quanto non si sarebbe mai nella posizione di dare conferma a tale tesi.

II. L’esperienza di qualcosa come non-finito è possibile solo se si ha un’idea, almeno *vaga*, di ciò che questo qualcosa dovrebbe essere qualora fosse finito. Ciò vale non solo per cose o oggetti in senso stretto, bensì anche per azioni e processi. In questo caso, però, per affermare che un processo è infinito si deve almeno saper indicare su che base o per quale ragione esso lo è, e cioè si deve poter mostrare cosa lo “costringe” a non fermarsi. È questo il caso della dinamica percettiva. Effettivamente, si è visto che la percezione, nel momento in cui la si ponga sotto il comando della conoscenza e se ne consideri la struttura prospettica, è “costretta” ad andare all’infinito, in quanto mai potrà raggiungere la piena adeguazione prescrittata dall’ideale della conoscenza perfetta. Si è poi visto che questo ideale risulta fondato su una strato della coscienza che precede quello più specificamente cognitivo. La ricerca di una visione completa della cosa risponde prima di tutto al principio dell’autoconservazione e a quello del desiderio.

Il desiderio di completezza, intesa come sicurezza e appropriazione, può, dunque, essere considerato il motore primo del movimento senza fine. Esso dipende dalla struttura finita della percezione e della vita pulsionale in genere, una vita di mancanza e di inadeguatezza rispetto a ciò che i sensi stessi presentano.

D’altra parte, il desiderio di completezza può considerarsi anche il motore ultimo del movimento verso un infinito dalla struttura più propriamente “matematica”. Esso è dato

dall'aspirazione al superamento della limitazione e al raggiungimento dello stadio di illimitatezza e libertà che determinati fenomeni suscitano e presentificano. In questo caso, il desiderio è di piena libertà di movimento senza fine, nel senso di un movimento a-teleologico.

Sia nel dominio estetico, sia in quello matematico l'idea di infinito, il suo concetto e la sua essenza conoscitiva non deriva da null'altro che dalla sensibilità.

All my moral and intellectual being is penetrated by an invincible conviction that whatever falls under the dominion of our senses must be in nature and, however exceptional, cannot differ in its essence from all the other effects of the visible and tangible world of which we are a self-conscious part. The world of the living contains enough marvels and mysteries as it is—marvels and mysteries acting upon our emotions and intelligence in ways so inexplicable that it would almost justify the conception of life as an enchanted state. No, I am too firm in my consciousness of the marvelous to be ever fascinated by the mere supernatural which (take it any way you like) is but a manufactured article, the fabrication of minds insensitive to the intimate delicacies of our relation to the dead and to the living, in their countless multitudes; a desecration of our tenderest memories; an outrage on our dignity³⁶⁷.

³⁶⁷ Joseph Conrad, *The shadow line*, Author's note.

