

1.

Vincenzo Costa

# La fenomenologia fra soggettività e mondo

[Costa.Pal@t-online.de](mailto:Costa.Pal@t-online.de)

---

## 1. TRASCENDENTALITÀ E MONDO

La questione del mondo sembra per molti versi doversi porre al centro della problematica fenomenologica. Eugen Fink notava – aprendo una direzione che si sarebbe rivelata assai proficua – che “il problema fondamentale della fenomenologia si può formulare come la questione dell’origine del mondo”<sup>1</sup>. Del resto, proprio perché la fenomenologia si presenta come una filosofia trascendentale, come una forma assai peculiare dell’idealismo trascendentale, autori come Paul Ricœur hanno notato che “la fenomenologia corre sempre il rischio di ridursi ad un soggettivismo trascendentale”, e che “il modo radicale per mettere fine a tale confusione sempre risorgente è quello di spostare l’asse dell’interpretazione dal problema della soggettività a quello del mondo”<sup>2</sup>. Tuttavia, secondo Ricœur, la nozione di mondo si fa avanti nella fenomenologia proprio nella misura in cui il progetto trascendentale si infrange contro i propri limiti. Infatti, a parere del filosofo francese, sviluppando una riflessione sulla stessa fenomenologia husserliana ci si rende conto che quando Husserl, nella Crisi delle scienze europee, punta verso un’ontologia della comprensione, ciò avviene nella misura in cui il progetto trascendentale di riduzione dell’essere è fallito, perché l’idea di un soggetto idealista che, chiuso nel suo sistema

---

<sup>1</sup> E. Fink, “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, in *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Nijhoff, Den Haag 1966, p. 101.

<sup>2</sup> P. Ricœur, *Dal testo all’azione*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989, pp. 50-51.

di significati, conferisce senso al mondo attraverso l'attività noetica deve cedere il passo – scrive Ricœur ne *Il conflitto delle interpretazioni* – a “un essere vivente che ha da sempre, come orizzonte di tutti i suoi progetti, un mondo, il mondo”<sup>3</sup>. La nozione di mondo qui viene dunque usata per negare la tematica stessa della fenomenologia trascendentale nel senso husserliano del termine.

Rispetto a questo ambito problematico, le considerazioni che intendo proporre si organizzano attorno a due fuochi:

1. Vi è una certa tensione tra la tendenza verso la certezza, la ricerca dell'evidenza e l'emergere della nozione di mondo. Da questo punto di vista vorrei mostrare che se vi fosse evidenza non vi sarebbe coscienza.
2. La nozione di mondo esige l'abbandono dell'istanza fondazionale, così caratteristica del modo di pensare di Husserl, e il passaggio dal realismo delle *Ricerche logiche* a quello che vorrei indicare, per differenziarlo il più possibile dall'idealismo classico, come una sorta di “antirealismo fenomenologico”. In questo contesto, l'emergere della nozione di mondo non allude a un fallimento del progetto fenomenologico-trascendentale, ma ne rappresenta anzi l'approfondimento.

## 2. EVIDENZA E SOGGETTIVITÀ NELLE RICERCHE LOGICHE

Nelle *Ricerche logiche* è decisiva l'esclusione del mondo. Per raggiungere l'evidenza devo limitarmi a ciò che trovo attraverso la percezione interna o adeguata. Questa costituisce l'ideale della conoscenza, perché solo qui vi è un riempimento dell'intenzione: ciò che è inteso è anche dato nella sua presenza. Ma che cosa è dato nella percezione adeguata, interna? La risposta, nelle *Ricerche logiche*, con un poco di rapidità può essere questa: evidenti sono i vissuti, che in quell'opera possiamo intendere come gli stati mentali. L'insieme dei vissuti rappresenta l'ambito dell'evidenza: “Abbiamo una percezione evidente solo dei nostri vissuti”, scrive Husserl, “ma soltanto nella misura in cui li accertiamo semplicemente, in luogo di andare interpretativamente (nella seconda ed. ‘appercezzivamente’) al di là di essi”<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di R. Balzarotti e altri, Jaca Book, Milano 1995, p. 23.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, Husserliana, Bd. XIX/2, hrsg. v. U. Panzer, Nijhoff, Den Haag 1984, p. 771, tr. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. II, Il saggiatore, Milano 1968, p.

Qui Husserl si rifà esplicitamente alla nozione cartesiana di evidenza. Descartes aveva infatti così definito l'evidenza: "Chiamo chiara quella (idea) che è presente e manifesta alla mente che vi presti attenzione [...]. Chiamo invece distinta quella che, essendo chiara, è da tutte le altre disgiunta e separata, che non contiene in sé assolutamente nient'altro se non ciò che è chiaro"<sup>5</sup>. Vi è dunque: a) Una concezione frammentata della coscienza, poiché questa consiste di parti discrete, separate le une dalle altre. b) Solo il carattere isolato, autonomo degli stati di coscienza rende possibile l'evidenza, e cioè accertare le esperienze in quel che sono. L'idea è dunque che uno stato di coscienza è quello che è, ha la sua identità in se stesso, e non dipende nel suo essere da altro, per esempio dal contesto, cioè dal suo essere collocato in un mondo, in una totalità di rimandi, in una corrente temporale. L'essere di un vissuto non consiste nelle differenze e nelle relazioni che lo collegano agli altri vissuti. Una qualsiasi nostra esperienza (percepire, amare, avere paura) è un dato nella coscienza, sta in sé, gode di una certa autosussistenza.

