

Luca Vanzago

Lezioni sulla fenomenologia della temporalità di Husserl

Premessa. Questi testi hanno un valore esclusivamente didattico e non sono utilizzabili senza far riferimento al più ampio contesto didattico di cui costituiscono soltanto un supporto.

Cenni biografici. Husserl nasce nel 1859, da famiglia ebrea, cosa che mostra il riemergere della cultura ebraica nell'Austria più aperta della fine del XIX secolo (cfr. Freud). Si forma a Berlino e Vienna studiando matematica con Weierstrass e filosofia con Brentano. Insegna in Germania, in particolare a Halle, Göttingen, Friburgo. La sua fama si accresce progressivamente, fino a varcare i confini del mondo filosofico tedesco. Nel 1929 è invitato alla Sorbona dove tiene delle lezioni ispirate a Cartesio. Nel 1933, all'avvento del potere nazista in Germania, viene radiato dai ruoli universitari in quanto ebreo, ma non lascia la nazione, ove muore nel 1938. Alla sua morte lascia un vastissimo lascito di opere ed appunti inediti, che vengono trasportati in Belgio per evitare la loro distruzione. Inizia nel dopoguerra la pubblicazione degli inediti, che continua tuttora, a cura dell'Archivio Husserl di Lovanio.

Carattere generale della fenomenologia come prospettiva filosofica

La fenomenologia nasce nell'ambito delle problematiche filosofiche e scientifiche proprie della fine del secolo XIX, di cui riflette le preoccupazioni ed anche il tema fondamentale della elaborazione di una teoria scientifica adeguata, che possa rispondere alle sfide poste dalla crisi dei fondamenti.

Il problema di una fondazione della filosofia come scienza rigorosa contrassegna l'impresa teorica husserliana dai suoi inizi sino alle sue espressioni ultime e postume.

Dal punto di vista dei confronti con altre correnti filosofiche, la fenomenologia si differenzia dalle principali correnti coeve, il neopositivismo ed il neo-kantismo, in quanto non accetta l'affermazione del primo, che l'unico metodo scientifico valido sia quello fisico-matematico, né può condividere la tesi del secondo, per cui la filosofia ha un compito esclusivamente epistemologico.

Da questa duplice critica emerge da una parte l'esigenza di ricomprendere il concetto di scientificità, dall'altra quella di ripensare le modalità con cui si opera l'indagine filosofica.

Husserl in particolare segue l'idea che una filosofia che voglia presentarsi come scienza debba poter essere esposta e sviluppata in modo intersoggettivo, cioè pubblico, e non possa consistere nella elaborazione privata di sistemi di pensiero o di "visioni del mondo" che possono essere affascinanti e suggestive, ma anche inevitabilmente segnate dalla singolarità del pensatore che le crea.

D'altra parte però la filosofia ha una sua dignità non riducibile alla funzione di ancella delle scienze, anzi deve poter riguadagnare il suo ruolo di scienza suprema o prima. Ciò impone di abbandonare il pregiudizio, in sé per nulla scientifico, che il metodo della filosofia debba essere ricalcato su quello delle scienze naturali.

Attraverso questa revisione del ruolo della filosofia si può anzi pensare di ricomprendere la natura stessa delle scienze, la cui crisi è intanto diagnosticata da Husserl alla luce non soltanto dell'effettiva problematica dei fondamenti della matematica e del dibattito sullo statuto teorico delle teorie fisiche contemporanee, ma più in generale in relazione alla crisi di un certo modello di società e di umanità, emerso drammaticamente con l'avvento dei regimi totalitari europei, che segnano la crisi di un certo modo di pensare la modernità.

Nascita della fenomenologia. L'esigenza di una fondazione scientifica della filosofia può certamente esser fatta derivare dal modo con cui Husserl ha iniziato il proprio percorso. Laureatosi in matematica con una tesi sul concetto di numero che riprende le tesi del maestro allo scopo di intervenire nel dibattito sui fondamenti della matematica dell'epoca, Husserl in realtà ha già di mira le implicazioni filosofiche delle tesi presentate dalle diverse correnti, cioè in particolare dal logicismo, dall'intuizionismo, dal formalismo.

Husserl si pone in una posizione intermedia tra la corrente logicista, che sostiene l'esistenza autonoma e separata degli oggetti logici e matematici, e delle leggi che li governano, e quel vasto arcipelago di pensatori, che si può riassumere sotto l'etichetta di psicologismo, per cui invece questi sono sottomessi a criteri di varia natura, ma in generale riconducibili ai soggetti con cui tali oggetti sono in relazione.

Sviluppatisi indipendentemente, questa contesa non può non interessare Husserl per il fatto di portare in luce, da una parte, l'esigenza di chiarire cosa si intende con oggetto matematico e logico, legge, legalità, e quindi in generale ciò che fonda una scienza nelle sue strutture.

D'altra parte il tipo di formazione scientifica e filosofica di Husserl lo spingono a rifiutare la completa separazione, operata dagli autori della corrente logicista (Frege e Russell in particolare) tra gli oggetti logico-matematici (includendo le leggi) e la soggettività.

Per Husserl diventa perciò necessario indagare sulle strutture stesse della soggettività, preservando però, della corrente logicista, il richiamo alla indagine razionale su questo tema, evitando di cadere in un appello suggestivo quanto generico ed incontrollabile all'interiorità.

È all'interno di questo ordine di problemi che nasce allora la prospettiva originale con cui Husserl affronta il proprio compito: indagare sulle "cose stesse", cioè sugli oggetti (logici, matematici, ma poi anche di altro tipo) senza presupporre alcuna teoria già precedentemente elaborata proprio in quanto ogni teoria disponibile sembra contenere errori o tesi inaccettabili.

Il concetto di fenomenologia perciò recupera il suo senso kantiano di essere una ricerca sugli oggetti così come si manifestano. Gli oggetti diventano il punto di riferimento essenziale a partire da cui si può tentare di dare una descrizione che non sia già pregiudicata da qualche assunzione filosofica incontrollata.

Il concetto di analisi fenomenologica come descrizione pura risponde perciò ad uno scrupolo metodologico: analogamente al modo con cui le scienze procedono nel loro campo, la filosofia può e deve avvicinarsi alle cose con uno sguardo purificato dalle teorie, di

qualsiasi genere esse siano, che occultano questi stessi oggetti ricostruendoli secondo i loro propri pregiudizi.

Con questo approccio radicalmente depurato dalle influenze delle concezioni filosofiche a lui contemporanee, Husserl ritiene che sia possibile accedere agli oggetti per ciò che essi sono effettivamente, a patto di individuare la chiave di accesso adeguata.

In particolare Husserl vuole evitare qualsiasi forma di *riduzionismo*, cioè della tendenza a ridurre la pluralità dei fenomeni ad un tipo di spiegazione univoco, unilaterale, che dovrebbe però spiegare tutto.

Esempi di posizioni riduzionistiche sono le correnti tra loro opposte del logicismo e dello psicologismo, secondo cui appunto gli oggetti logico-matematici sono da ridurre, per la prima, all'esistenza di enti ideali (platonismo), per la seconda alle operazioni di un soggetto empirico che come tale non può garantire l'universalità delle leggi logiche.

Il concetto di fenomenologia perciò viene da Husserl inteso come un discorso sui fenomeni per come essi si danno, senza che ciò significhi ridurre i fenomeni ad apparenze, ma al contrario comprendendoli *per come essi si manifestano, e però sempre soltanto entro i limiti con cui si danno*.

Husserl recupera così l'idea ispiratrice della posizione kantiana, di cui riprende anche alcuni termini chiave, in particolare il concetto di trascendentale. La posizione di Husserl però si differenzia da quella di Kant per alcuni temi fondamentali, e la differenza da Kant verrà emergendo sempre più consapevolmente nel pensiero husserliano nel corso del suo sviluppo.

Il concetto di fenomeno elaborato dalla fenomenologia husserliana perciò risponde ad un'esigenza di analisi radicalmente scevra di presupposizioni, che sia in grado di descrivere gli oggetti indagati per come essi effettivamente sono e soltanto entro i limiti in cui sono dati allo sguardo del filosofo. Husserl stesso ha dichiarato di aver tratto da Kant l'idea che i fenomeni debbano essere affrontati direttamente, ma ha anche rimproverato a Kant la mancanza di coraggio filosofico e la ricaduta in una psicologia delle facoltà di dubbia tenuta teoretica.

Per risolvere il problema di quale sia il modo proprio di indagare i fenomeni Husserl si volge allora alle dottrine del suo maestro Franz Brentano, ed in particolare al concetto di intenzionalità, che Brentano riprende dalla filosofia scolastica. Husserl però non accetta del tutto la dottrina di Brentano sull'intenzionalità ma la approfondisce considerevolmente, approdando ad una posizione nuova ed assai feconda per la riflessione filosofica successiva.

Per comprendere dunque il senso della filosofia fenomenologica di Husserl dobbiamo innanzi tutto analizzare il concetto di intenzionalità.

L'intenzionalità. La nozione di intenzionalità è stato elaborato innanzi tutto nella filosofia scolastica medioevale. Per S. Tommaso ad esempio la intentio è innanzi tutto il concetto, cioè il riferimento a qualcosa di concettuale. In secondo luogo per intentio ci si riferisce all'atto di porre il concetto determinato, cioè l'atto intellettuale come distinto da un atteggiamento morale o pratico. È importante segnalare questa duplicità della nozione medievale di intentio.

Brentano riprende questa nozione nella propria riflessione per distinguere il piano dei fenomeni psichici da quello dei fenomeni fisici.

La differenza è data dal fatto che mentre un oggetto fisico è in una relazione estrinseca con una mente (distinzione di spirito e materia), l'oggetto psichico è in una relazione intrinseca con la mente che lo concepisce ovvero è *immanente* alla coscienza, mentre l'oggetto fisico *trascende* la coscienza.

Con questa affermazione Brentano può così trovare un modo di distinguere la psicologia dalla fisica, in polemica con la psicologia del tempo, e dimostrare che anche una psicologia come indagine dei fenomeni mentali può avere un carattere oggettivo.

Il carattere generale della coscienza è infatti quello di essere sempre "coscienza di" qualche cosa. Non esiste coscienza "vuota". Dunque la coscienza opera attraverso atti che possono essere studiati oggettivamente analizzando la relazione tra l'atto e il suo oggetto. Correlativamente, ogni oggetto presente nella coscienza è dato in modo intenzionale.

Ogni oggetto dato alla coscienza le è dunque dato grazie al suo atto corrispondente. Noi abbiamo delle rappresentazioni di coscienza perché operiamo degli atti di coscienza, chiamati intenzionali, che consentono di rappresentarci gli oggetti.

Husserl riprende da Brentano questa idea, fondamentale, per cui la coscienza è "coscienza di". La coscienza può allora essere studiata oggettivamente indagando i tipi di atti con cui opera.

Tuttavia Husserl cambia per molti versi la dottrina di Brentano. Innanzi tutto egli afferma che non tutto ciò che si trova nella coscienza è frutto di un atto intenzionale.

Vi sono dei dati che non sono intenzionali ma sensoriali. Husserl chiama col nome di dati iletici, da *ulh*, cioè materia, tutto ciò che è dato alla coscienza sotto forma di impressioni, sensazioni, cioè dati informi. Si può paragonare il concetto di dato iletico all'idea kantiana che il soggetto riceva delle impressioni dall'esterno che poi organizza sottomettendole alle intuizioni pure a priori della sensibilità.

Inoltre Husserl critica la definizione di Brentano per cui gli oggetti intenzionali sono immanenti alla coscienza. Egli afferma al contrario che essi sono dati alla coscienza ma come trascendenti, cioè sono dati intenzionalmente ma in quanto sono esterni alla coscienza.

Questa distinzione è fondamentale. Brentano infatti, affermando che l'oggetto è dato in modo immanente alla coscienza, ricade nella vecchia psicologia delle rappresentazioni, per cui l'oggetto intenzionale è una copia psichica dell'oggetto fisico.

Husserl invece sottolinea che l'oggetto intenzionale non è una "copia" dell'oggetto fisico, ma è il suo "senso" ideale. In questo modo Husserl evita di cadere nei problemi gnoseologici che caratterizzano tutto il dibattito da Cartesio a Kant e oltre.

L'oggetto mentale non è una immagine o una copia dell'oggetto fisico, e non è neppure l'oggetto stesso. Husserl evita quindi di ridurre l'oggetto mentale alla sua copia psichica e d'altra parte di ridurlo, come fanno gli empiristi, ad una modificazione fisiologica del cervello.

Se l'oggetto intenzionale di coscienza è un oggetto ideale, esso deve essere allora distinto da ciò che è reale. Che cosa è reale?

Reali sono, per Husserl, gli atti con cui la coscienza intenziona gli oggetti. Reale è il fatto che la coscienza "si dirige verso" gli oggetti,

che sono trascendenti, ovvero esistono nella realtà esterna, dando loro un *sensu*.