Bibliografia

- Aguirre, Antonio (1970), *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Argentieri, Niccolò (2008), «Matematica e fenomenologia dello spazio. Il problema di una *Raumlehre* nel colloquio tra Husserl e Natorp», *Forma e materia dello spazio. Dialogo con Edmund Husserl*, Napoli, Bibliopolis, 187-304.
- Asemissen, Hermann Ulrich (1957), *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, Köln, Kölner Universitäts-Verlag.
- Bégout, Bruce (2000), *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin.
- Belussi, Felix (1990), *Die modal theoretischen Grundlagen der Husserlschen Phänomenologie*, Freiburg i/B, Alber.
- Benoist, Jocelyn (1997), *Phénoménologie, sémantique, ontologie : Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, Presses universitaires de France.
- (1999), *L'a priori conceptuel : Bolzano, Husserl, Schlick*, Paris, Vrin.
- (2001a), *Intentionnalité et langage dans les "Recherches logiques" de Husserl*, Paris, PUF.
- (2001b), *Représentations sans objet : aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, Presses universitaires de France.
- (2009), *Sens et sensibilité : l'intentionnalité en contexte*, Paris, Editions du Cerf.
- (2011), *Éléments de philosophie réaliste*, Paris, Vrin.
- Bernet, Rudolf (1978), *Endlichkeit und Unendlichkeit in Husserls Phänomenologie der Wahrnehmung*, in 'Tijdschrift voor filosofie', 40, 251-69.
- (2006), «Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl», in Dieter Lohmar & Dirk Fonfara (ed.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: cognitive science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, Dordrecht, Springer, 39-53.
- Bernet, Rudolf, Kern, Iso, and Marbach, Eduard (1989), *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner.
- Bisin, Luca (2006), *La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani nel razionalismo di Husserl*, Milano, Mimesis.
- Boi, Luciano (2004), *Questions Regarding Husserlian Geometry and Phenomenology. A Study on Manifold and Spatial Perception*, in 'Husserl Studies', 20, 207-67.
- (2007), «Phénoménologie et méréologie de la perception spatiale, de Husserl aux théories néo-gestaltistes», in Luciano Boi, Pierre Kerszberg, and Frédéric Patras (eds.), *Rediscovering Phenomenology. Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*, Dordrecht, Springer.
- Boi, Luciano, Kerszberg, Pierre, and Patras, Frédéric (2007), *Rediscovering Phenomenology. Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*, Dordrecht, Springer.

- Borsato, Andrea (2009), *Innere Wahrnehmung und innere Vergegenwärtigung*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Brudzinska, Jagna (2006), «Die phänomenologische Erfahrung und die Frage nach dem Unbewussten. Überlegungen im Anschluss an Husserl und Freud», in Dieter Lohmar & Dirk Fonfara (ed.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie : neue Felder der Kooperation : cognitive science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft.*, Dordrecht, Springer, 54-71.
- Claesges, Ulrich (1964), *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1972), «Zweideutigkeit in Husserls Lebenswelt-Begriff», in Ulrich & Held Claesges, Claus (ed.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 85-101.
- (1973), «Einleitung des Herausgebers», in Ulrich Claesges (ed.), *E. Husserl, Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Den Haag, Martinus Nijhoff, XIII-XXVIII.
- Costa, Vincenzo (1996a), *Alle origini della fenomenologia: Husserl e Stumpf sul problema dello spazio*, in 'Rivista di storia della filosofia', (1), 165-85.
- (1996b), «Introduzione alla fenomenologia dello spazio di Husserl», in Vincenzo Costa (ed.), *E. Husserl. Libro dello spazio*, Milano, Guerini e Associati, 15-53.
- (1999), *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Milano, Vita e Pensiero.
- De Palma, Vittorio (2001), *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Macerata, Quodlibet.
- (2005), *Ist Husserls Phänomenologie ein transzendentaler Idealismus?*, in 'Husserl Studies', 21, 183-206.
- (2007), *La costituzione fenomenologica dello spazio*, in 'Teorie e Modelli', XII, 139-56.
- Deodati, Marco (2011), *La dynamis dell'intenzionalità. La struttura della vita di coscienza in Husserl*, Milano-Udine, Mimesis.
- Depraz, Natalie and Zahavi, Dan (1998), *Alterity and facticity : new perspectives on Husserl*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- Derrida, Jacques (1962), «Introduction», in Jacques Derrida (ed.), *E. Husserl, L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 3-171.
- Dodd, James (2005), *Reading Husserl's Time-Diagrams from 1917/18*, in 'Husserl Studies', 21, 111-37.
- Eley, Lothar (1970), «Einleitung», in L. Eley (ed.), *Philosophie der Arithmetik*, Den Haag, Nijhoff.
- Fichant, Michel (1997), *'L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée'. La radicalité de l'esthétique*, in 'Philosophie', (56), 20-48.
- Fisette, Denis (2006), «Présentation. La philosophie de Carl Stumpf. Ses origines et sa postérité», in Denis Fisette (ed.), *Carl Stumpf, "Renaissance de la philosophie. Quatre articles"*, Paris, Vrin, 11-112.
- Gallagher, Shaun (1998), *The inordinance of time*, Evanston, Ill., Northwestern University Press.
- (2005), *How the body shapes the mind*, Oxford ; New York, Clarendon Press.
- Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.) (2010), *Husserl-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Gandt, F. (2004), *Husserl et Galilée: sur la crise des sciences européennes*, Vrin.
- Gurwitsch, Aron (1957), *Théorie du champ de la conscience*, Bruges, Desclée de Brouwer.
- Heidegger, Martin (1976), *Logik. Die Frage nach dem Sein*, Frankfurt a/M, Klostermann.
- (1977), *Holzwege*, Frankfurt a/M, Klostermann.
- (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. (Marburger Vorlesungen Sommersemester 1925)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidelberger, Michael (1993), *Räumliches Sehen bei Helmholtz und Hering*, in 'Philosophia Naturalis', 30, 1-27.
- Held, Klaus (1966), *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Transzendenten ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1986), «*Einleitung*», in Klaus Held (ed.), *E. Husserl, Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte*, Stuttgart, Reclam, 5-53.
- Henry, Michel (1963), *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF.
- Holenstein, Elmar (1972), *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1999), «*The Zero-Point of Orientation; The Placement of the I in Perceived Space*», in Donn Welton (ed.), *The Body: Classic and Contemporary Readings.*, Oxford, Blackwell Publishers, 57-94.
- Husserl, Edmund (1886-1894), K I 50, Husserl Archief, Collection.
- (1921), D 13 I (I), *Zur Konstitution des Raumes (Phantom und Vollschemata) vom okulomotorisch-kephalomotorischen zweidimensionalen Feld von "Bildern" aus. Erscheinungssystem und Orientierung (Am Anfang: Phantom, Seite, Aspekt, Erscheinung)*, Husserl Archief, Collection.
- (1950a), *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1950b), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1952a), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, Nijhoff.
- (1952b), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1961), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, ilSaggiatore.
- (1962), *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1966a), *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Bari, Laterza.
- (1966b), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Den Haag, Martinus Nijhoff.