Per questo non vi è, nelle Ricerche logiche, alcun rimando al mondo. Questa espressione non dovrebbe infatti essere riferita alla totalità dei vissuti, ma alla rete di differenze e relazioni che li collegano e li rendono possibili. Il mondo non sarebbe la totalità di tutte le mie esperienze, per così dire la loro somma. Ma ciò che permette e spiega perché ci rapportiamo a noi stessi in un certo modo, perché viviamo le cose in un certo modo piuttosto che in un altro. La nozione di mondo dovrebbe cercare di mostrare perché certi significati si manifestano e altri invece no, perché la nozione fisica di "frequenza" non poteva giungere a coscienza nel 1322. E non poteva perché non vi erano le condizioni, cioè un orizzonte che permettesse il suo apparire. Il mondo è infatti il nostro mondo, l'orizzonte all'interno del quale accade la nostra vita e si stagliano i significati.

Questo, nelle Ricerche logiche, non vi è. Vi è invece quella concezione dell'evidenza che ho prima brevemente cercato di delineare. Ora, il fatto è che questa concezione conduce, e già nella prima edizione delle Ricerche logiche, a conclusioni paradossali. Nella ricerca dell'evidenza, il punto di partenza di Husserl è infatti il "cogito, ergo sum o piuttosto il semplice sum"<sup>6</sup>, in quanto questo ha in sé un nucleo di assoluta evidenza. Un tema che ritorna di fre-

---

543.

<sup>5</sup> R. Descartes, *I principi della filosofia*, I, 45, in *Opere filosofiche*, vol. II, UTET, Torino 1994, pp. 86-87.

<sup>6</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, Husserliana, Bd. XIX/1, hrsg. v. U. Panzer, Nijhoff, Den Haag 1984, p. 367.

quente: posso dubitare di tutto, ma una cosa resiste: io sono! Nel crollo del ciclo e della terra, io sono. Qui l'evidenza è assoluta. Assoluta evidenza: ci aspetteremmo quindi chiarezza, esprimibilità, determinabilità. Tanto più grande è quindi il nostro stupore quando leggiamo che l'assoluta evidenza tipica della proposizione "io sono" deve essere "connessa ad un certo nucleo della rappresentazione-io [Ichvorstellung] non nettamente delimitata dal punto di vista concettuale"<sup>7</sup>. La luce assoluta sembra dunque coincidere con una sorta di perfetta oscurità in cui i contorni sfumano e si perdono. Questo "nucleo non afferrato concettualmente e perciò ineffabile"<sup>8</sup> è tuttavia evidente, e la medesima cosa vale per tutti i giudizi del tipo "io odo", "io percepisco questo" etc.: "Ciò che è adeguatamente percepito, indipendentemente dal fatto che giunga ad esprimersi in enunciati vaghi oppure che resti inespresso, costituisce ora il dominio gnoseologicamente primo ed assolutamente certo di ciò che appartiene all'io nell'attimo preso in considerazione [in betreffenden Augenblick]"<sup>9</sup>. Dunque: nell'istante dell'evidenza e della chiarezza più pura e meno dubbia siamo in presenza di qualcosa di concettualmente inafferrabile e quindi indicibile. Tutto questo avviene in un attimo, non vi è distanza: l'evidenza è un lampo. Non vi è distanza tra l'io e ciò che si manifesta, né tra l'io e l'esperienza, tra l'io e il vissuto. Ma la distinzione non è possibile perché l'io si è liquefatto al punto di coincidere con la sensazione vissuta. La vicinanza alla vita è tale che l'io si dissolve nel suo vivere e nel suo esperire, senza residui. Manfred Sommer nota a questo proposito che "una sensazione, se potesse darsi, che contenesse chiarezza e null'altro che chiarezza, sarebbe una clara et confusa perceptio. [...] Se però la coscienza nella massima evidenza non è altro che chiara confusione, allora la riduzione a questa evidenza è un passo verso l'autodispersione e autodistruzione della coscienza"<sup>10</sup>. Se ci fosse l'evidenza, quell'evidenza descritta nelle Ricerche logiche, non ci sarebbe la coscienza.

Che cosa potrebbe insegnarci tutto ciò? Io credo: che la coscienza è di-

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Ivi, p. 368. Nella seconda edizione, questo passo ha subito una modificazione particolare che teniamo a segnalare perché ci mostra sin da ora la direzione nella quale si muoverà Husserl. Al suddetto dominio dell'evidenza – scrive Husserl – "se ne aggiunge uno ulteriore se riduciamo allo statuto fenomenologico suo proprio tutto ciò che la ritenzione, per essenza associata alla percezione, presenta come appartenente ad una attualità anteriore di vissuti" (*ibidem*). Questa integrazione della ritenzione nella sfera dell'evidenza non è priva di problemi e ne richiede una modificazione profonda.