Qui si percepisce la vicinanza di Husserl a Kant: la realtà esterna esiste, non è una invenzione della mente. Ma se esiste, non ha però ancora un senso. *Il senso è dato alla realtà esterna dagli atti della coscienza.*

Per questo Husserl, come Kant, parla di costituzione dell'oggetto. L'oggetto è dato alla coscienza attraverso le impressioni, cioè in linguaggio kantiano la molteplicità sensibile. Questa molteplicità ha però bisogno di un'organizzazione. Tale organizzazione è data dal soggetto, che configura l'oggetto.

L'atto intenzionale è dunque un atto di *conferimento di senso* da parte della coscienza. Il senso dell'oggetto dipende dall'atto intenzionale.

Husserl chiama l'atto anche col nome di *noesi*, cioè pensiero. Intenzionalità noetica è quindi l'attività della coscienza che opera attraverso atti intenzionali, e come tale è *reale*.

All'intenzionalità noetica si affianca l'intenzionalità noematica. L'oggetto intenzionale può cioè essere chiamato noema ossia l'oggetto della noesi. Il noema non è reale, ma *ideale*. Se fosse reale, sarebbe l'oggetto fisico. Ma è impossibile, per definizione, che la coscienza si riferisca immediatamente agli oggetti fisici. La coscienza non è infatti qualcosa di fisico, ma ha una natura diversa. Il noema è pertanto il *sensu* dell'oggetto fisico.

Sia l'intenzionalità noetica che quella noematica costituiscono ambiti che possono essere studiati nelle loro leggi. Infatti entrambi non avvengono a caso e caoticamente, ma secondo delle regolarità che possono essere indagate oggettivamente, in modo da consentire una scienza oggettiva della coscienza.

La fenomenologia come scienza è quindi innanzi tutto questa scienza descrittiva della coscienza, le cui strutture possono essere portate in luce attraverso una procedura anch'essa oggettiva, chiamata riduzione eidetica.

La riduzione eidetica e l'intuizione delle essenze. Con questi termini un po' criptici Husserl in realtà ha in mente una tesi che può essere espressa in modo semplice attraverso degli esempi. Quando per

esempio si percepisce un albero, non si opera un unico atto ma parecchi. Si guarda alla forma dell'albero, ai suoi colori, alla sua collocazione nel bosco oppure nelle vicinanze di altri oggetti come delle case. Ma ci si riferisce, magari inconsapevolmente, anche a ricordi di alberi visti in altre occasioni, oppure si medita sulle sensazioni od emozioni che questo albero suscita. Tutti questi sono atti diversi, ma si associano insieme per costituire l'oggetto 'albero'.

Ora Husserl sostiene che queste associazioni tra atti non sono casuali ma seguono regole precise. Ad esempio non è possibile percepire un colore senza riferirlo contemporaneamente alla superficie su cui è posto.

Analogamente la relazione tra oggetti intenzionali non avviene casualmente ma secondo regolarità. Il ricordo dell'albero non può accadere senza che vi sia stato dapprima un atto percettivo. L'oggetto noematico "albero ricordato" si basa cioè sull'oggetto noematico "albero percepito". Vi sono quindi atti basilari ed atti secondari, così come vi sono oggetti fondamentali ed oggetti derivati.

Ora la fenomenologia come scienza descrittiva della coscienza si occupa di definire il modo con cui queste relazioni sono date, sia tra gli atti che tra gli oggetti. Per fare questo è necessario individuare di ogni atto e di ogni oggetto il modo tipico in cui è dato, cioè la sua *essenza*.

La parola *essenza* ha una grande tradizione filosofica, ed è per questo che Husserl è stato scambiato, e spesso accusato, per un platonico moderno. In realtà l'essenza di cui parla Husserl non è un oggetto che esista autonomamente in un cielo iperuranico, ma esiste sempre soltanto in relazione all'attività dei soggetti, alla coscienza.

Il modo per trovare un'essenza consiste in un esperimento mentale. Si tratta di un vero e proprio metodo codificato da Husserl. Per individuare l'essenza dell'albero, ad esempio si deve provare a far variare con l'immaginazione la nostra idea di albero. Sino a quando queste variazioni sono sentite come plausibili si rimane entro l'essenza "albero", mentre quando le variazioni eccedono la plausibilità si è raggiunto il limite dell'essenza albero.

Ad esempio un albero può essere alto oppure basso, con molti o pochi rami, foglie larghe o al contrario aghiformi, e così via. Un albero però deve avere certe determinate caratteristiche e non altre:

in particolare non può camminare, non può essere bevuto, non può essere suonato. Quando si incontrano simili contraddizioni si è di fronte al limite dell'essenza albero. La stessa analisi può essere ripetuta per qualsiasi oggetto intenzionale.

Il riferire ogni atto ed ogni oggetto alle sue tipicità è chiamato da Husserl riduzione eidetica, cioè riconduzione alla sua essenza. La variazione prodotta attraverso l'immaginazione, in grado di far emergere le caratteristiche strutturali di ogni essenza, si chiama intuizione delle essenze. Come si vede non si tratta per nulla di far ricorso a poteri para- o non razionali della coscienza, ma al contrario di svolgere delle riflessioni oggettive e riproducibili.

Husserl anzi sostiene che questa indagine sia possibile in quanto porta in luce le caratteristiche trascendentali degli atti e degli oggetti intenzionali, che cioè sono date *a priori*. Rispetto a Kant però, Husserl mostra come non soltanto il soggetto ma anche l'oggetto siano dati a priori.

Infatti a determinati tipi di atti (ad esempio logici) corrispondono *sempre*, cioè costitutivamente, vale a dire a priori, determinati tipi di oggetti (ad esempio gli oggetti logici, che sono diversi dagli oggetti immaginativi o percettivi).

La domanda che a questo punto ci si pone, e che Husserl stesso pone, è: come mai, se le cose stanno così, non ce ne si accorge mai, ed in genere si ha tutt'altro modo di concepire la coscienza ed i suoi oggetti? Come mai, in particolare, se la struttura della coscienza e dei suoi atti è data a priori, e quindi in linea di principio in modo inequivocabile, è stato possibile fraintendere in modo così radicale, da parte di filosofi e psicologi, la natura della coscienza?

Per rispondere a questa domanda Husserl intraprende, nella fase intermedia della sua riflessione, una indagine fenomenologica sulla coscienza e sul modo con cui essa si dà al senso comune. Per poter svolgere in modo fenomenologico tale indagine Husserl ha bisogno di definire cosa sia il soggetto e come si possa accedere ad una comprensione trascendentale della soggettività.

La riduzione fenomenologica ed il concetto di soggettività.

Questo passaggio viene compiuto da Husserl nei corsi universitari tenuti dopo la pubblicazione delle *Ricerche logiche*, e viene espresso per la prima volta in forma pubblica con l'opera apparsa nel 1913, *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica*, di cui Husserl pubblica soltanto il primo volume ma di cui oggi si possono leggere anche i due successivi. In quest'opera l'indagine fenomenologica è estesa alla coscienza ed alle sue strutture costitutive. Questa indagine è peraltro condotta secondo il principio esposto in una conferenza, intitolata *Filosofia come scienza rigorosa*, in cui Husserl chiarisce il proprio intento di indagare le strutture della coscienza non in modo soggettivistico (cioè non facendo ricorso ad una vaga ed incerta intuizione interiore) ma secondo quell'ideale di oggettività già esposto concretamente nelle *Ricerche logiche*.

L'oggetto delle indagini di Husserl è dunque costituito dall'attività della coscienza. Husserl distingue, entro questa problematica, tra gli atti della coscienza, chiamati *vissuti* e distinti ulteriormente nel loro aspetto soggettivo (noesi) ed oggettivo (noema), di cui si è detto prima, e l'io come origine di questi atti.

La questione teorica fondamentale che viene posta da Husserl, in relazione alla possibilità di indagare oggettivamente, cioè rigorosamente, gli atti della coscienza, che sono tradizionalmente quanto di più soggettivo si possa pensare, è allora quella di chiarire come si possa dare una descrizione oggettiva della soggettività.

Per ottenere un accesso oggettivo alle strutture della soggettività, Husserl chiarisce allora che la coscienza di cui tratta la fenomenologia *non* è la coscienza quale viene intesa dal senso comune, ma una sfera di fenomeni a cui si può accedere soltanto attraverso un processo di purificazione dell'indagine, che sia in grado di abbandonare i pregiudizi con cui generalmente si intende il concetto di coscienza.

Questo processo viene illustrato da Husserl attraverso due fasi. La prima, per cui Husserl riutilizza un vecchio termine della filosofia scettica greca, la *epoché*, consiste nel "sospendere" tutte le idee preconcepite, le abitudini irriflesse, i pregiudizi, con cui siamo abituati a pensare la coscienza.

Questa prima fase del processo di indagine si caratterizza perciò come una sospensione del giudizio. Si tratta in altre parole, secondo Husserl, di dimenticare tutto ciò che generalmente si crede di sapere sulla coscienza, per tornare ad interrogarsi con sguardo libero da pregiudizi su cosa essa sia e su come si manifesti concretamente.

Questa tecnica svolge secondo Husserl un ruolo fondamentale. Si tratta di capire che, se si vuole davvero cogliere la natura della coscienza, è necessario guardare a come concretamente, realmente, essa opera.

Ciò significa in altri termini che secondo Husserl è necessario studiare il modo con cui la coscienza *si manifesta*, affrontando i modi della manifestazione della coscienza con sguardo libero e cercando di tenere lo sguardo fisso sulla manifestazione senza ricorrere a teorie psicologiche, fisiologiche o filosofiche che debbano *spiegare* il modo con cui la coscienza si manifesta.

Attraverso il metodo della sospensione (epoché significa sospensione del giudizio) dunque Husserl fa valere quello che rappresenta forse il principio fondamentale della fenomenologia: considerare ciò che si manifesta, il fenomeno, per come esso si dà ed esclusivamente entro i limiti con cui si dà.

Questo significa che qualsiasi fenomeno di coscienza sia indagato, se esso si è dato, e per il solo fatto di essersi dato, deve valere come esempio del modo con cui la coscienza opera. Implicitamente, ciò significa affermare che la coscienza può operare con modalità che generalmente sono considerate improprie, devianti o addirittura patologiche.

In realtà ciò che Husserl vuole chiarire è che i fenomeni debbono essere innanzi tutto compresi per come si producono, per il modo con cui si manifestano. Spesso al contrario le scienze che si occupano della coscienza tendono a voler spiegare i fenomeni di coscienza attraverso delle teorie (ad esempio attraverso una spiegazione causale di tipo materialistico, per cui ad un dato stato fisiologico del cervello corrisponde un dato pensiero). Il risultato allora è quello di perdere di vista il modo effettivo con cui la coscienza si manifesta, cioè di ricoprire i fenomeni concreti con delle spiegazioni artificiose.

L'errore più macroscopico che generalmente si commette è quello di pensare che l'attività della coscienza consista nel "rispecchiare", cioè nel contemplare, un mondo di oggetti già dati e indipendenti.

In realtà questi oggetti, come già in parte Husserl ha spiegato analizzando la relazione tra noesi e noema, non si danno come tali ad una coscienza separata da essi, ma al contrario possono darsi alla coscienza soltanto in quanto la coscienza li comprende nel loro senso.

Gli oggetti in altre parole — e con oggetto qui si intende ciò che appare in senso lato, dunque non soltanto le cose ma soprattutto le altre persone ed il mondo come totalità dei fenomeni — si danno in quanto vi è una relazione tra la coscienza, cioè il soggetto, e ciò che il soggetto esperisce.

Si ritrova così una riflessione che è già presente in Kant: ciò che il soggetto conosce non è la cosa in sé, ma ciò che Kant chiama il fenomeno, cioè la sua manifestazione, vale a dire il fatto che la realtà sensibile molteplice è organizzata dal soggetto attraverso la propria intuizione e le categorie dell'intelletto.

Dunque per Husserl, come per Kant, la struttura del mondo oggettivo non è indipendente dal soggetto che lo esperisce. Al contrario, il fatto che il mondo oggettivo "si manifesti" si deve alla presenza di un soggetto "a cui" questo mondo si manifesta, ed "attraverso cui" il mondo prende una forma, un senso, un ordine.

Ciò conduce a comprendere il secondo passaggio della tecnica husserliana di analisi della coscienza: quello che Husserl chiama riduzione fenomenologica.

Una volta che si sia sospesa la credenza che le cose del mondo abbiano in sé il proprio senso, cioè esistano di per sé nel modo con cui noi le esperiamo, si può passare a riconoscere che, al contrario, esse devono al soggetto la loro "consistenza", cioè il loro senso.

Ciò non significa che Husserl immagini che la coscienza "crea" gli oggetti, in senso fisico. Analogamente a Kant, Husserl sostiene che l'esistenza materiale degli oggetti non dipende dal soggetto. Tuttavia l'esistenza materiale non rappresenta tutto ciò che caratterizza l'oggetto d'esperienza. Il modo con cui l'oggetto si presenta all'esperienza dipende dal soggetto che gli *conferisce* il proprio senso.

Dunque la riduzione fenomenologica consente di ricondurre la manifestazione degli oggetti alla coscienza come origine della

manifestazione. La coscienza ne è l'origine in quanto è ciò che conferisce senso agli oggetti, ossia, come Husserl si esprime, utilizzando un altro vocabolo kantiano, la coscienza *costituisce* gli oggetti nel senso di costituirne il significato.