- (1966c), *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1968), *Ricerche logiche, vol. 1*, Milano, ilSaggiatore.
- (1970), *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1973a), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil (1905-1920)*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1973b), *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1973c), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil (1929-1935)*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1974), *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1975), *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1976a), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1976b), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 2. Halbband. Ergänzende Texte (1912-1929)*, Den Haag, Nijhoff.
- (1980), *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Den Haag/Boston/London, Martinus Nijhoff.
- (1983a), *Studien zur Arithmetik und Geometrie (1886-1901)*, Den Haag/Boston/Lancaster, Nijhoff.
- (1983b), *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1984a), *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Den Haag, Martinus Nijhoff
- (1984b), *Logische Untersuchungen. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Den Haag, Martinus Nijhoff
- (1992), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Den Haag, Kluwer.
- (1994a), *Die Brentanoschule*, Den Haag, Kluwer.
- (1994b), *Briefwechsel. Wissenschaftlerkorrespondenz*, Den Haag, Kluwer.
- (1994c), *Briefwechsel, Die Neukantianer*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer.
- (1996), *Il libro dello spazio*, Milano, Guerini e associati.
- (1997a), *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi Parigini*, Milano, Bompiani.
- (1997b), *L'idea della fenomenologia*, Roma-Bari, Laterza.
- (1999), *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Meiner.
- (2001), *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-18)*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer.