<sup>10</sup> M. Sommer, *Husserl und der frühe Positivismus*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1985, p. 235.

stanza, una fessura nel tempo. Per questo, l'espressione "io sono" potrebbe non significare niente. Così come parlare dell'"io sono" come residuo della riduzione fenomenologica. In primo luogo, accertarmi che "io sono" non chiarisce "chi sono io". E chi sono io, come io interpreto il mio essere accade solo in un mondo, lo scopro vivendo, nella misura in cui invece di riflettere tra me e me all'interno di una coscienza tabernacolare, mi rapporto al mio futuro nella maniera della decisione, consumando certe possibilità d'esistenza e lasciandone cadere altre. In secondo luogo, che qualcuno, un essere qualsiasi possa dire "io" senza essere in un mondo, potrebbe rivelarsi inconcepibile, dato che può dire io solo chi può rapportarsi a se stesso. E questo rapportarsi a se stesso significa rapportarsi a se stesso come tempo che consuma il soggetto, significa rapportarsi alle proprie possibilità, a come consumarle. Le possibilità non sono infatti eventi mentali, non sono nella testa. Sono date in un mondo. Quindi: senza mondo non si danno possibilità, senza possibilità un soggetto non si può rapportare a se stesso, e un essere che non può rapportarsi a se stesso cessa di essere un soggetto, senza rapporto a se stesso niente "io". C'è spazio solo per l'ottusità di una coscienza vegetale. L'io sorge e si mantiene tale all'interno di una rete di nessi, e per questo un io senza mondo non è pensabile. Dunque, se l'io è io in un mondo, il risultato dell'operazione riduttiva non può essere "io sono". Ma io sono in un mondo, in un orizzonte, e senza questo non sarei niente. Per questo Husserl dirà in seguito che la riduzione non esclude il mondo.

Prima di chiederci però quali possano essere queste conseguenze, può essere opportuno chiedersi: come può quella nozione di evidenza rendere possibile un sapere fenomenologico? In che senso siamo in presenza di "un dominio gnoseologicamente primo ed assolutamente certo"? A che cosa potrà servirci un'evidenza che non può essere delimitata dal punto di vista concettuale? È sostenibile una tale idea di riduzione al vissuto? È questa l'evidenza fenomenologica?

In effetti, perché possa esserci evidenza, l'io deve in qualche modo distanziarsi, differenziarsi dalla corrente dei vissuti che è la sua corrente dei vissuti: l'evidenza richiede la distanza tra me e me, tra il me riflesso e il me riflettente. Vivendo, non mi vedo vivere. E questa distanza è resa necessaria dal processo di riflessione inteso come processo di autotemporalizzazione. Perché dunque nelle Ricerche logiche questa distanza necessaria non viene riconosciuta?

Il fatto è che la nozione di evidenza si sostiene qui su un'immagine puntuale della temporalità, ed è solo sulla base di un presente inteso come punta che si può operare questa riduzione-"limitazione" alle componenti reali del

vissuto, cioè alla sensazione pura priva di interpretazione, all'“informe esserci della sensazione”<sup>11</sup> che può e deve, secondo Husserl, essere distinta dal carattere d'atto che viene ad animarla conferendogli un significato o un senso. La ripresa dell'argomentazione cartesiana, che come abbiamo visto è del tutto esplicita e non manca neanche di una sua teorizzazione (anche se non si presenta ancora come “considerazione fenomenologica fondamentale”) è dunque già all'opera nelle Ricerche logiche con i caratteri di una riduzione sensualistica. Se il problema della fenomenologia è quello dell'origine del mondo, allora qui è la nozione di orizzonte e di mondo che manca interamente, e manca perché del tutto assente è, nella prima edizione delle Ricerche logiche, la dimensione della temporalità.

### 3. IL RIDUZIONISMO DELLE RICERCHE LOGICHE

Ma vi è una seconda domanda che è necessario porsi: quali conseguenze ha tutto ciò per l'analisi della coscienza e delle azioni? A questa domanda possiamo rispondere molto in fretta: Se non adottiamo la nozione di mondo cadiamo necessariamente in un riduzionismo volgare, come accade a Husserl nelle Ricerche logiche.

Secondo questa impostazione evidentemente sensistica l'unità della coscienza e l'identità stessa del soggetto non deve essere cercata nel suo modo di essere, in strutture rilevabili dall'analisi fenomenologica, nelle forme di collegamento che tengono insieme le nostre esperienze. Husserl scrive: “L'io non è [...] nulla di peculiare che si trovi sospeso al di sopra dei molteplici vissuti, ma si identifica semplicemente con la loro propria unità di connessione”<sup>12</sup>. E questa connessione non è una connessione fenomenologica, e cioè radicata nelle strutture temporali e associative del soggetto, cioè nel suo essere aperto al futuro trattenendo le tracce di quanto è già decorso, e infine nell'orizzonte del mondo. Infatti, essa è di carattere causale, poiché l'io “si riduce all'unità di coscienza e quindi alla complessione reale [real] di vissuti”<sup>13</sup>. Husserl specifica

---

<sup>11</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil, Husserliana: gesammelte Werke* [d'ora in poi *Hua*], a cura di R. Smid, Kluwer Academic, hrsg. v. U. Panzer, Nijhoff, Den Haag 1984, vol. XIX/1, pp. 367, 399.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 363-364.