La fenomenologia dunque può apparire come una scienza rigorosa in quanto, una volta mostrato che il senso del mondo e dei suoi oggetti dipende dalla coscienza costituente, si può evitare di pensare che questo senso sia alcunché di arbitrario.

Al contrario questo senso è attribuito da ogni coscienza allo stesso modo. Per questo Husserl può chiamare *trascendentale* la coscienza fenomenologicamente appresa.

In questo senso la coscienza possiede delle strutture a priori: gli atti, cioè la noesi, e gli oggetti intenzionali, cioè i noemi.

Questo significa che per ogni singolo atto di coscienza, ad esempio una percezione, ciò che dipende dal momento contingente in cui la percezione avviene, vale a dire l'elemento *a posteriori*, è unicamente la *stimolazione* prodotta dal mondo esterno sul soggetto percipiente. Tale stimolazione, chiamata più correttamente da Husserl *affezione*, rappresenta il momento non intenzionale, cioè il dato materiale, *iletico*.

Ma se questo dato iletico è, ed è necessariamente, a posteriori, d'altra parte il modo con cui esso è filtrato ed appreso dal soggetto si dà sempre *a priori*, perché deve darsi secondo le strutture con cui la coscienza opera e sempre ed esclusivamente secondo esse. La coscienza possiede cioè delle modalità operative che sono quelle che sono e non possono essere diverse. Esse anzi caratterizzano la coscienza in quanto tale, e perciò possono essere studiate oggettivamente e rigorosamente.

Lo studio di queste strutture si ottiene attraverso la *descrizione* fenomenologica, cioè osservando il modo con cui effettivamente vengono operati gli atti di coscienza.

L'affinità con Kant è perciò indubbia. Rispetto a Kant, tuttavia, Husserl estende il concetto di a priori, considerando tale non soltanto la sfera degli atti soggettivi (ciò che Kant chiama intuizione sensibile e categoria), ma anche la sfera degli oggetti.

Questa estensione rappresenta una grande conquista di Husserl, perché consente di operare un'indagine trascendentale di tutti i tipi

di oggetti, non quindi soltanto degli oggetti propri dell'esperienza sensibile, come in Kant.

Husserl infatti affianca, agli oggetti dati attraverso la percezione, anche oggetti dati attraverso modalità differenti della coscienza: gli oggetti propri della memoria, dell'immaginazione, della logica, e così via.

Ognuna di queste classi di oggetti possiede la propria struttura a priori. Un oggetto logico, ad esempio, è a priori dato in un certo modo e non in un altro: ad esempio non può essere mangiato, ma al contrario può essere distinto da un altro oggetto logico secondo proprietà come quella di inclusione, esclusione, somma logica, e così via.

Tutto ciò non viene normalmente considerato dalla coscienza abituale o quotidiana. Per questo Husserl chiama questo tipo di coscienza pre-fenomenologica o ingenua. Secondo questo atteggiamento non soltanto gli oggetti esistono indipendentemente, ma variano in modo arbitrario ed imprevedibile.

La coscienza fenomenologica invece è in grado di individuare gli a priori propri di ogni classe di oggetti, e quindi di distinguere i modi con cui gli oggetti si manifestano secondo strutture che non possono variare.

La coscienza fenomenologica è perciò quanto si ottiene attraverso la riduzione fenomenologica, cioè il processo di riconduzione (*reductio*) dell'atteggiamento ingenuo alla sua verità.

In primo luogo allora ogni esperienza si deve comprendere come radicata nell'a priori trascendentale della conoscenza, ossia trova il proprio senso non in se stessa ma nelle strutture noetico-noematiche costitutive della coscienza.

A questo punto si può effettuare la riduzione eidetica, attraverso cui si analizzano le forme essenziali della coscienza, cioè l'intenzionalità nelle sue varie forme (evidenza, riflessione, percezione, ricordo, immaginazione eccetera).

Infine si giunge, secondo Husserl, a ricondurre ogni struttura intenzionale all'Io puro come fonte di tutti i significati intenzionali. Questa terza riduzione viene chiamata riduzione trascendentale, e consiste nella riflessione sui modi con cui l'Io costituisce l'orizzonte complessivo della propria esperienza.

In questo senso la riduzione trascendentale ha il compito di portare in luce il modo con cui vengono progressivamente costituite le strutture della coscienza. La costituzione progressiva della coscienza ha perciò un carattere *genetico*.

Questa genesi della coscienza presenta allora delle affinità con altre indagini sul processo con cui la coscienza si produce. Fatte le debite distinzioni, si può paragonare la posizione di Husserl con quella espressa da Fichte con la “storia pragmatica della coscienza”, presentata nella sua *Dottrina della Scienza*. Un’analoga storia evolutiva della coscienza si può trovare nel *Sistema dell’idealismo trascendentale* di Schelling o nella *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana.

Husserl in effetti mostra qui di mediare tra l’ispirazione trascendentalistica, di ascendenza non solo kantiana ma prima ancora cartesiana, per cui la coscienza viene indagata nelle sue strutture a priori, e l’esigenza di spiegare come la coscienza (che per Husserl non è un concetto puramente formale come per i filosofi neo-kantiani suoi contemporanei, ma qualcosa di concreto) attui progressivamente queste strutture e le riempi di contenuti.

Ciò che in ogni caso Husserl si propone di ottenere attraverso questa riconduzione di tutta l’esperienza alle sue strutture a priori è la possibilità di individuare un terreno indubitabile, certo, perché *assoluto*, su cui fondare la scienza rigorosa della soggettività umana.

Questa assolutezza è data dal fatto che, come abbiamo visto sopra, mentre il mondo delle cose dipende dal soggetto per avere il senso che ha, e quindi non è assoluto ma relativo alla coscienza, invece la coscienza stessa non dipende dal mondo per essere ciò che è, perché al contrario è l’origine del senso del mondo. Questo è il modo peculiare con cui Husserl realizza una concezione idealistica, e che egli consapevolmente ricollega non soltanto a Kant ma anche a certe posizioni dell’idealismo tedesco.

Questa posizione idealistica però viene profondamente rivista da Husserl nel corso della sua ulteriore riflessione. Se infatti questa tesi viene espressa nel modo più chiaro nell’opera considerata sin qui, le *Idee*, essa invece viene notevolmente rivista nel periodo successivo, che è oggi meglio conosciuto grazie alla progressiva pubblicazione degli inediti.

Il motivo fondamentale per cui Husserl è stato condotto dalla sua stessa riflessione sulla coscienza a rivedere alcune delle proprie posizioni è dato dall'esigenza di approfondire l'aspetto, sopra citato, della progressiva acquisizione, da parte della coscienza, delle strutture noetico-noematiche con cui opera.

Se infatti, per un verso, esse sono a priori, cioè in quanto tali sono le condizioni dell'esperienza e non dipendono dall'esperienza per essere ciò che sono, per altro verso esse non sono *intemporali*, cioè non sono date sin dall'inizio ad un soggetto immutabile, ma al contrario devono evolversi, cioè costituirsi a loro volta.

In questo senso si può indicare un'altra affinità con la *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana: la soggettività (in Hegel lo Spirito) esiste sin dall'inizio, ma ha bisogno di realizzarsi per poter diventare compiutamente se stesso.

Dunque si delinea per Husserl il compito di comprendere il ruolo della temporalità: la soggettività non è sempre identica a se stessa, e tutte le sue strutture sono sottoposte alla legge del tempo. Il tema della relazione tra soggettività e temporalità deve allora essere approfondito.

La fenomenologia genetica e il problema della temporalità.

Come si è detto nella precedente lezione, il tema di una genesi della soggettività emerge nel pensiero husserliano in relazione alla questione dello sviluppo delle strutture della coscienza. Per un verso, infatti, egli ha ben chiaro il fatto che la coscienza è sottoposta ad un processo formativo. Sarebbe ingenuo immaginare che essa si dia già del tutto costituita sin dall'inizio, poiché l'esperienza testimonia del contrario. D'altra parte, anche l'analisi dell'intenzionalità richiede di approfondire i processi con cui la coscienza opera.

Infatti l'analisi delle strutture noetico-noematiche che è stata condotta nelle *Idee* doveva necessariamente iniziare da una classificazione dei diversi tipi di atti intenzionali. Ma sarebbe scorretto credere che la coscienza possa essere suddivisa artificialmente in caselle separate (percezione, immaginazione, memoria, ecc.) In realtà la coscienza è sempre il complesso di queste operazioni intenzionali, che si danno insieme, e che sono distinte soltanto per esigenze di indagine.

Una volta, dunque, che si sia ottenuta la classificazione dei *tipi* di strutture della coscienza, si deve studiarne la correlazione, il fatto cioè che queste strutture operano sempre insieme.

Infatti mentre si percepisce una persona, ad esempio il proprio insegnante, contemporaneamente si opera tutta una serie di altre operazioni intenzionali; ad esempio se ne confronta l'aspetto con quello di altri; oppure si paragona la vivacità della lezione odierna con quella, maggiore o minore, di una lezione passata, e così via.

Ma soprattutto, si tratta di chiarire in che modo la coscienza metta in relazione strutture intenzionali più semplici e più complesse. Husserl infatti sostiene che le operazioni intenzionali più astratte, come quelle logiche, derivano da quelle più concrete, come quelle percettive. Si può cioè costruire un modello complesso della coscienza, articolato in livelli, che va dalle esperienze più semplici alle forme più complesse di razionalità.

Se perciò l'analisi classificatoria dei tipi di strutture intenzionali aveva suddiviso la coscienza e fissato la definizione di ogni struttura, ora si tratta di chiarire come queste stesse strutture cooperano nella vita concreta della coscienza.

Il primo tipo di analisi, quella classificatoria, viene pertanto chiamato da Husserl analisi *statica*, perché non si pone altro fine che quello di distinguere i tipi di intenzionalità. Questa distinzione è necessaria per poter chiarire come funziona la coscienza, ma non è sufficiente.

All'analisi statica va perciò affiancata un'analisi *genetica* che mostri in che modo i tipi di intenzionalità si connettono tra loro nella effettiva attività esperienziale della coscienza.

In questo modo Husserl approda ad una vasta concezione delle varie forme con cui la coscienza opera. Partito da problemi specifici di definizione della problematica logico-matematica, egli è così portato, passo dopo passo, ad una teoria generale della conoscenza, e poi della vita stessa della soggettività.

È in relazione a questa tematica che egli si trova ad affrontare i problemi più difficili per la fenomenologia: quello della temporalità, quello della interrelazione tra soggetti, infine quello della storia umana nel suo complesso e nel suo senso.

Tratteremo il primo problema in questa lezione, lasciando alla prossima il compito di delineare gli aspetti essenziali degli altri due.

Il problema della temporalità è il problema della definizione stessa della soggettività. Come si è già notato, per Husserl la coscienza non sussiste già costituita sin dall'inizio, ma ha bisogno di svilupparsi. Vi sono pertanto due aspetti da distinguere quando si tratta della temporalità della coscienza: quello del suo sviluppo genetico, e quello legato al fatto che la vita del soggetto, la sua esperienza concreta, è di per sé legata al tempo.

Infatti la coscienza non si trova a vivere in un mondo intemporale, e non è essa stessa qualcosa di indifferente al tempo, ma al contrario è intrinsecamente toccata dal passare del tempo, dal mutare delle cose, degli uomini e delle situazioni.

Dunque trattando del problema della temporalità si aprono per Husserl due campi di esplorazione: quello delle modalità con cui la coscienza si *sviluppa*, si articola e acquisisce strutture sempre più complesse; e quello della comprensione della temporalità stessa, cioè il classico problema filosofico di cosa sia il tempo.

Il primo aspetto è indagato in opere che si propongono soprattutto di chiarire come si articolano le strutture della coscienza nella loro

complessità progressiva. Si tratta cioè di dare una concezione genetica della conoscenza.

Husserl ritiene, ripetendo una tradizione illustre ed antica, che la percezione sia il terreno di formazione delle categorie logiche. Si può allora individuare una gerarchia di funzioni per cui si passa dai gradi più semplici e più concreti a quelli più complessi ed astratti senza postulare una differenza di genere ma soltanto di grado.

Questa tesi è espressa in opere che studiano la *genesis* delle categorie logiche dall'esperienza percettiva. Per questo Husserl parla di esperienza categoriale o predicativa (quella in cui si attuano le strutture logiche), che si fonda sull'esperienza ante-predicativa o pre-categoriale, cioè quella dell'esperienza percettiva.

Queste analisi sono state molto feconde per una serie di indagini psicologiche empiriche che si sono poste il problema di studiare il modo con cui i bambini sviluppano attraverso l'esperienza le capacità logiche. La fenomenologia husserliana ha esercitato un influsso profondo su molte correnti psicologiche novecentesche.

Ma sicuramente l'aspetto che ha maggiormente influenzato la *filosofia* successiva è la riflessione di Husserl sul tempo. Come si è detto, egli lega il problema del tempo a quello della soggettività, al fatto che il tempo è una condizione essenziale del soggetto stesso.