- (2002a), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino, Einaudi.
- (2002b), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo, Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione. Libro terzo, La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, Torino, Einaudi.
- (2004), *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Dordrecht, Springer.
- (2005a), *Ricerche Logiche*, Milano, Il Saggiatore.
- (2005b), *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis : Vorlesung 1909*, Dordrecht, Springer.
- (2005c), *Ricerche Logiche*, Milano, Il Saggiatore.
- (2006), *Späte Texte über Zeitkonstitution 1929-1934. Die C-Manuskripte*, Dordrecht, Springer.
- (2008), *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Dordrecht, Springer.
- Ierna, Carlo (2003), *Husserl and the Infinite*, in 'Studia Phaenomenologica', III (1-2), 179-94.
- (2005), *The Beginnings of Husserl's Philosophy (Part 1: From Über den Begriff der Zahl to Philosophie der Arithmetik)*, in 'New yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy', V, 1-56.
- (2006), *The Beginnings of Husserl's Philosophy (Part 2: Philosophical and Mathematical Background)*, in 'New yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy', VI, 23-71.
- Kanizsa, Gaetano (1980), *Grammatica del vedere : saggi su percezione e gestalt*, Bologna, Il Mulino.
- (1991), *Vedere e pensare*, Bologna, Il Mulino.
- Kant, Immanuel (1793), *Critik der Urtheilskraft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- (1903), *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, De Gruyter & Co.
- (1967), *Critica della ragion pura*, Torino, UTET.
- Kern, Iso (1962), *Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*, in 'Tijdschrift voor filosofie', 24/2, 303-49.
- (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Kortooms, Toine (2002), *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer.
- Koyre, Alexandre (1922), *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Leroux.
- Küng, Guido (1973), *Husserl on Pictures and Intentional Objects*, in 'Review of Metaphysics', 26 (4), 670-80.
- Lanfredini, Roberta (2006), 'A priori materiale. Uno studio fenomenologico', (Milano: Guerini e Associati).
- Lee, Nam-In (1993), *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer.

- Lohmar, Dieter (1989a), *Phänomenologie der Mathematik : Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der mathematischen Erkenntnis nach Husserl*, Dordrecht ; Boston, Kluwer Academic Publishers.
- (1989b), *Phänomenologie der Mathematik. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der mathematischen Erkenntnis nach Husserl*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer.
- (1990), *Wo lag der Fehler der kategorialen Repräsentation? Zu Sinn und Reichweite einer Selbstkritik Husserls*, in 'Husserl Studies', 7, 179–97.
- (1991), *Beiträge zu einer phänomenologischen Theorie des negativen Urteils*, in 'Husserl Studies', 8 (3), 173-204.
- (1993), *Grundzüge eines Synthesis-Modells der Auffassung: Kant und Husserl über den Ordnungsgrad sinnlicher Vorgegebenheiten und die Elemente einer Phänomenologie der Auffassung*, in 'Husserl Studies', 10, 111-41.
- (1998a), *Erfahrung und kategoriales Denken : Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- (1998b), *Erfahrung und kategoriales Denken : Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Boston, Kluwer Academic Publishers.
- (2001), «Husserl's Concept of Categorical Intuition», in Dan & Stjernfelt Zahavi, Frederik (ed.), *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations Revisited*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 125-45.
- (2002), *Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen - und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn*, Berlin, Duncker & Humblot.
- (2005), *Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation*, in 'Phänomenologische Forschungen', 65–91.
- (2006), «Über die Quellen der Anschaulichkeit der mathematischen Erkenntnisse bei Husserl und bei Kant», in Dieter Lohmar & Dirk Fonfara (ed.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie : neue Felder der Kooperation : cognitive science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft.*, Dordrecht, Springer, 164-89.
- (2008), *Phänomenologie der schwachen Phantasie : Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*, Dordrecht, Springer.
- Lohmar, Dieter and Fonfara, Dirk (2006), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: cognitive science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, Dordrecht, Springer.
- Marbach, Eduard (1974), *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, Nijhoff., Den Haag, Nijhoff.
- (1980), «Einleitung», in Edmund Husserl (ed.), *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, Den Haag/Boston/London, Nijhoff.
- Mattens, Filip (2006), *On the Introduction of the Concept of Phantom in Ideas II: A Case-Study in Husserl's Theory of Constitution*, in 'The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy', IV, 83-107.