<sup>13</sup> Ivi, p. 363.

infatti che è necessario distinguere tra l'io fenomenologico, colto in una frazione temporale, e l'io fenomenologico che estende nel tempo, che ha una durata temporale, e in terzo luogo l'io come ciò che persiste nel suo essere attraverso il cambiamento. Se facciamo queste distinzioni, dobbiamo allora giungere a dire che "così come la cosa esterna non è la complessione di attributi isolati dell'attimo, bensì si costituisce come il permanente nel cambiamento solo nell'unità che attraversa la molteplicità dei cambiamenti reali o possibili, così si costituisce l'io come oggetto sussistente [subsistierenden] solo nell'unità che si propaga a tutti i cambiamenti reali e possibile della complessione dei vissuti. E questa unità non è più fenomenologica, ma si radica nella legalità causale"<sup>14</sup>. Le conseguenze sono ovvie: se vogliamo dare ragione, e non semplicemente descrivere gli atti, i comportamenti, in breve, se vogliamo capire perché pensiamo, sentiamo in un certo modo, se vogliamo capire che cosa tiene insieme la varie esperienze che costituiscono la nostra vita, dobbiamo regredire al livello della spiegazione causale: l'unità dell'io è l'unità garantita dal nesso causale. Se avessimo tempo potremmo seguire nel dettaglio come questa concezione si imponga nelle Ricerche logiche e le sostenga da un capo all'altro.

Per questo nelle Ricerche logiche viene esclusa l'analisi genetica, e cioè la domanda: perché un soggetto si comporta così? Perché un soggetto effettua certi atti? Questa non è più di competenza della fenomenologia, all'epoca delle Ricerche logiche. La fenomenologia descrive gli atti, ma la condizione degli atti risiede nella struttura fisica. Vorrei dire: nelle Ricerche logiche, non vi sono ragioni, ma solo cause. Non vi è spazio neanche per quello che oggi viene chiamato il monismo anomalo.

Certo, può sembrare che ciò strida con la difesa dell'autonomia del logico, ma non è così. È vero che, quando pensiamo logicamente, le verità logiche non sono riducibili alla nostra struttura fisico-mentale. E lo stesso per i valori morali, estetici etc. Essi valgono in sé. Ma se si sono potute manifestare è solo perché vi è un soggetto che è pronto ad accoglierle. Una certa classe di oggettualità può manifestarsi solo perché vi sono atti in cui e attraverso cui quelle oggettualità (logiche, etiche, estetiche, politiche) possono rivelarsi, rendersi manifeste. Vi deve essere un soggetto psichico capace di certi atti attraverso cui quegli oggetti possono manifestarsi. Nelle Ricerche logiche è dunque già presente quello che possiamo chiamare il principio di manifestatività, ma esso non riconduce al mondo, bensì alle strutture fisico-organiche: questi atti sono possibili solo perché abbiamo una certa struttura cerebrale. Ciò non significa che la validità delle leggi logiche debba essere ridotta alle strutture

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 364.

mentali. Questo sarebbe riduzionismo e psicologismo nei riguardi della sfera logica. E a questo riguardo Husserl non è un riduzionista. La sua posizione potremmo semplicemente caratterizzarla in questo modo: se non vi fossero degli esseri dotati di certe strutture psichiche, quelle leggi logiche continuerebbero ad essere valide, ma non potrebbero rendersi manifeste, non apparirebbero. Il fatto che esse sarebbero vere senza manifestarsi non disturba tuttavia lo Husserl delle Ricerche logiche, che mantiene una concezione realistica secondo cui le proposizioni sono vere in sé indipendentemente dal fatto che qualcuno le prenda di mira o meno. Una posizione che diverrà insostenibile in seguito alla riduzione fenomenologica, che espliciterà il principio di manifestatività, cosicché parlare di qualcosa che si sottrae alla manifestatività ma continua ad essere vero, anche se nessuno lo sa, è insostenibile da un punto di vista fenomenologico.

Ne traggio una breve conclusione: nelle Ricerche logiche non vi è una concezione trascendentale, perché le condizioni di manifestatività sono di carattere psichico-empirico. Ciò che rende possibile l'apparire di certi oggetti sono eventi fisici, strutture fisiche. La spiegazione degli atti rimanda a ciò. Husserl parla del resto spesso di disposizioni. Un termine che nella cultura del tempo non era certo neutro.