Già Kant aveva indicato nella forma-tempo, intuizione pura a priori, non soltanto uno dei due modi con cui la sensibilità filtra la molteplicità del reale, ma soprattutto la prima ed essenziale forma con cui il soggetto conosce se stesso. Infatti Kant chiama il tempo anche senso interno, cioè il modo con cui il soggetto articola i propri stati interni secondo un ordine di successione, ed in questo modo si *manifesta a se stesso*. Per Kant si pone perciò, anche se non viene approfondita, la questione della relazione tra temporalità e soggettività, ossia la questione dell'io.

Kant si limita a constatare che l'io è la condizione trascendentale di unità delle categorie. Esso deve cioè "poter accompagnare" ogni rappresentazione, cioè ascrivere ogni esperienza ad un soggetto identico, altrimenti questa esperienza sarebbe sì accaduta, ma non sarebbe accaduta "a me". L'io penso kantiano svolge dunque anche la essenziale funzione di unificazione dell'esperienza, il fondamento della identità della persona, quanto meno dell'identità esperienziale

(Kant in effetti assegna la realizzazione compiuta dell'identità personale alla sfera morale).

Husserl rifiuta questa determinazione puramente formale della soggettività trascendentale. Husserl sottolinea che se è vero che l'io *deve poter accompagnare* ogni rappresentazione, si tratta di chiarire come esso *possa concretamente* effettuare questa sintesi.

Si tratta in altre parole di chiarire come si formi l'identità dell'io. Kant sembra darla per scontata. Già la filosofia idealistica però mostra come questa identità non possa essere semplicemente presupposta, ma debba essere *prodotta*: è il caso dell'autoposizione dell'io puro secondo Fichte.

Husserl tuttavia non può semplicemente recepire una concezione come quella fichtiana (o in generale idealistica) dell'io, pensata per altre esigenze ed in un clima storico-culturale ben diverso. Husserl è un filosofo novecentesco, operante in una situazione profondamente mutata rispetto a quella dell'inizio dell'Ottocento.

La questione della temporalità è per Husserl la questione della concreta esistenza della soggettività finita, limitata, esposta al deperimento ed alla morte. Non per nulla Husserl scrive in reazione ad un periodo di profonde trasformazioni e di crisi della cultura europea.

Dunque il problema della temporalità dell'io è per Husserl il problema di come l'esperienza si dà non in modo atemporale, ma al contrario in modo profondamente segnato dallo scorrere del tempo; e però contemporaneamente si dà come unitaria, cioè non come dispersa ma come organizzata in una identità che perdura e permane all'interno del passaggio del tempo.

La questione fondamentale è cioè, in altre parole, quella di chiarire come l'io, esposto al flusso costante del tempo, possa permanere identico a sé e perciò riconoscere ogni singola esperienza come la *sua* esperienza. Ciò che per Kant è una esigenza risolta dall'appello ad una necessità (l'io penso *deve poter accompagnare* le rappresentazioni), per Husserl è diventato un problema.

Per chiarire questo tema complesso è necessario innanzi tutto distinguere tra il modo con cui, secondo Husserl, la coscienza percepisce il tempo in quanto legato ad eventi esterni, ed il modo con

cui la coscienza percepisce il proprio trascorrere temporale, cioè se stessa come flusso.

Questo secondo aspetto pone Husserl in diretta relazione ad un altro filosofo, a lui contemporaneo, che si pone quasi negli stessi termini il problema della relazione tra temporalità e coscienza: Bergson.

Il modo con cui Husserl, tuttavia, arriva a porre questa relazione è diverso da quello di Bergson. Husserl infatti non distingue, come il filosofo francese, il tempo della coscienza da quello del mondo esterno, ma si interroga sulla interconnessione tra i due.

Husserl parte anzi dal problema di come un oggetto possa essere compreso nella sua estensione temporale. L'esempio che più spesso ricorre nei testi husserliani è quello di una melodia. La domanda è: come si fa a tenere insieme nella coscienza suoni differenti che scorrono progressivamente verso il passato e però sono in qualche modo sempre presenti? Come si può, in altri termini, cogliere la melodia come un insieme ordinato e non come una somma di suoni distinti ed irrelati?

Husserl al proposito ricorre al proprio metodo, e sottopone il modo con cui la coscienza percepisce un suono ad una indagine fenomenologica.

Se si fa attenzione al modo con cui un suono viene percepito, è possibile distinguere tre elementi: il primo è dato dal momento in cui il suono viene udito, e viene da Husserl chiamato *impressione originaria*. Lo squillo di un campanello o il suono di uno strumento sono eventi che accadono, hanno cioè un momento iniziale (in gergo musicale si chiama *attacco*), e la coscienza viene colpita dal nuovo suono in modo tale da riportarne appunto una *impressione*.

Questa impressione però non è semplicemente istantanea, ma si connette all'estensione del suono. Se si tratta di uno strumento, magari un flauto, l'impressione originaria si mantiene in una relazione con il susseguirsi della nota o delle note di questo flauto.

Il progredire temporale di questo suono è perciò connesso intimamente al momento iniziale in cui ha cominciato a prodursi il suono: è pur sempre lo stesso suono, emesso dallo stesso strumento, e non qualcosa di diverso e distinto.

La relazione che il perdurare del suono nella coscienza ha con la consapevolezza che si tratta di un suono identico che si sviluppa nel tempo viene da Husserl chiamata ritenzione: vale a dire il fatto che la coscienza ritiene l'impressione originaria del suono, che intanto sfuma nel passato, mentre il suono perdura. Anche quando il suono è cessato esso rimane pur sempre nella coscienza come una "coda di cometa" che si allontana nel passato.

È importante sottolineare come questo tipo di percezione è diverso da quello di oggetti per così dire non temporali: è il fatto di perdurare nel tempo che li caratterizza come tali. Invece di un suono si può pensare a fenomeni visivi come il muoversi di una luce nell'oscurità. Ciò che conta è il fatto che il tempo con cui ogni percezione accade è essenziale alla percezione stessa, e non è una mera somma di istanti irrelati.

Dopo impressione originaria e ritenzione bisogna però aggiungere il terzo elemento fondamentale per Husserl: la protenzione.

La ritenzione è il perdurare nella coscienza di un evento al passare del tempo. Husserl spiega che questa ritenzione non è un ricordo di qualcosa che non esiste più, ma è il ritenere nella coscienza che passa qualcosa come presente nel momento in cui esso trascorre.

Analogamente, la protenzione ha a che fare con la temporalità della coscienza, ma questa volta si tratta di un modo di orientarsi non più verso il passato, ma verso il futuro.

Poiché la coscienza percepisce in generale gli oggetti non come una somma di impressioni distinte, ma come un tutto continuo che si trasforma costantemente, Husserl sottolinea che questa trasformazione costante è possibile perché la coscienza presuppone costantemente che qualcosa stia per accadere.

In altre parole, è un elemento costitutivo della percezione temporale il fatto che il momento presente non è destinato ad essere l'ultimo della vita della coscienza, ma che qualche altro momento sta per sopraggiungere.

Ad ogni momento, in altre parole, la coscienza si proietta nel futuro, aspettandosi che il momento presente sia seguito da un altro. Così come ogni momento ha un seguito di momenti passati che si perde nel passato dietro ad essa, così ogni momento ha davanti a sé

una moltitudine di momenti non ancora accaduti ma che stanno per accadere.

La coscienza perciò si “protende” verso il futuro, sebbene non possa prevederlo. Può però prevedere *che* un futuro ci sarà. E può prevederlo perché ha già l’esperienza del susseguirsi dei momenti di tempo.

Infatti il momento presente che ora la coscienza vive è per il momento appena passato un momento futuro.

Così futuro, presente e passato mostrano di essere elementi relativi e non assoluti. Husserl chiarisce questo quando mostra che la coscienza non è fatta di istanti puntuali, ma è un flusso continuo in cui le tre dimensioni temporali si trovano costantemente connesse.

Husserl giunge così, per altra via, a fare la stessa critica che anche Bergson muove al concetto di tempo usato in fisica, secondo cui il tempo può essere suddiviso in istanti privi di estensione.

In realtà questa è un’astrazione, perché nell’esperienza non si ha mai occasione di incontrare simili istanti privi di estensione, ma sempre è soltanto dei processi temporali estesi.

Ma a questo punto si tratta di chiarire che relazione c’è tra questa descrizione e la temporalità propria del soggetto in quanto tale.

Senza poter entrare in dettagli, si può dire che Husserl ritiene essenziale per il soggetto il fatto di essere una coscienza temporalmente estesa. Infatti per Husserl la temporalità della coscienza è il modo con cui il soggetto apprende se stesso.

In altre parole noi sappiamo chi e cosa siamo in quanto siamo degli esseri che hanno una propria temporalità, distinta da quella dei fenomeni naturali.

Questa temporalità è caratteristica di un essere, il soggetto umano, che si sviluppa, cioè vive in un ambito in cui il tempo non è soltanto una coordinata ma ha un ruolo intrinseco.

Il soggetto perciò è per Husserl la sua storia temporale, il modo con cui esso si è sviluppato e si è differenziato.

Per questo il tempo è fondamentale: soltanto attraverso questo processo di continua trasformazione il soggetto arriva a conoscersi. Se non fosse temporale non saprebbe mai “chi” è.

Husserl quindi parla del processo temporale *della coscienza*, e non solo dei fenomeni temporali propri degli oggetti esterni. La

temporalità della coscienza è il processo con cui il soggetto si manifesta a se stesso.

Husserl riprende perciò consapevolmente il tema kantiano della temporalità come modalità con cui il soggetto è affetto da se stesso. Ma questa autoaffezione ha bisogno di prendere una forma.

La temporalità è il processo con cui il soggetto dà forma a se stesso. In questo modo Husserl riprende un tema proprio della riflessione di Hegel, cioè quello della manifestazione storica dello Spirito come processo di progressivo autodisvelamento, ma trasferendo l'analisi, dal piano della storia dello spirito a quella della storia di una coscienza individuale.

La coscienza, in altre parole, non può per Husserl che essere temporale. O è una coscienza temporale, o non è coscienza.

Con questa analisi Husserl dimostra come la temporalità sia essenziale per la soggettività. Non esiste una coscienza atemporale o intemporale. Dire questo significa affermare che la soggettività è profondamente caratterizzata dal proprio vivere in un mondo, cioè dall'aver una relazione con l'esterno. La verità della coscienza non è separabile dalla sua relazione all'esteriorità, non risiede cioè nell'interiorità.

Questo problema della relazione tra l'io come interiorità e la sua molteplice relazione con un mondo esterno, e in particolare con altri io, è il tema della prossima lezione.

Il problema dell'alterità e dell'intersoggettività

Se volessimo ripercorrere brevemente il cammino compiuto sin qui, potremmo constatare come Husserl parta da una problematica circoscritta quale è quella della fondazione delle scienze astratte, logico-matematiche, e pervenga, attraverso gradi complessi di riflessione, ad una concezione globale della soggettività vista nella sua temporalità costitutiva.

In realtà Husserl non abbandona mai l'idea guida propria del suo modo di riflettere e di fare filosofia: il problema della fondazione rigorosa del sapere. Nelle opere più tarde, Husserl torna anzi a riproporre con forza tale questione, alla luce dei risultati intanto acquisiti dalla propria indagine fenomenologica.

La questione della fondazione del sapere deve essere affrontata da due punti di vista: uno riguarda, come abbiamo visto nella seconda lezione, il modo con cui elaborare una scienza rigorosa della conoscenza. Questo punto di vista viene affrontato attraverso la concezione fenomenologica della soggettività e in particolare le strutture noetico-noematiche della coscienza.

Tuttavia questa prospettiva sembra condurre ad una aporia: Husserl sembra sostenere che la scienza si fonda sulla coscienza, al singolare. Chi o cosa è questa coscienza? E soprattutto, quanto legittima può essere una simile fondazione del sapere su di una coscienza singolare?

Non si corre cioè il rischio di una caduta nel *solipsismo*, vale a dire nella convinzione che tutta la realtà dipenda in ultima analisi dal singolo soggetto? Questo problema, si può notare di passaggio, era stato posto in quel periodo, ma del tutto indipendentemente da Husserl, anche dal filosofo inglese Bertrand Russell.

Dunque per Husserl si tratta di porre la questione del fondamento del sapere da un secondo punto di vista, che è quello della relazione tra soggetti. Il sapere, in altre parole, è una faccenda *intersoggettiva*, cioè non può essere appannaggio o possesso di un singolo pensatore chiuso nel suo mondo.

In effetti già nelle Idee, opera di cui si è parlato nella seconda lezione, Husserl mostra di essere perfettamente consapevole del fatto

che la coscienza non è per nulla isolata, cioè solipsistica, ma al contrario è sempre posta in relazione ad altre coscienze.

Questa consapevolezza non aveva tuttavia impedito a Husserl di parlare di soggettività trascendentale, usando questa espressione al singolare. Il problema si fa allora via via più pressante, anche in relazione alle critiche mosse a Husserl dal suo più brillante allievo, di cui parleremo nella prossima lezione, vale a dire Martin Heidegger.

Sostanzialmente il problema che ora Husserl è chiamato ad affrontare può essere espresso in questo modo: che relazione vi è tra la soggettività trascendentale, che pare essere unica (ed in questo senso sembra riprendere quasi letteralmente le formulazioni di Fichte), e la molteplicità di soggetti che costituisce nondimeno la nostra esperienza quotidiana?