- Maturana, Humberto R. and Varela, Francisco J. (1980), *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*, Dordrecht, Holland ; Boston, D. Reidel Pub. Co.
- (1999), *El árbol del conocimiento : las bases biológicas del conocimiento humano*, Madrid, Debate.
- Melandri, Enzo (1960), «I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico», in Antonio Banfi (ed.), *Omaggio a Husserl*, Milano, Il Saggiatore, 83-120.
- (2004), *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet.
- Melle, Ullrich (1983), *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*, Den Haag/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff.
- Mensch, James (1998), *Instincts - A Husserlian Account*, in 'Husserl Studies', 14, 219-37.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- Miller, J. Philip (1982), *Numbers in Presence and Absence. A Study of Husserl's Philosophy of Mathematics*, Den Haag, Nijhoff.
- Miraglia, Roberto (2006), «Dove iniziano gli *a priori* materiali? Schlick, Wittgenstein e le radici di un equivoco», in Roberta Lanfredini (ed.), *A priori materiale. Uno studio fenomenologico*, Milano, Guerini e Associati SpA, 95-120.
- Mulligan, Kevin (1995), «Perception», in Barry Smith and David Woodruff Smith (eds.), *The Cambridge companion to Husserl*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press.
- Natorp, Paul (2008), *Forma e materia dello spazio. Dialogo con Edmund Husserl*, 2008, Bibliopolis.
- Paci, Enzo (1954), *Tempo e relazione*, Torino, Taylor.
- (1961), *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl, con uno scritto husserliano inedito*, Bari, Laterza.
- Piana, Giovanni (1971), *Husserl, Schlick e Wittgenstein sulle cosiddette "proposizioni sintetiche a priori"*, in 'AUT AUT', 122 (Marzo Aprile 1971), 19-41.
- (1979), *Elementi per una dottrina dell'esperienza. Saggio di filosofia fenomenologica*, Milano, Il Saggiatore.
- Pradelle, Dominique (2000), *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- Rang, Bernhard (1973), *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Reinach, Adolph (1989), «Zur Theorie des negativen Urteils», in K. Schuhmann und B. Smith (ed.), *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe*, München, Philosophia.
- Richir, Marc (1985), *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Paris, Millon.
- (1989), «Synthèse passive et temporalisation/spatialisation», in Marc Richir and Eliane Escoubas (eds.), *Husserl*, Grenoble, Millon, 9-41.
- (2006), *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon.
- Riemann, Bernhard (1953), *Gesammelte mathematische Werke und wissenschaftlicher Nachlass*, New York, Dover Publications.
- (1994), *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria*, Torino, Bollati Boringhieri.

- Rizzoli, Lina (2008), *Erkenntnis und Reduktion : die operative Entfaltung der phänomenologischen Reduktion im Denken Edmund Husserls*, Dordrecht, Springer.
- Scaravelli, Luigi (1968), *Scritti kantiani*, Firenze, La Nuova Italia.
- Schapp, Wilhelm (2004), *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Frankfurt a/M, Klostermann.
- Schmicking, Daniel and Gallagher, Shaun (2010), *Handbook of phenomenology and cognitive science*, Dordrecht ; London, Springer.
- Schmitz, Hermann (2011), *Der Leib*, Berlin ; Boston, De Gruyter.
- Schnell, Alexander (1996), *Les diagrammes husserliens du temps*, in 'ALTER', 4, 365-99.
- Simons, Peter M. (1992), *Philosophy and logic in central Europe from Bolzano to Tarski : selected essays*, Dordrecht ; London, Kluwer Academic.
- Sinigaglia, Corrado (1998), *Zeichen und Bedeutung. Zu einer Umarbeitung der Sechsten Logischen Untersuchung*, in 'Husserl Studies', 14, 179-217.
- (2000), *La seduzione dello spazio. Geometria e filosofia nel primo Husserl*, Milano, Unicopli.
- Smith, Barry (1982), *Parts and moments : studies in logic and formal ontology*, München, Philosophia.
- (1994), *Austrian philosophy : the legacy of Franz Brentano*, Chicago, Open Court.
- Sokolowski, Robert (1964), *The formation of Husserl's concept of constitution*, The Hague,, M. Nijhoff.
- (1968), *The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations*, in 'Philosophy and Phenomenological Research', 28 (4), 537-53.
- (1974a), *Husserlian meditations; how words present things*, Evanston, Ill., Northwestern University Press.
- (1974b), «How to Intuit an Essence», in Robert Sokolowski (ed.), *Husserlian Meditations: How Words Present Things*, Evanston, Northwestern University Press, 57-85.
- (1974c), *Husserlian Meditations. How Words Present Things*, Evanston, Northwestern University Press.
- (1978), *Presence and absence : a philosophical investigation of language and being*, Bloomington, Indiana University Press.
- (2000), *Introduction to Phenomenology*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press.
- Sommer, Manfred (1985), *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt a/M, Klostermann.
- Sowa, Rochus (2007), *Wesen und Wesensgesetze in der deskriptiven Eidektik Edmund Husserls*, in 'Phänomenologische Forschungen', 5-38.
- Spinicci, Paolo (1987), *Il concetto di astrazione nella Filosofia dell'aritmetica di Edmund Husserl*, in 'Rivista di Storia della filosofia', (2).
- (1997), *Il palazzo di Atlante. Contributi per una fenomenologia della rappresentazione prospettica.*, Milano, Guerini & Associati.
- (2007), *Analitico e sintetico. Lezioni su Kant, Husserl, Quine*, Milano, Cuem.
- Strohmeyer, Ingeborg (1983a), «Einleitung der Herausgeberin», in Ingeborg Strohmeyer (ed.), *E. Husserl, Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, Den Haag/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, IX-LXXII.
- (1983b), *Einleitung der Herausgeberin*,