#### 4. LA NOZIONE DI MONDO E L'ANALISI TRASCENDENTALE

E indico la direzione che intendo seguire: L'analisi trascendentale emerge quando le condizioni di manifestatività degli oggetti e l'unità dell'io non sarà più individuata in queste strutture causali, ma nell'orizzonte del mondo. Se nelle Ricerche logiche la riduzione fenomenologica è dunque presente con i caratteri di una riduzione sensistica, l'analisi fenomenologica deve escludere il mondo, e occuparsi solo di dati immanenti, l'introduzione della riduzione trascendentale cambia interamente le cose. Essa mira proprio a far apparire il mondo, e cioè l'intreccio intenzionale al cui interno ogni esperienza può avere luogo e di cui è intessuta. Husserl nota infatti che ogni vissuto non è nulla per sé, che ogni vissuto rispecchia la totalità dei vissuti<sup>15</sup>. E ciò significa che la mia esperienza attuale è resa possibile e può avere luogo solo a partire da certe condizioni di manifestatività che sono un mondo, un possibile contesto, una

---

<sup>15</sup> Cfr. Ms. F I 27.

storia. Un'azione, un'esperienza, un vissuto, può essere compreso solo a partire da una totalità di rimandi, di esperienze, da una storia, da una totalità di credenze. Il mondo è ciò all'interno di cui queste credenze divengono possibili. Se emerge qualcosa come un'oggettualità logica, una concezione fisica, politica, certi valori, ciò deve essere spiegato a partire da una totalità di relazioni di carattere puramente fenomenologico.

L'essere umano non ha cioè a che fare con sensazioni separate, ma con contesti di significatività, che rimandano a un'apertura di senso. Se ogni esperienza richiama la totalità di tutte le altre esperienze, se ogni mio gesto può essere compreso solo all'interno di un contesto, allora il soggetto abita il mondo, il mio agire si muove all'interno di ciò che mi è già dato, la libertà è originariamente dipendenza. Quando noi sentiamo qualcosa non abbiamo una pura sensazione. Con Merleau-Ponty dobbiamo dire che "le sensazioni e le immagini che dovrebbero cominciare e terminare tutta la conoscenza non appaiono mai se non in un orizzonte di senso, e il significato del percepito, lungi dal risultare da una associazione, è invece presupposto in tutte le associazioni"<sup>16</sup>. Proprio per questo una considerazione puramente fisiologica della sensazione non coglie l'essenziale di essa se la riferiamo all'uomo: per l'uomo la semplice sensazione è sempre qualcosa di più: è il manifestarsi di un senso. La funzione del mondo diviene così centrale. Jan Patočka, che qui conviene citare per esteso, ha notato che

girandomi da una cosa verso un'altra, non perdo l'essere della prima; essa non diviene indisponibile per me; al contrario, una connessione fondamentale resta qui presente, anche se non appercepisco niente: la connessione nella quale sono incorporate le cose. Non essendo niente di determinato, non essendo una cosa reale, essa è tuttavia sempre presente nella vita e agisce: senza di essa non potremmo avere, è vero, delle impressioni, delle percezioni, dei pensieri, dei singoli ricordi, ma mancherebbe quel legame quasi automatico che le unisce in un tutto<sup>17</sup>.

L'azione dell'uomo, di qualsiasi tipo essa sia, etica o scientifica, non può essere compresa a partire da una serie di sensazioni e dalle loro forme di organizzazione, o attraverso un'analisi della coscienza o della mente, bensì a partire dalla nozione di mondo. Questa introduce una torsione decisamente antimentalisti-

---

<sup>16</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 50.

<sup>17</sup> J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, tr. fr. di J. Danek e H. Declève, Nijhoff, Den Haag 1976, pp. 77-78.

ca. Le azioni debbono essere interpretate a partire da una totalità di significatività. Cioè di *possibilità d'azione*. Se vogliamo spiegare perché un essere umano arrossisce in determinate circostanze, conoscere i meccanismi fisiologici della vergogna non ci aiuta affatto a comprendere perché proprio a quell'essere umano accada questa cosa, e proprio in certe circostanze. Vogliamo dire: non vi sono esperienze né significati, bensì esperienze e significati in un mondo.

Questo ci conduce a una nuova considerazione: *il mondo è la condizione trascendentale dell'apparire delle cose*, dell'esperienza e dello stesso soggetto, dell'apparire delle azioni e dei significati. E lo stesso giudizio (teoretico-scientifico, etico, estetico) si fonda su di esso. *Le condizioni di asseribilità presuppongono le condizioni di manifestatività*. Nessun giudizio è possibile dove non si siano già resi disponibili certi significati, un orizzonte normativo, dei valori. E questi non esistono in sé, ma solo all'interno di orizzonti. Ogni realtà, nota Husserl, "è soggetta al *concetto di mondo*, che non è un concetto di una cosa qualsiasi o di tutte le cose, che, in quanto regola universale, regola l'essere di tutte le cose *nella loro concepibilità* (corsivo mio, CV), e quindi nella loro forma particolare"<sup>18</sup>. La nozione di frequenza è a priori impossibile, inconcepibile prima e al di fuori dell'emergere della concezione matematica della natura, e bisognerebbe chiedersi se la stessa matematizzazione dei *plena* non divenga possibile solo allorché si schiude l'interpretazione matematica della natura.