Questo problema è pressante per Husserl, perché egli ha mostrato come la coscienza sia l'origine del senso del mondo e delle cose in esso contenute. La coscienza è cioè la fonte di *conferimento di senso* da cui dipende il modo con cui gli oggetti *appaiono*, vale a dire si manifestano (Husserl distingue tra *Schein*, apparenza, e *Erscheinung*, apparizione, manifestazione, fenomeno).

Ma se il senso delle cose dipende dal modo con cui la coscienza le manifesta, cioè le intenziona, come è possibile un mondo intersoggettivo? Come è possibile, in altre parole, che due coscienze diano lo stesso senso agli stessi oggetti?

Vi è però un problema ancora più sottile e più grave posto dal modo con cui Husserl affronta il tema del conferimento di senso. Il problema è il seguente: se il soggetto è l'origine del senso, come gli si manifesta *un altro soggetto*? Come può la coscienza, in altre parole, avere un'esperienza di un'altra coscienza che le sia eguale?

Infatti, se si dice che la coscienza conferisce senso a ciò che le si manifesta, allora l'altra coscienza non è una coscienza di pari dignità, ma soltanto un oggetto a cui la prima coscienza dà il suo senso.

Ma se si accetta questo, allora l'altra coscienza, cioè l'altro, non è effettivamente un altro soggetto, ma soltanto un oggetto per la coscienza. L'io non ha cioè una esperienza effettiva degli altri, ma soltanto di oggetti.

Questi oggetti tuttavia devono apparire come dotati di coscienza. Sono cioè soggetti diversi dalle cose materiali. Come è possibile

allora conferire loro un senso che sia effettivamente quello di essere altri soggetti, senza ridurli ad essere l'effetto di un conferimento oggettivo, cioè senza ridurli ad oggetti?

La questione può addirittura essere ulteriormente complicata chiedendosi: se si riesce a riconoscere l'alterità dell'altro soggetto come originaria, e quindi si riesce a conferire ad esso un senso che però non dipende esclusivamente dall'io, cosa succede allora all'io stesso in quanto è a sua volta l'oggetto di manifestazione per un altro soggetto? Non si rischia, paradossalmente, di ridurre questa volta l'io, cioè la coscienza, alla condizione di oggetto per una coscienza costituente?

Tutto ciò può essere espresso sinteticamente chiedendosi come sia possibile comprendere che sia l'io che l'altro sono entrambi coscienze donatrici di senso, poste sullo stesso piano ontologico, e però tali da evitare di ridurre l'altro all'io o, viceversa, l'io all'altro.

Questo tema, come qualcuno potrebbe osservare, è del tutto analogo a quello già a suo tempo posto da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, laddove Hegel parla della dialettica tra servo e signore come dialettica del desiderio di riconoscimento.

Senza inoltrarci in un confronto tra Hegel e Husserl (ma segnalando come questo problema riemerge in uno dei più importanti fenomenologi francesi, Jean-Paul Sartre, di cui si parlerà nella sesta lezione), dobbiamo dare a grandi linee un'indicazione del modo con cui *Husserl* ha pensato di risolvere il problema.

Egli parte dalla constatazione che l'altro appare all'io, alla mia coscienza, non come un semplice oggetto materiale, una cosa, ma già come qualcosa che mi assomiglia.

Dunque l'io, nel percepire l'altro, non si limita a constatarne la forma, i colori e così via, ma va molto più in là. E innanzi tutto attribuisce all'altro delle caratteristiche che gli appartengono.

Husserl parla a questo proposito di analogia: l'altro è colto, percepito, come un *analogon* dell'io. Non è cioè semplicemente qualcosa di estraneo, ma è un *alter ego*, cioè un alter che però è ego. Ovvero è un ego che però non è il mio ma appare come diverso da me. È un mio *simile*.

Per descrivere questo processo con cui l'io percepisce l'altro come alter ego, Husserl parla di accoppiamento (*Paarung*). L'io vive l'altro

come un altro se stesso. L'altro non è cioè immediatamente coincidente con l'io (perché allora non sarebbe un altro), ma non è neppure totalmente diverso, come una cosa.

L'altro è allora simile seppure diverso, né del tutto distinto né del tutto uguale a me.

Come è possibile questa differenza nell'identità? Husserl afferma che essa è resa possibile dal fatto che l'io sente l'altro attraverso la modalità dell'empatia, cioè riesce a cogliere l'altro come dotato di quelle caratteristiche che l'io conosce di sé.

L'altro cioè viene percepito come dotato di sentimenti, sensazioni, intenzioni e volontà che, sebbene non siano date all'io direttamente come gli sono date le proprie, tuttavia possono comunque essere colte.

Questo è anche ciò che fa la differenza tra l'io e l'altro: l'io coglie nell'altro delle caratteristiche che egli conosce anche per averle egli stesso provato, tuttavia in questo caso le coglie come *dell'altro*, cioè non del tutto analoghe alle proprie.

In questo senso Husserl è molto attento ad evitare di spiegare troppo: volendo semplicemente fare dell'altro una copia dell'io, esso non sarebbe più alter ego, cioè pur sempre coscienza, ma si ridurrebbe ad essere un fantasma, una copia immaginaria dell'io.

D'altra parte è pur necessario capire e spiegare come l'altro possa *apparire* cioè essere dotato di un senso per l'io.

Husserl dunque è attento a mantenere sia la differenza tra l'io e l'altro, sia però anche la più generale comunanza tra coscienze. Questa comunanza non è ovvia, ma deve essere sempre prodotta attraverso l'analisi fenomenologica.

Husserl cioè insegna che la relazione tra soggetti non è un dato di fatto scontato ma sempre un compito da attuare, e che può andare disatteso.

Non è un caso se queste analisi husserliane hanno poi tanto influenzato la filosofia successiva, esposta agli orrori della guerra, dei totalitarismi, dell'odio razziale che sopprime ogni diverso facendone un estraneo.

Da un punto di vista teorico, Husserl ha insistito molto sulla necessità di compiere una doppia riduzione dell'altro: cogliendone la natura di alter e di ego insieme, e riuscendo a far stare insieme ciò

che può effettivamente venir disgiunto: l'altro è visto allora *esclusivamente* come altro, e non come un altro simile a me.

Se Husserl ha insistito molto su questo, egli ha però mantenuto fermo un caposaldo irrinunciabile della propria filosofia: ogni fenomeno è fenomeno per una coscienza, quella che costituisce il senso del fenomeno.

L'altro è così pur sempre un fenomeno che si costituisce *per l'io*.

Husserl ha in altre parole approfondito meno un aspetto, altrettanto se non più importante, che è quello di come sia l'io ad essere, a sua volta ed in un certo senso, influenzato dall'altro.

Husserl ha cioè sempre posto l'io come originario e l'altro, comunque sia, come derivato. Altri autori invece, a partire dalle analisi di Husserl, hanno insistito, come Heidegger, sulla (con parola molto brutta) equiprimordialità di io e altro, parlando del mondo degli uomini in generale come mondo in cui, innanzi tutto, si è in una situazione di comunità. Diremo qualcosa al proposito nella prossima lezione.

Altri autori invece hanno approfondito il ruolo dell'altro nella stessa costituzione dell'io, rovesciando in qualche modo la prospettiva husserliana. È questo il caso delle analisi di Merleau-Ponty, di cui vedremo l'essenziale nella sesta lezione. Oppure, per citare il terzo grande fenomenologo francese, Emmanuel Levinas, hanno rivisto il modo con cui l'altro si dà all'io.

Husserl ha concluso la propria vita filosofica meditando sul tema del mondo della vita. Con questa espressione egli intende il fatto che il soggetto vive in un mondo, fatto di cose, altri soggetti, e poi costruzioni sociali e culturali, che sono essenziali alla vita del soggetto stesso.

Con questa concezione Husserl sembra spostare ulteriormente l'asse della propria meditazione. Probabilmente le difficoltà incontrate nell'analisi della costituzione dell'alter ego, e quelle proprie della comprensione del mondo in quanto mondo (cioè non come somma di cose distinte, ma come totalità organica che pre-esiste alle cose), lo hanno spinto in direzione di un nuovo inizio.

L'ultima opera scritta da Husserl, infatti, e pubblicata postuma col titolo di *Crisi delle scienze europee*, si pone il compito di indagare,

ancora una volta, il problema della fondazione delle scienze, partendo dal mondo della vita inteso come comunità dei soggetti.

L'opera è non solo postuma ma anche incompiuta. Nondimeno ha esercitato un grande influsso sulla filosofia fenomenologica soprattutto francese. Vedremo perciò nella sesta lezione come questo tema abbia direttamente condizionato il modo con cui i maggiori filosofi francesi di impostazione fenomenologica hanno costruito le proprie opere.

Non si può però finire questa rapida indagine sulla filosofia di Husserl non osservando con ammirazione la complessità del suo pensiero. Husserl ha incarnato in epoca contemporanea l'ideale del filosofo disinteressato, animato nella propria indagine soltanto dall'esigenza di trovare un modo per parlare con verità del mondo e del soggetto.

Molti sono stati coloro che hanno criticato Husserl per questo ideale ritenuto ingenuo. Ma forse il messaggio della fenomenologia sta proprio in questo: nello sforzo di guardare in faccia le cose con sguardo non pregiudicato, non già orientato da interessi o preoccupazioni. Husserl ha sempre insistito sulla necessità di portare a piena manifestazione il fenomeno di volta in volta indagato.

Si tratta di un compito difficile, delicato, che richiede molta pazienza. Husserl ha però, con la propria intera vita di riflessione filosofica, testimoniato della importanza e dell'utilità di un simile progetto.

Partito da problemi di fondazione delle scienze astratte, Husserl ha così concluso la propria esistenza, minacciata dal nazismo trionfante, con un monito a non dimenticare che il senso dell'esistenza probabilmente risiede nello sforzo di innalzarsi sopra la piatta vita quotidiana, cercando i valori universali che la sorreggono senza darne per scontata l'esistenza, ma anche senza abbandonare la fiducia che possano essere trovati.

Il retroterra psicologistico e l'insegnamento di Brentano

La dottrina generalmente chiamata psicologismo è di origine non univoca. La si può far risalire a Locke se non addirittura, secondo alcuni, a Platone. Se quest'ultima tesi appare insostenibile, è invece plausibile che lo psicologismo abbia con l'empirismo classico molti punti di contatto. Certamente è un fatto che una delle tesi principali della dottrina viene espressa con chiarezza da J. S. Mill nel suo *Sistema di logica*, dove egli dice che l'esperienza interiore dei nostri stati psichici costituisce l'origine di ogni conoscenza.

Questa formulazione dà un'indicazione sufficientemente chiara della tesi fondamentale dello psicologismo: l'idea cioè che la scienza deve essere fondata sui processi di pensiero, i quali sono fatti interni alla mente, conoscibili perché la mente conosce se stessa. Impostata in questi termini, peraltro, la questione appare subito più antica della sua formulazione in Mill. Già Kant nelle lezioni di logica distingueva tra atti di pensiero come eventi singolari e leggi del pensiero, che non sono temporalmente individuate ma sottoposte ad un regime eterno o intemporale di validità.

Si delinea qui la posta in gioco fondamentale propria del dibattito tra fautori e critici dello psicologismo: il problema della verità del pensiero e dello statuto delle proposizioni, in particolare della logica. I più accaniti critici della posizione psicologistica sono infatti tutti coloro che non vogliono ridurre la verità o validità delle leggi logiche alle leggi empiriche del pensare. Si tratta cioè di distinguere tra logica e psicologia come tra un regno di verità ideali e un dominio di fatti, poco importa se mentali, fisiologici o altrimenti determinati.

Questa considerazione mostra che il dibattito sullo psicologismo possiede in realtà due facce, non sempre chiaramente distinte: da una parte quella relativa allo statuto della scienza, e dall'altra quella relativa allo statuto della mente. Un determinato tipo di posizione psicologistica può voler arrivare a identificare le due posizioni, ma tale identificazione non è di per sé necessaria.

La dottrina psicologistica che intende mostrare come la logica dipenda dalla psicologia annovera tra i suoi fautori anche pensatori di ascendenza kantiana come Fries e Beneke. Si può parlare allora di

psicologismo logico. La tesi fondamentali di questi filosofi è quella per cui le categorie logiche possono essere spiegate in quanto ricondotte all'attività della coscienza. In tal modo il significato di un concetto viene ad essere spiegato attraverso la sua genesi psichica. Con tale posizione sembra porsi il conflitto tra determinazioni empiriche della mente (le cui leggi dovrebbero assurgere a fondamento della comprensione della mente in generale) e sua concezione trascendentale. Conflitto che può anche assumere l'aspetto di una confusione tra i due piani.

In effetti se da una parte è da evitare tale confusione, dall'altra è vero che, almeno storicamente, la relazione tra piano empirico e piano trascendentale non può essere semplicemente ignorato o obliterato se non al prezzo di un riduzionismo radicale. Sia la posizione di Kant che quella di Husserl in effetti sono esempi di analisi in cui una chiara consapevolezza dell'irriducibilità del piano trascendentale non porta *ipso facto* alla soppressione della considerazione del piano empirico. Anzi con Husserl si ha un fondamentale approfondimento della relazione tra i due piani, giocato anche in funzione di polemica contro Kant.