- Ströker, Elisabeth (1987), *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main, V. Klostermann.
- Stumpf, Carl (1873), *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig, Hirzel Verlag.
- Summa, Michela (2009), *Spazio-temporalità nell'estetica trascendentale di Edmund Husserl*, (Pavia-Leuven).
- Tengelyi, László (2004), *The wild region in life-history*, Evanston, Ill., Northwestern University Press.
- (2006), *L'expérience retrouvée : essais philosophiques I*, Paris, Harmattan.
- (2007), *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht, Springer.
- Tugendhat, Ernst (1967), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Habilitationsschrift (de Gruyter, Tübingen.).
- Turner, R. Steven (1993), *Vision Studies in Germany: Helmholtz versus Hering*, in 'Osiris', 8, 80-103.
- (1994), *In the Eye's Mind: Vision and the Helmholtz-Hering Controversy*, Princeton, Princeton University Press.
- Van Atten, Mark (2007), *Brouwer meets Husserl. On the phenomenology of choice sequences*, Dordrecht, Springer.
- Varela, Francisco J., Thompson, Evan, and Rosch, Eleanor (1991), *The embodied mind : cognitive science and human experience*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Virno, Paolo (2010), *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Waldenfels, Bernhard (1971), *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag, Nijhoff.
- (2000), *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Zahavi, Dan (1996a), *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer.
- (1996b), *Husserl's intersubjective transformation of transcendental philosophy*, in 'The Journal of the British Society for Phenomenology', 27 (3), 228-45.
- (1996c), *Husserl Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy*, in 'Journal of the British Society for Phenomenology', 27 (3), 228-45.
- (1997), *Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity*, in 'Tijdschrift voor filosofie', 59 (2), 304-21.
- (1998a), *Brentano and Husserl on Self-Awareness*, in 'Études phénoménologiques', 27-28, 127-168.
- (1998b), «Self-awareness and Affection», in Natalie Depraz & Dan Zahavi (ed.), *Alterity and Facticity*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 205-28.
- (1999), *Self-awareness and Alterity : A Phenomenological Investigation*, Evanston, Ill., Northwestern University Press.

--- (2003), «*Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness*», in Donn Welton (ed.), *The New Husserl: A Critical Reader*, Bloomington, Indiana University Press, 157-80.

Zellini, Paolo (1980), *Beve storia dell'infinito*, Milano, Adelphi.

Zippel, Nicola (2008), *Tempo e metodo. Il problema del soggetto nella fenomenologia di Edmund Husserl*, Roma, NEU.