## 5. SOGGETTIVITÀ E MONDO

Senza dubbio, e in ciò l'affermazione di Ricœur da cui abbiamo preso le mosse coglie nel segno, la prospettiva husserliana è idealista, perché insegna che «il mondo che è per noi, che nel suo essere e nel suo essere-così è il nostro mondo, attinge il suo senso d'essere esclusivamente dalla nostra vita intenzionale»<sup>19</sup>. E del resto, questa affermazione sembrerebbe smentire la nostra interpretazione secondo cui il trascendentale è il mondo. In realtà, la questione è che Husserl fa due usi del termine mondo. Da un lato esso allude alla totalità delle cose, ed in questo senso esso attinge il suo senso dalla vita intenzionale, dall'altro la nozione di mondo allude alle condizioni di manifestatività, ed in que-

---

<sup>18</sup> Ms. K III 6, p. 56.

<sup>19</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1985, p. 207. La traduzione di Filippini riporta "senso", laddove in tedesco si legge "Sein".

sto caso si identifica con la soggettività trascendentale. Per questo, se, a proposito della fenomenologia, si vuole parlare di idealismo, allora bisogna aggiungere che “la fenomenologia è il paradosso di un idealismo senza ragione”<sup>20</sup>, e ciò significa che quando diciamo che l’intenzionalità ha un carattere rivelativo, vogliamo dire che l’apparire del mondo, il suo uscire dalla latenza, non è “pensiero”, non è il prodotto della spontaneità. Non vi è un soggetto che organizzi la nostra esperienza rendendola significante. Vi è invece un mondo, al cui interno il soggetto stesso si muove, e questo mondo ha esso molti pensieri, una rete di significati. Nulla entra nella sfera dell’esperienza se non in quanto è dotata di significati.

In questo modo, Husserl prende le distanze dalla nozione di spontaneità, e questo è il punto decisivo che differenzia l’idealismo fenomenologico-trascendentale da qualsiasi altra forma di idealismo. E va da sé che dalla nozione di spontaneità e dall’idealismo ci si differenzia perché all’interno dell’impostazione fenomenologica il nucleo di massima radicalità è costituito dalle sintesi passive, dalla “passività” e dalla nozione di intenzione passiva, perché viene interpretata in maniera ontologicamente diversa la nozione di “affezione”.

Il tema dell’intenzionalità come modalità attraverso cui viene “disvelato” il senso d’essere delle cose si afferma e si chiarisce mano a mano che Husserl introduce la tematica della genesi e della sintesi passiva. Gli atti intenzionali non sono atti che conferiscono forma e senso a una materia informe, ma ciò che rivela al soggetto il senso d’essere delle cose. Una peculiare interpretazione della nozione di recettività sta alla base di questa impostazione. Il punto decisivo è che l’apparire del mondo non coincide con l’esplicito avere coscienza del soggetto, con il che si fessura il dominio del cogito.

Ma che senso può avere un simile discorso? Che cosa può mai significare che il mondo si rivela senza che il soggetto abbia esplicita coscienza di ciò? All’interno dell’apparire dobbiamo distinguere un campo che emerge e che si impone all’io e uno sfondo che resta invece inavvertito. Ciò che non è avvertito non è però qualcosa che non produce alcuna affezione, ma un elemento strutturato che, all’interno delle tendenze affettive, non riesce ad imporsi all’io. Per esempio, davanti ad un leone fuggito dalla gabbia la fame non è più minimamente avvertita. Ciò che rimane sullo sfondo è già dato alla coscienza, ma questa non lo ha afferrato esplicitamente. Da ciò che si è passivamente costituito, che è per così dire “inconscio”, partono delle tendenze, delle intenzioni

---

<sup>20</sup> E. Lévinas, *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. di Federica Sossi, Cortina, Milano 1998, p. 109.

passive. Vi è cioè una affezione che “è anteriore al cogito”<sup>21</sup>. Ma ciò significa che la struttura del mondo si delinea, inconsciamente, bussa per così dire alle porte dell’io prima che l’io si volga attivamente verso l’apparire.

Nell’impostazione husserliana, dunque, l’oggetto è già strutturato, si annuncia alla coscienza prima che questa si volga attivamente verso di esso, per cui gli atti dell’io devono essere intesi come “atti egologici che si fanno avanti in risposta alle affezioni”<sup>22</sup>; e nel manoscritto A VI 27 Husserl chiarisce ulteriormente tutto ciò come una “risposta all’affezione dell’essere”<sup>23</sup>, dove la dimensione del “dono” sta interamente dalla parte dell’essere e dove l’atto è solo il necessario polo soggettivo della correlazione intenzionale, dato che “all’afferrare che riceve corrisponde per così dire un dare”<sup>24</sup>. Questa dimensione dell’atto come risposta è decisivo e strategico, al punto che Husserl definisce gli atti come un “essere attirati e un prestare ascolto che risponde”<sup>25</sup>. In questo modo la soggettività, il cogito, perdono il loro carattere sovrano. Gli atti soggettivi, attraverso cui si manifesta un mondo, non sono ciò che dà senso, ma il luogo, l’apertura in cui si rivela il senso d’essere delle cose: il mondo.