Questa considerazione porta in luce il problema teorico fondamentale che, secondo le critiche più avvertite della posizione psicologista, condanna quest'ultima al fallimento: il suo implicito e inindagato naturalismo. Il problema fondamentale dello psicologismo consiste cioè nel fatto che le supposte leggi della mente sono in realtà leggi immaginate sul tipo di quelle fisiche. Ciò può tutt'al più portare al riconoscimento delle leggi bio-fisiche che governano il funzionamento del cervello, ma non ad un piano che esula da esso.

Questo non significa peraltro sostenere che con l'introspezione si possano ottenere informazioni sul cervello. Di qui anche la critica di parte biologica e neurologica, per cui l'unica via di accesso a tali fenomeni è l'osservazione sperimentale, e non l'introspezione. Tale critica però in realtà non coglie il senso peculiare della posizione psicologista.

La difficoltà teorica dello psicologismo tuttavia consiste nel concepire le leggi relative al funzionamento della mente come un calco di quelle che presiedono agli eventi naturali. Questo è il senso

con cui Husserl parla di naturalismo nel caso dello psicologismo. Da questo punto di vista una analoga critica, sia pure impostata sul registro dell'indagine sull'uso linguistico, si trova in Wittgenstein, il quale mostra che le "cause" e le "motivazioni" seguono due grammatiche (da intendersi nel senso wittgensteiniano del termine) irriducibili l'una all'altra.

Questa critica ha una portata che eccede i limiti di un dibattito storicamente delimitato e investe l'attuale ricerca sulle relazioni tra neuroscienze e filosofia della mente, sia essa elaborata in area analitica o fenomenologica. In effetti all'origine della critica di Husserl si trova il suo maestro, Franz Brentano, il quale occupa una posizione non immediatamente ascrivibile né al campo psicologista né a quello antipsicologista.

Brentano espone, nelle proprie ricerche psicologiche, un "punto di vista empirico" che tuttavia non è da confondersi con l'empirismo classico di Locke o Hume né con quello ottocentesco di Mill. Il concetto con il quale Brentano ha segnato una svolta nelle ricerche filosofiche e psicologiche è quello di intenzionalità, ripreso consapevolmente dalla tradizione scolastica medievale ma in effetti trasformato alla luce del dibattito sullo statuto degli eventi mentali in relazione a quelli fisici. Per Brentano infatti i fenomeni mentali si distinguono da quelli fisici in quanto, mentre questi ultimi sono sì conoscibili dalla mente, ma in quanto esterni ad essa, i fenomeni mentali invece sono "interni".

Quest'ultima distinzione non è da intendersi in senso realistico, ma invece come strutturale. La relazione tra un evento fisico e il suo oggetto è infatti estrinseca per definizione. Al contrario, la relazione tra un evento mentale e il suo oggetto è intrinseca. Questo significa che la struttura di un evento mentale è una "coscienza di", cioè una relazione ad un oggetto (mentale).

Tale oggetto mentale è cioè uno dei poli della relazione complessa chiamata da Brentano *intenzionalità*, recuperando un termine proveniente dalla Scolastica medioevale, relazione il cui accadere ne segna la peculiarità rispetto agli eventi fisici. Questo significa che anche la mente può essere concepita fisicamente, come sostrato cerebrale. Ma ciò che accade in quel senso pertiene alla fisica (eventualmente adattata per evitare il riduzionismo). Dunque non si

tratta tanto di una distinzione realistica e sostanzialistica, quanto funzionalistica. Brentano afferma chiaramente che i fenomeni mentali non possono essere indagati oggettivamente come qualcosa che esista "in sé". L'unica oggettività possibile (l'unica possibilità per la psicologia di essere appunto empirica) sta nel riconoscere la struttura specifica dei fenomeni mentali, cioè la correlazione intenzionale.

Qui non si tratta tanto di cadere oppure no nello psicologismo. Si tratta di spostare la questione rispetto al modo con cui essa viene innanzi tutto formulata. Questa formulazione brentaniana infatti non è senza profonde influenze sia su Husserl che per altro verso su Freud, entrambi suoi allievi. Il riconoscimento della specificità del piano "intenzionale" non è di per sé sufficiente a distinguere la validità delle proposizioni logiche dalla effettività del loro supporto mentale, ma si può per altro verso sostenere che la distinzione del fisico e dello psichico costituisca in ogni caso un passo necessario.

Un correlato cruciale della posizione di Brentano, poi ampiamente sviluppata da Husserl, è quella relativa alla nozione di oggetto mentale. Rispetto all'implicito (e paradossale) realismo degli empiristi classici, che distinguono i dati dell'esperienza secondo le diverse modalità assunte dall'oggetto (l'impressione è più vivida del ricordo), in Brentano la distinzione viene condotta sulle modalità della presentazione (cioè dell'atto).

La presentazione propria di un oggetto è la sua intuizione, cioè la datità dell'oggetto alla mente (come quando si guarda direttamente una casa e se ne ha pertanto una percezione). La presentazione impropria al contrario è quella che "evoca" l'oggetto per mezzo di segni, simboli, descrizioni e così via. L'oggetto "casa" è lo stesso, ma muta il modo della sua presentazione, che è in questo caso una "rappresentazione".

Per quanto tale distinzione richieda ulteriori chiarimenti, condotti dalle minuziose ricerche husserliane, tuttavia essa segna una svolta in quanto mostra come l'empirismo (e quindi in un certo senso anche la posizione di Kant nella misura in cui ne è comunque segnata) si basi su di una apprensione ingenua e "metafisica", nel senso di non criticamente indagata, delle modalità effettive dell'esperienza. Quando pertanto Brentano parla di scienza della psiche come scienza

degli “stati interni”, anche se tale espressione si presta ad equivoci, essa è nondimeno chiara nel significato che le attribuisce il suo autore: non si tratta tanto di cercare una via tanto ipotetica quanto illusoria verso l’introspezione (che si presta a varie serie di obiezioni) quanto di distinguere il senso di tale termine.

In effetti la terminologia può essere ambigua e pertanto da emendare (come fa Husserl): ma con “interno” Brentano intende intenzionale, cioè strutturalmente connotato non solo dal contenuto (l’oggetto mentale) ma anche dalla determinazione del suo presentarsi o essere rappresentato. Così ad esempio un oggetto desiderato è identico ad uno odiato, ma il fenomeno mentale intenzionale varia profondamente. Per non parlare della differenza tra percepire e ricordare lo stesso oggetto (poiché in questo caso varia anche il modo dell’atto, presentativo o rappresentativo). Qualunque tentativo di analizzare i “fenomeni” mentali cercandone una definizione unicamente giocata sui contenuti (il che vale anche per la moderna ricerca nel campo delle neuroscienze) è destinata a fallire se non riconosce questa differenza cruciale.

Una articolazione analitica soddisfacente di questa impostazione teorica si trova soltanto nelle analisi di Husserl, a partire dalle *Ricerche logiche* in poi. Ma Husserl ha sempre riconosciuto il proprio debito teorico nei confronti del proprio maestro Brentano. Questo implica anche che le critiche di Frege a Husserl non riconoscono il senso autentico della posizione husserliana. Sebbene Husserl stesso abbia riconosciuto il peso della critica mossagli da Frege nella recensione alla sua *Filosofia dell’aritmetica*, tuttavia l’intera opera di Husserl mostra come la posizione husserliana non possa essere intesa in senso psicologista se con questo termine si intende la riduzione del logico al mentale o ancora più radicalmente del logico come valido all’empirico come verificato sperimentalmente. Ciò invece non toglie che in Husserl ci sia, come invece non c’è in Frege, una attenzione per gli aspetti “mentali”, che però vengono compresi secondo le loro strutture ideali (o, come le chiama Husserl, eidetiche) e non nella loro datità empirica singolare. Questa prospettiva viene inaugurata però dall’approccio propriamente fenomenologico che costituisce l’innovazione husserliana nei confronti del maestro Brentano.

Franz Brentano

Nasce nel 1838 da una famiglia di origini italiane. Muore a Zurigo nel 1917 dopo aver soggiornato anche in Italia ed aver avuto scambi con De Sarlo e Vailati, influenzando così la psicologia italiana di inizio Novecento.

Scrive la sua dissertazione sui molteplici significati dell'essere in Aristotele, che influenzerà profondamente Heidegger. Si dedica però soprattutto alla questione della comprensione dei fenomeni psichici in contrapposizione a quelli fisici, pubblicando nel 1874 la sua importantissima *Psicologia dal punto di vista empirico*, che avrà un'influenza enorme sul pensiero soprattutto psicologico e di filosofia della psicologia. Tra gli allievi di Brentano, oltre a Husserl, vanno ricordati Stumpf, Meinong, von Ehrenfels, Twardowski, Marty, Masaryk e anche Freud.

Stumpf, primo maestro di Gurwitsch, divenne il fondatore della scuola di Berlino che poi avrebbe dato luogo alla psicologia della Gestalt (Wertheimer, Koffka, Köhler). Meinong fondò la scuola di Graz, influente su B. Russell e V. Benussi. Ehrenfels è il fondatore effettivo della nozione di Gestalt. Twardowski è all'origine della scuola polacca di logica che influenzò anche Tarski oltre a Lukasiewicz. Marty e il suo allievo Karl Bühler sono all'origine di una riflessione sul linguaggio che, con Adolf Reinach, conduce all'elaborazione di una teoria degli atti linguistici molto precedente rispetto a quella di Austin.

Brentano è generalmente ricordato come colui che ha reintrodotto il termine "intenzionalità", tratto dalla filosofia medioevale, anche se in effetti alcuni sostengono che già Bentham avesse condotto questa operazione. In ogni caso è opportuno innanzi tutto dire che cosa non si deve intendere con questo termine:

non significa "avere l'intenzione di" (che semmai è una sottospecie del concetto generale di intenzionalità);

non significa un sinonimo di “intensione”, termine della logica opposto ad “estensione”, anche se vi sono interpretazioni intensionali dell’intenzionalità di cui si parlerà brevemente a suo tempo.

La definizione data da Brentano è plurale ed è stata modificata nel tempo. La prima definizione che si può trovare è la seguente:

L’intenzionalità è la capacità di uno stato (mentale) di riferirsi a qualcosa.

Questa definizione è generica e volta innanzi tutto a delineare una differenza con gli stati fisici.

Come tale, questa definizione può essere intesa con quella, non del tutto equivalente, per cui l’intenzionalità è la coscienza-di, cioè la proprietà della coscienza di essere in relazione a qualcosa. Per Brentano ogni coscienza è coscienza-di, cioè ogni stato mentale è tale in quanto è relazionale.

Vi sono almeno due modi di intendere questa seconda definizione: uno psicologico, l’altro ontologico.

L’interpretazione psicologica si fonda sull’esigenza di distinguere i fenomeni o gli stati psichici da quelli fisici, e verte quindi soprattutto sul lato della coscienza.

L’interpretazione ontologica invece pone la questione dal punto di vista dell’oggetto intenzionale, parlando di intenzionalità come in-esistenza intenzionale dell’oggetto.

Questa seconda interpretazione pone immediatamente almeno tre questioni che influenzano il dibattito successivo:

innanzi tutto va chiarito che cosa possa voler dire che l’oggetto “è nella” (in-esistenza significa questo) coscienza. Che tipo di essere si

deve assegnare a tale oggetto? E come intendere in generale l'oggettualità di tale oggetto?

Poi si pone anche la questione dello statuto ontologico della coscienza stessa, in quanto capace di avere in sé tali oggetti.

Infine si delinea un problema che in realtà a sua volta può essere riconsiderato attraverso una revisione (quale quella fatta da Husserl) della nozione di intenzionalità: quello della possibilità di distinguere oggetti esistenti e non esistenti. Aver coscienza di una casa è cosa diversa, secondo l'impostazione di Brentano, dall'aver coscienza di un centauro? E se sì, in che senso?

Questa tematica si connette in effetti ad una implicita determinazione dell'oggetto intenzionale come oggetto interno o immanente rispetto all'oggetto fisico come esterno o trascendente. In realtà queste determinazioni sembrano insoddisfacenti per come sono operate da Brentano.

Vi è poi un ulteriore elemento da considerare: se sia possibile, e in che senso, operare una distinzione, entro la definizione di intenzionalità come coscienza-di, tra la coscienza di qualcosa e la coscienza di "nulla".

Lasciando per il momento in sospeso le questioni ora sollevate, va notato in ogni caso che la nozione di intenzionalità, come viene delineata da Brentano, implica che le intenzioni, ossia le modalità della coscienza-di, prescindono dall'esistenza reale degli oggetti intesi. Si può sperare, temere, desiderare ecc. anche oggetti non esistenti, o impossibili, o comunque ignoti.

Da questo punto di vista Meinong (allievo di Brentano) ha suggerito di distinguere gli oggetti intenzionali da quelli reali nel senso che i primi non "esistono" ma "sussistono", e come tali sono oggetti "puri". Si tratta di una distinzione espressa anche dalla differenza tra "*sein*" e "*so-sein*".

Domanda: questa distinzione può equivalere a quella tra oggetti di pensiero e oggetti fisici?

In realtà si può notare che questa distinzione rappresenta una versione più recente, aggiornata alla “svolta” costituita dalla rivoluzione scientifica, di una distinzione più antica, già operata da S. Anselmo e poi ripresa da Ockham e Cartesio, tra esistenza formale o soggettiva ed esistenza oggettivata. È da notare che tale precedente distinzione ha un senso opposto a quello contemporaneo: l’esistenza oggettiva è l’esistenza nella mente, mentre l’esistenza formale è da intendere come esistenza reale.

Va notato però anche che, mentre per gli Scolastici l’analisi dell’intenzionalità e degli oggetti intenzionali è finalizzata alla conoscenza della realtà attraverso la loro mediazione, per Brentano il problema è invece quello di conoscere attraverso l’intenzionalità il mondo mentale nella sua specificità rispetto a quello fisico.

Quanto invece alla questione relativa alla definizione degli stati mentali o psichici come caratterizzati dall’essere tutti “coscienza-di”, secondo l’impostazione di Brentano, va notato che Husserl critica questa tesi, sostenendo che non tutti gli stati di coscienza sono relazioni ad oggetti, senza per questo cessare di essere stati di coscienza.

Questa puntualizzazione sarà ripresa quando si studierà la dottrina husserliana, ma può essere già discussa ora in relazione al problema in sé.

La questione che emerge dalla posizione di Brentano riguarda il senso con cui si deve intendere lo stato di coscienza come coscienza-di. In che modo la coscienza si riferisca ad un oggetto? Che cosa vuol dire esattamente “riferirsi a”? La definizione di Brentano è una spiegazione o non piuttosto il titolo di un problema, come dirà Heidegger (a proposito però di Husserl) parlando di intenzionalità?

Si può notare qui che la soluzione proposta in generale in area analitica anglosassone consiste essenzialmente nel ritenere il riferimento qualcosa di linguistico. Non si tratta perciò di stati mentali, e non è necessario fare riferimento ad una mente di difficile definizione o addirittura indefinibile. Si tratta di atteggiamenti linguistici, empiricamente constatabili.

Questo pone il problema della "realtà" dell'intenzionalità. La definizione anglosassone sembra metodologicamente più praticabile, ma lascia insoddisfatti. È davvero riducibile a fatti linguistici? E che cosa intendere con il linguaggio? Un sistema simbolico? Un sistema di atti? La struttura delle proposizioni? Una forma di comportamento, secondo l'interpretazione pragmatica e comportamentistica del linguaggio?

Quine, Dennett e Putnam hanno insistito sulla linguisticità dell'intenzionalità, a sua volta intesa nel senso comportamentistico. Questa posizione sembra legata al presupposto che li accomuna, concernente il rifiuto del metodo introspettivo, usato invece da Brentano.

La fenomenologia rappresenta da questo punto di vista una alternativa, in quanto condivide la critica al metodo introspettivo senza però scegliere la via linguistica come unica alternativa praticabile. In altre parole una scienza della coscienza è possibile, a patto che se ne definisca il metodo.

Versioni più recenti dell'interpretazione analitica dell'intenzionalità hanno abbandonato il riduzionismo linguistico, ma in nome di una attualmente possibile posizione altrettanto riduzionistica, relativa però alle neuroscienze. Si tratta di una prospettiva che punta alla naturalizzazione dell'intenzionalità.

Ma anche all'interno di questa impostazione generale esistono differenze cospicue. Se ne parlerà brevemente più oltre con riferimento in particolare a Fodor.

Tuttavia si può dire sin da ora che ogni atteggiamento eliminativistico (cioè la dottrina che ritiene di poter ricondurre i fenomeni mentali a stati fisici soggiacenti) sembra piuttosto togliere di mezzo il problema che non offrirne una soluzione.

Torniamo pertanto alla definizione brentaniana di intenzionalità. Si possono distinguere diverse accezioni non del tutto sovrapponibili tra loro.

La prima definizione è in termini di dipendenza o indipendenza dell'oggetto dalle modalità di apprensione del soggetto. La relazione intenzionale è tale per cui l'oggetto *dipende* dalla sua intenzione.

Questa tesi non è da intendersi in senso idealistico come creazione dell'oggetto da parte della mente. Gli oggetti di cui si tratta qui non sono gli oggetti realmente esistenti ma gli oggetti che appaiono.

Parlare di apparizione (e non di apparenza) significa dire che gli oggetti intenzionali godono di una autonomia rispetto al mondo "oggettivo" comunemente inteso. Si può fare un confronto con la nozione kantiana di fenomeno, senza tuttavia condividere anche la distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno.

Come intendere questo? Va notato che mentre gli oggetti fisici sono situati in strutture relazionali esterne (essere a destra di, superiore a, più piccolo di, e così via), la relazione intenzionale può essere detta interna. La relazione tra un atto e il proprio oggetto cioè non è una relazione tra enti equivalenti, perché uno dei due è in questo caso l'oggetto dell'altro, cosa che in fisica non si dà.

L'esistenza dell'oggetto intenzionale non è né condizionata né condizionante rispetto a quella dell'oggetto fisico corrispondente (se vi è). Mentre quindi una relazione di tipo fisico si dà solo se l'oggetto fisico esiste, una relazione intenzionale può essere intrattenuta anche con oggetti non esistenti, fittizi, immaginari, anche assurdi. In altre parole l'intenzionalità non è riconducibile alla realtà fisica.

Ma allora come intendere l'intenzionalità? Si danno tre possibilità essenziali:

che sia una proprietà dell'oggetto;

che sia una proprietà dell'atto;

che sia una proprietà di entrambi, o meglio che sia qualcosa di diverso da una proprietà. Questione che viene chiarita da Husserl nella sua discussione di Brentano.

Se si considera l'intenzionalità come proprietà degli atti, emerge un problema ulteriore relativo alla sua definizione. La prima definizione data da Brentano, dell'intenzionalità come "essere rivolto a" o "dirigersi su" sembra insufficiente a definire propriamente l'intenzionalità come proprietà degli atti.

Appare preferibile allora intendere l'intenzionalità, in quanto proprietà dell'atto, in termini di "avere un contenuto".

Ciò però a sua volta pone il quesito se, così definita, l'intenzionalità sia ancora una relazione oppure no. In realtà sembra essersi prodotto uno spostamento per cui ora l'intenzionalità appare come una condizione ontologica a sé.

A questo si può ora aggiungere che per Brentano la nozione di intenzionalità serve per distinguere tra fenomeni fisici e psichici. Ma che cosa intende Brentano con la nozione di "fenomeno"?

Brentano parte da una posizione empiristica: per lui ogni ambito della psicologia ha origine dalla percezione.

Vi sono però due tipi di percezione: quella esterna, per principio fallibile e anzi sempre inadeguata, e quella interna, che invece è adeguata.

La percezione esterna è prodotta dagli organi di senso, mentre quella interna è prodotta dalla mente che è in contatto diretto con se stessa, e tale contatto può essere appreso per introspezione diretta.

I fenomeni fisici sono definiti come gli oggetti di atti di percezione esterna o sensoriale, i cui elementi di base sono le qualità sensibili. È evidente la problematicità di questa definizione, che Husserl non mancherà di rilevare. Il problema è relativo soprattutto al chiamare fenomeno sia la “apparizione” o manifestazione fisica (in quanto distinta dall’oggetto fisico all’origine di tale manifestazione), sia la manifestazione psichica di qualcosa che invece è un atto, un agire, una struttura o un evento, in ogni caso qualcosa di diverso dal fenomeno fisico e in qualche modo responsabile anche della possibilità che fenomeni fisici si diano.

La distinzione tra mentale e sensoriale è apparentemente ovvia ma in realtà ambigua. Che rapporto esiste tra i due ambiti? Derivazione, separazione o altro?

Per Brentano l’intenzionalità diventa il carattere fondamentale del “mentale” per distinguerlo dal sensoriale. Dunque la distinzione si raddoppia: il mentale va distinto dal sensoriale e dal fisico. Ma il fisico a sua volta dipende dal sensoriale.

Una prima obiezione a questa distinzione riguarda la definizione troppo ristretta dell’ambito sensoriale.

Ma più in generale si tratta di comprendere che cosa sia la relazione intenzionale per vedere che essa è più complessa di quanto emerga dalla posizione di Brentano.

Vi sono infatti due lati da distinguere e insieme correlare: quello soggettivo e quello oggettivo.

Il lato soggettivo riguarda la direzione verso l’oggetto ovvero la relazione a un contenuto; il lato oggettivo riguarda la “inesistenza” mentale o interna dell’oggetto, ovvero l’oggetto immanente.

Per discutere adeguatamente questo problema fissiamo le tre caratteristiche fondamentali che secondo Brentano definiscono i fenomeni mentali e li oppongono in tal senso ai fenomeni fisici:

- a) tutti i fenomeni mentali, e nessun fenomeno non mentale, sono caratterizzati dalla inesistenza intenzionale di un oggetto;
- b) tutti i fenomeni mentali, e nessun fenomeno non mentale, sono tali per cui essi possono essere percepiti solo tramite coscienza interna;
- c) tutti i fenomeni mentali esibiscono un tipo di unità che non si trova tra i fenomeni fisici.

Ciò significa, in altre parole, che ogni fenomeno mentale è intenzionale e riflessivo, e appartiene sempre all'unità di una coscienza. Mentre il tema della natura dell'intenzionalità come la intende Brentano è stato spesso discusso, è stata data una relativamente minore attenzione agli aspetti della riflessività e dell'unità della coscienza.

Brentano preferisce usare le espressioni "relazione a un contenuto", o "direzione verso un oggetto", o anche "oggettività immanente", rispetto a quella di origine scolastica "in-esistenza intenzionale di un oggetto". È tuttavia consapevole che nessuna di queste espressioni è priva di ambiguità.

Come si vedrà ampiamente più avanti trattando di Husserl, il problema fondamentale concerne lo statuto degli oggetti "immanenti", e di conseguenza, e correlativamente, anche il senso con cui intendere la nozione di riferimento ad essi o direzione verso di essi.

L'uso pressoché sinonimico dei termini "oggetto immanente" e "contenuto dell'atto mentale" pone inoltre il problema di capire se per Brentano sia pensabile una loro distinzione, o una relazione.

Infine si tratta di chiarire se l'intenzionalità della coscienza per Brentano sia da intendere come relazione tra due termini oppure in altro modo.

Meinong e Twardowski, che come si è detto sono due tra i più importanti allievi di Brentano, sostennero che il riferimento intenzionale di un atto mentale ad un oggetto è reso possibile attraverso la mediazione di un elemento peculiare *in* tale atto: il "contenuto". Per Meinong ad esempio il contenuto consente all'atto di "toccare" l'oggetto, sebbene poi rimanga inspiegato come ciò avvenga.

Ma mentre la posizione di Meinong, sebbene non solida, è chiara, quella di Brentano è più ambigua. Inizialmente egli sembra sostenere che l'oggetto intenzionale è equivalente al contenuto, e come tale distinto dall'oggetto esterno. Io percepisco sempre oggetti esterni, ma insieme li percepisco in un determinato modo, sempre caratterizzato da condizioni particolari. Questo consente la distinzione.

La relazione è dunque triadica: atto, oggetto mentale, oggetto fisico. L'oggetto fisico non è parte dell'atto mentale, per definizione. Inoltre può anche non esistere, se l'atto si riferisce attraverso un oggetto mentale a qualcosa di immaginario o assurdo.

In scritti più tardi, anche in risposta alle critiche mosse da Husserl, Brentano sostenne tuttavia di non aver mai voluto distinguere oggetto mentale e oggetto fisico. Tuttavia questo non chiarisce, ma semmai complica, la situazione. Per evitare la duplicazione tra oggetto mentale o contenuto intenzionale e oggetto fisico, Brentano ricorre al riferimento al linguaggio, ma non spiega che relazione vi sia tra l'intenzionalità e la realtà fisica.

Per quanto riguarda il tema della relazione intenzionale, non vi è dubbio che Brentano ne parli, ma è anche consapevole delle difficoltà che tale nozione solleva. Il suo problema consiste nel considerare una relazione effettiva solo se i termini della relazione esistono. Però si è

visto che un atto intenzionale può dirigersi anche verso contenuti immaginari o assurdi. Il che fa problema per la definizione di relazione intenzionale data da Brentano, anche se questo non è necessariamente un problema in sé.

Si tratterebbe qui anche di distinguere tra relazioni sussistenti nel mondo esterno e relazioni istituite dalla mente. Una relazione intenzionale può sussistere anche se ciò che pone in relazione non è connesso in modo oggettivo.

La posizione di Brentano in effetti, come è stato detto da Landgrebe, si fonda su di un realismo non ulteriormente analizzato. Questa posizione metafisica di base sembra indebolire la pur importante (ri)scoperta della relazione intenzionale.

Probabilmente in realtà Brentano fu incapace di esprimere chiaramente, dovendo operare entro un contesto lessicale condizionato, ciò che pure stava scoprendo. La questione della relazionalità intenzionale infatti non si presta ad essere intesa correttamente se si permane in qualche modo nel dubbio che con essa si intenda un contenente ed un contenuto.