Ciò che chiamiamo cogito, cioè l’essere desti, presenti, coscienti, rappresenta per Husserl soltanto la presa d’atto che qualcosa, che si è costituito in maniera pre-egologica, si è imposto all’io. Quando l’io si rende conto che qualcosa si è costituito siamo nella sfera della ricettività, dove gli orizzonti sono già dati. E la totalità dei contesti è il mondo. Il mondo non è la totalità delle credenze, ma ciò che viene prima e le rende possibili: “Il mondo – scrive Husserl nella Crisi – si dà in una singolarità assoluta per la quale qualsiasi plurale sarebbe senza senso”<sup>26</sup>. Il mondo viene prima di ogni altra sintesi particolare, l’apparire del senso del mondo permette l’apparire del senso d’essere delle cose, che può rendersi disponibile solo all’interno di un totalità di senso. Per esempio, qualcosa non è un “albero a camme” in sé. Assume questo senso oggettuale solo all’interno di certi contesti d’uso. All’infuori di questi contesti il senso “albero a camme” è incomprendibile, non si fenomenizza, non si manifesta. Noi comprendiamo, anche se in maniera vaga, il termine “albero a camme”, ma solo un soggetto che abita un certo mondo può comprendere questo significato.

---

<sup>21</sup> E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. v. L. Landgrebe, Meiner, Hamburg 1985, pp. 81-82.

<sup>22</sup> Ms. C 16 IV/8.

<sup>23</sup> Ms. A VI 27/10.

<sup>24</sup> Ms. A 12 II/19b.

<sup>25</sup> Ms. C 3 III/47b.

<sup>26</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 171.

Questo significa che il mondo non è la totalità delle cose, la condizione trascendentale dell'apparire delle cose nel loro senso d'essere. Per comprendere un significato devo avere una comprensione implicita dei rimandi, il che vuol dire che l'intenzionalità fungente è più originaria dell'intenzionalità d'atto e rende possibile la prima. Nella Crisi delle scienze europee, Husserl nota che nessun degli atti di coscienza, "nessuna validità in essi inclusa, è isolato; essi implicano necessariamente nelle loro intenzioni un orizzonte infinito di validità inattuali, implicitamente fungenti, in una fluente modalità della validità"<sup>27</sup>. Ogni atto di coscienza è solo la punta di un iceberg, di uno sfondo di sedimentazioni, di un orizzonte infinito che, proprio perché tale, non può mai essere dominato e padroneggiato da alcuna soggettività. Solo contesti finiti, solo la presenza si domina. Ma questi orizzonti infiniti, che determinano la soggettività nel suo fare e nel suo sentire costituiscono la soggettività costituente stessa. Non è che vi sia, da qualche parte, una soggettività la cui purezza sarebbe poi minacciata: la contaminazione è originaria, è l'origine stessa. "Così – scrive Husserl – tutto ciò che è attivamente presente alla coscienza e, correlativamente, l'attivo aver-coscienza, il dirigersi-su, l'occuparsi-di, è sempre circondato da un'atmosfera di validità mute e occultate ma implicitamente fungenti, da un orizzonte vivente"<sup>28</sup>. Certo, sono io che penso, che pongo ogni essere, ma ciò che chiamo io è una sedimentazioni di strati, di Schichte.

Solo perchè vi sono orizzonti intenzionali può esservi qualcosa come un dirigersi intenzionale nel quale si rivela l'essere di un oggetto (il suo essere albero a camme, penna ecc.). Il mondo è dunque la condizione di possibilità dell'apparire delle cose, dove le cose sono significati. È vero che Husserl dice, ancora nella Crisi, che il mondo è totalità delle cose, ma ciò deve essere inquadrato in un contesto più ampio e tenendo conto della doppia accezione con cui egli utilizza questo termine. Husserl era infatti ben consapevole che "la rappresentazione del mondo non è una rappresentazione tra le altre mie rappresentazioni", "essa è un movimento e una sintesi universale nel movimento di tutte le mie rappresentazioni, in modo tale che tutto ciò che viene da essa rappresentato confluisce nell'unità di un mondo"<sup>29</sup>. Per questo, il mondo non è la totalità delle cose, ma la condizione di manifestatività dell'ente (degli oggetti logici, della vergogna, di certe dimostrazioni matematiche etc.). Nella Crisi leggiamo che "ogni oggetto è qualche cosa, 'qualche cosa del mondo' ['et-

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 177.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Ergänzungsband, Texte aus dem Nachlaß 1934-1937, *Hua* XXIX, p. 268.

was aus der Welt'], del mondo che è presente alla coscienza in quanto orizzonte”<sup>30</sup>.

Il mondo è dunque un sistema di differenze, in cui ogni elemento ha un certo significato solo in virtù della sua posizione all'interno del sistema complessivo, così come, per esempio, il valore, il significato dell'alfiere all'interno del gioco degli scacchi non dipende dal materiale con cui è costruito né dalla sua forma, ma dalla sua posizione all'interno di un sistema di regole. In questa direzione, sviluppando quindi la tematica fenomenologica, è dal kantismo che si prende rigorosamente le distanze. La sensazione non è infatti più una morta materia cui le forme soggettive conferiscono senso. Al contrario, come ha notato Merleau-Ponty, la “forma” è l'apparizione stessa del mondo e non la sua condizione di possibilità.

## 6. L'ASSENZA DEL FONDAMENTO E IL GIOCO DEL MONDO

Quali conclusioni potrebbero derivare da ciò, per la nostra comprensione della fenomenologia?

In maniera un poco veloce potremmo dire: se la vita è interamente storica, se il mondo e la coscienza sono un intreccio intenzionale, allora anche il fenomenologo è determinato, nel suo lavoro, da un mondo. Per questo, se parte dall'immediatezza della sua esperienza (da quella che Hegel chiamerebbe la cattiva immediatezza) si preclude la possibilità di comprendere quella stessa esperienza che intenderebbe descrivere. Quella che sembra essere il massimo di evidenza diventa il massimo di cecità. E ciò significa che l'analisi fenomenologica non può essere intesa come mera analisi descrittiva. Essa deve essere invece esplicitazione intenzionale. Si tratta di dipanare i fili che nell'esperienza concreta si sono fusi. Questo lavoro è impossibile, e proprio per questo rappresenta un compito teleologico, un compito della ragione, per un soggetto che sa di essere consegnato al mondo. Cercare di comprendere se stesso sapendo di doverlo fare senza potere accedere a un'origine che si è cancellata. A partire da una comprensione che è già accaduta.

Rapportarsi all'evidenza significa allora rapportarsi all'impossibile, e vi è vita perché non vi è evidenza, perché vi è differenza. L'evidenza è cioè impossibile, ma l'impossibile è la condizione di possibilità del possibile, è la riserva

---

<sup>30</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 171.

attiva del possibile, e cioè della nostra attività di esseri che cercano di comprendere se stessi e il mondo. Vorrei dire: vi è vita, coscienza, filosofia, domanda, perché vi è ricerca dell'evidenza e impossibilità dell'evidenza. In questo iato si mantiene il nostro lavoro.

La nozione di mondo avvia la fenomenologia non in direzione dell'idealismo, che si caratterizza attraverso un primato delle forme soggettive che è del tutto assente nella fenomenologia, ma di un deciso antirealismo. Se gli oggetti possono manifestarsi solo a partire da certe condizioni di manifestatività, se un mondo determina anche le condizioni di compossibilità, allora non ha senso parlare di strutture vere in sé, che resterebbero tali anche se nessuno le conoscesse. Parlare di un essere vero in sé che non si fenomenizza è, dal punto di vista fenomenologico, un non senso.

La nozione di mondo ci indica che dobbiamo operare con una concezione relativizzata di verità, e dunque ci indica anche i criteri per scegliere quale logica adottare, e io credo che la scelta cadrebbe su una logica intuizionistica, e quale ontologia adottare, e questa sarebbe decisamente antirealistica. All'interno di un certo mondo possono darsi compossibilità e impossibilità che in un altro mondo, in un altro punto del tempo sono interamente diverse. Che tutto si fenomenizzi però a partire da un contesto di manifestatività, significa che non vi sono significati che preesistono prima e fuori dal movimento e dagli orizzonti di manifestatività. Ed è per questo che – seguendo Derrida – “si potrebbe chiamare gioco l'assenza del significato trascendentale come il-limitatezza del gioco”<sup>31</sup>. Ciò significa però scuotere l'intera tradizione metafisica, che si è appunto costituita dall'idea rassicurante di un fondamento che spiegherebbe tutto e che non avrebbe più bisogno di essere spiegato da alcunché. Questo fondamento è stato pensato come qualcosa che sta fuori dal gioco delle differenze e che solo per questo può esserne il fondamento. Adottare la nozione di mondo significa allora affermare che ogni significato esiste solo all'interno del gioco delle differenze, di un ambito di manifestatività: significa dire che non vi è alcun significato fuori dal differire. Il movimento degli orizzonti di manifestatività diviene così un fondamento che non è un fondamento. E ciò non dà luogo a un semplice empirismo o a un relativismo delle culture, poiché “anzitutto bisogna pensare il gioco del mondo: prima di tentar di comprendere tutte le forme di gioco nel mondo”<sup>32</sup>. La nozione di verità si radica dunque nella manifestatività di un mondo, e se le cose stanno così, allora tra-

---

<sup>31</sup> J. Derrida, *Della grammatologia*, tr. it. di R. Balzarotti e altri, Jaca Book, Milano 1989, p. 55.

<sup>32</sup> Ivi, p. 56.

scendentale è forse questo movimento del manifestarsi, questo tracciarsi che ci traccia e ci dispone.