Vi è poi la questione della distinzione dei fenomeni mentali come colti solo attraverso percezione interna, a differenza dei fenomeni fisici che sono colti attraverso la percezione esterna. Ora qui va notato che, da una parte, questa distinzione è più il titolo di un problema che una spiegazione persuasiva. Ma d'altra parte va anche aggiunto che Husserl riprenderà a suo modo la nozione di coscienza interna facendone il caposaldo della propria posizione.

Il problema sollevato dalla distinzione di Brentano è che si fonda sulla distinzione tra interno ed esterno che a sua volta deve ancora essere chiarito. Brentano fa riferimento, a questo proposito, all'evidenza che caratterizza la percezione interna e che invece manca del tutto a quella esterna. Per essa Brentano dice anzi che lungi dall'essere *Wahrnehmung* dovrebbe essere piuttosto detta *Falschnehmung*.

Che cosa intende Brentano con percezione interna? Egli si chiede se si possa mai parlare di fenomeni mentali che non siano oggetto di coscienza. Questo porterebbe a parlare di atti mentali inconsci. Che cosa si deve intendere con questo termine?

Per Brentano l'inconscio si può intendere in due modi. Per un verso significa ciò che non è conscio di qualcosa d'altro, cioè che ignora ciò di cui pure è conscio. Possiede cioè un valore attivo. In questo senso, l'espressione coscienza inconscia è una contraddizione in termini. Ma per altro verso significa piuttosto ciò di cui non si è consci. Vi è qui un valore passivo, che rende non contraddittoria l'espressione coscienza inconscia.

La questione verte su cosa si debba intendere per "coscienza di uno stato mentale", cioè coscienza di coscienza, se si vuole. Se si sostiene che ogni stato di coscienza è anche ipso facto coscienza di coscienza, si rischia il regresso infinito. Questo sembra giustificare la tesi dell'inconscio.

Si tratta quindi di un inconscio relativo, non assoluto. Si noti tuttavia che vi è qui un implicito spostamento. Parlare di coscienza come sempre anche coscienza di coscienza significa dire anche che il primo stato di coscienza diventa oggetto del secondo, trasformandosi così in oggetto mentre prima era un atto. Il problema diventa allora di chiarire la distinzione tra atto e oggetto.

Una possibilità sarebbe quella di considerare atto e oggetto (ad es. l'udire un suono e il suono udito) come due facce della stessa struttura. È una soluzione prospettata da Russell ad un certo punto della sua riflessione, ma Brentano non l'accetta.

Non l'accetta perché la proposta non sembra valida nel caso di molti fenomeni mentali, come il ricordare o l'aspettarsi. Ciò porterebbe allora, in questi casi, a reintrodurre il regresso infinito.

Brentano nota che sebbene il problema del regresso infinito sia stato sollevato da molti filosofi a cominciare da Aristotele, quasi nessuno, ad eccezione di Tommaso d'Aquino, ne ha dedotto la posizione di una coscienza inconscia. Ma per Brentano la soluzione di Tommaso non è molto soddisfacente.

La posizione di Tommaso consiste nel sostenere che i sensi non possono percepire se stessi perché sono corporei. Solo il pensiero può riflettere su di sé, ma siccome il pensiero che riflette è successivo al pensiero riflesso, questo è in sé inconscio. Questo però per Brentano sposta soltanto il problema del regresso infinito, rendendolo da istantaneo processuale.

Brentano inoltre è critico circa il modo con cui Tommaso distingue tra coscienza degli atti sensoriali e coscienza degli atti mentali. Non si vede perché la *coscienza* dovrebbe essere in sé diversa nei due casi, anche se i suoi oggetti differiscono.

La retrospettività della coscienza di coscienza inoltre non soddisfa Brentano. Per Tommaso essa vale *sempre*, cosa che secondo Brentano è confutata dall'esperienza.

Brentano vuole pertanto criticare il ricorso ad una coscienza inconscia per spiegare gli *stati* psichici. Egli nota che ogni volta che la coscienza ha uno stato mentale ha coscienza di avere tale stato. Non è necessario qui distinguere tra percezione sensoriale o no. Il problema è semmai come interpretare questo fenomeno indubitabile: si tratta di una singola rappresentazione o di molte diverse rappresentazioni?

Brentano sembra sostanzialmente sostenere la tesi per cui si hanno due rappresentazioni (l'udire il suono e la consapevolezza di udirlo) ma così intimamente unite simultaneamente da costituire un *unico atto mentale*. In questo senso usa spesso l'espressione "oggetto primario" in relazione al suono e "oggetto secondario" in relazione all'udire il suono.

Brentano osserva però anche che non è possibile “osservare” l’atto ovvero l’oggetto secondario, sebbene sia possibile percepirlo. Per osservare (cioè per oggettivare) un atto è necessario effettuare un altro atto, quindi non il tipo di atto di cui si tratta qui.

Ci si può però ora chiedere se l’apprensione dell’atto che apprende il fenomeno sia qualcosa di ulteriore, cioè se la rappresentazione della rappresentazione del suono sia distinta e successiva alla rappresentazione del suono. Brentano risponde di no, in quanto suono e sua rappresentazione (cioè consapevolezza di udire) sono la stessa cosa sebbene non identici, e questo non necessita di ulteriori strutture o rappresentazioni. È ovvio qui notare che il termine “rappresentazione” è usato in maniera vaga.

La tesi di Brentano al proposito è che ogni stato mentale è o una rappresentazione, o è basata su rappresentazioni. Si vedrà come questo problema sia discusso a lungo e criticato da Husserl nella quinta Ricerca logica.

La questione è importante per capire la relazione tra stato mentale e suo giudizio. Mentre la rappresentazione, cioè l’apprensione dello stato mentale, è coesistente con esso, il giudizio su di esso non lo è, e questo pone l’ulteriore problema se vi siano stati mentali di cui si è consapevoli (per definizione, in quanto li si è appresi) ma che non si conoscono in senso proprio, in quanto non sono oggetto di giudizio.

Sostenere che ogni atto mentale è accompagnato *anche* da un giudizio riapre il problema del regresso infinito. Peraltro Brentano nota che non tutti i giudizi sono della forma soggetto-predicato. Ad esempio la conoscenza attraverso la coscienza interna è conoscenza, quindi giudizio, ma non espresso nella forma canonica (che peraltro per Brentano è invece solo accidentale; qui gioca il processo di revisione della logica aristotelica già in atto).

Questo consente a Brentano di sostenere che ogni stato mentale è accompagnato non soltanto da una sua rappresentazione, ma anche ad un giudizio su di esso. Brentano può sostenere questa tesi solo

attraverso una teoria del giudizio che non solo è eterodossa rispetto alla dottrina aristotelica ma anche a quella kantiana, ma poggia su di una discutibile nozione di intensità del giudizio.

Brentano aggiunge poi che ogni atto o stato mentale è accompagnato da una sensazione di piacere o fastidio, sensazioni intimamente connesse agli stati mentali e quindi loro parti componenti.

Si può perciò sintetizzare e riassumere la posizione di Brentano in questo modo:

ogni atto mentale possiede un duplice oggetto: uno primario e uno secondario. Quello secondario non è altro che l'atto stesso (la sua apprensione dell'oggetto primario). Ma questa apprensione si compie in tre modi: attraverso una rappresentazione di sé, attraverso un giudizio (nei modi visti sopra), e attraverso un "sentimento" di sé in quanto piacevole o spiacevole.

Ogni atto mentale perciò ha una struttura quaternaria: l'oggetto appreso, la sua apprensione, la sua consapevolezza (l'auto-consapevolezza come giudizio), la sua valutazione. La riflessività di ogni atto è perciò strutturata in modi diversi anche se connessi.

Problemi sollevati dalla posizione di Brentano.

a) che necessità c'è di postulare che ogni atto mentale sia rappresentato, quando è lo stesso Brentano a sostenere che non c'è contraddizione logica a parlare di atti mentali inconsci?

b) si può davvero sostenere che ogni volta che si ha un atto mentale lo si conosce?

Si potrebbe infatti dire, rispetto a b), che sebbene ogni atto sia accompagnato da una consapevolezza di esso, non è sempre accompagnato da una conoscenza attuale positiva.

Brentano sembra in effetti moltiplicare gli elementi presenti nell'atto mentale senza fornire una dimostrazione stringente della loro necessità, ed evitando il regresso infinito soltanto parlando di aspetti di un unico fenomeno e non di membri in una struttura seriale.

Ciò che sembra davvero importante nella tesi di Brentano è che ogni atto mentale è accompagnato da una consapevolezza non-tetica di sé. Ogni atto è pertanto in un certo senso "auto-rivelantesi".

Un problema invece serio è costituito dalla sua affermazione che ogni atto è accompagnato da un giudizio, se questo giudizio non può però vertere sull'oggetto primario. Brentano cioè nega che l'atto mentale possa diventare oggetto di un atto diverso ma simultaneo. Nega pertanto l'oggettivazione degli atti mentali. E al contempo sostiene che ogni atto mentale ha come sua parte integrante un giudizio. Non si vede perciò, entro la dottrina stessa di Brentano, come sostenere queste due tesi insieme.

Si potrebbe infatti logicamente sostenere che vi possa essere una coscienza interna degli atti stessi, che è cosa diversa dall'auto-manifestazione dell'atto in quanto unità. Questa posizione è in effetti quella sostenuta da Husserl a partire dalla svolta "trascendentale".

Brentano in ogni caso non deriva l'aspetto dell'auto-manifestazione degli atti dal loro carattere intenzionale, ma lo considera come elemento ulteriore. Non vi è alcun tentativo di derivazione di un aspetto dall'altro.

Una questione ulteriore da considerare attentamente è la rivendicazione fatta da Brentano dell'unità della coscienza. Di contro a coloro che sostengono che la coscienza abbia sempre soltanto uno stato alla volta, egli nota che si possono sia avere stati diversi diretto verso lo stesso oggetto (vederlo, desiderarlo, ecc.), sia avere stati diversi nello stesso tempo (sentire un suono e vedere degli oggetti, ecc.). Questo implica che la coscienza possieda un'unità nella molteplicità.

Ciò non implica sostenere che vi sia identità tra gli atti. Le differenze sono preservate. E tuttavia essi sono considerabili come fenomeni parziali di un fenomeno mentale complessivo.

Questa considerazione consente a Brentano di affermare la possibilità di un'anima, senza porla dogmaticamente, ma procedendo per gradi a ricostruire unità sempre più vaste a partire da quella minima del fenomeno mentale complesso sopra esposta. La continuità seriale delle strutture complesse unitarie di coscienza è mostrata dalla memoria. L'unità dell'"io" appare in questa prospettiva e Brentano non va mai oltre tale posizione, almeno nella *Psicologia*.

Merito di Brentano è di aver sottolineato tutti e *tre* gli aspetti cruciali della coscienza: intenzionalità, auto-rivelatività, unità. Nella storia del pensiero non soltanto occidentale (una notevole riflessione sulla coscienza si trova nelle dottrine indiane) questi tre fattori non sono sempre stati sostenuti insieme. Sartre ha ad esempio sostenuto l'intenzionalità e l'auto-rivelatività della coscienza, ma ne ha negato l'unità. Alcuni hanno posto l'intenzionalità e l'auto-rivelatività come interdipendenti. Altri ancora hanno negato l'auto-rivelatività ricorrendo piuttosto ad una nozione di unità sostanziale.

Un limite indiscutibile di Brentano è quello di aver operato in un contesto lessicale e culturale ancora pesantemente condizionato da una psicologia naturalistica e fisiologica, e di aver adoperato in modo acritico la categoria di causalità, trasponendola dal regno della fisica.

Inoltre egli non ha tentato di spiegare il nesso tra le tre modalità della coscienza, da lui acutamente individuate, che rimangono così tre nozioni primitive.

Husserl e l'intenzionalità.

1. Le critiche di Husserl a Brentano.

Husserl scrive la *Filosofia dell'aritmetica* sotto la direzione di Weierstrass, ma dal punto di vista delle sue analisi filosofiche è profondamente influenzato da Brentano. In particolare egli recupera da Brentano tutta una serie di questioni legate alle connessioni e alle collezioni, per superare sia l'approccio logicistico che quello formalistico alla nozione di numero e di operazione aritmetica.

In seguito tuttavia a una serie di avanzamenti personali, nonché in risposta alle critiche (non decisive per quanto influenti) di Frege nella famosa recensione alla prima opera di Husserl, egli rivede alcuni dei capisaldi della propria iniziale posizione. In particolare nei *Prolegomeni alla logica pura*, prima parte delle *Ricerche logiche*, Husserl proceda ad una serrata critica delle tesi dello psicologismo. Egli può avanzare tali critiche grazie anche allo studio delle posizioni di Bernhard Bolzano e della sua teoria della logica pura. Nondimeno Husserl non abbandona la problematica dell'intenzionalità ma anzi la sviluppa ampiamente nella seconda parte delle RL.

Le analisi che Husserl dedica a Brentano si trovano sia in quest'opera che poi in molte altre. Si possono citare almeno le lezioni raccolte sotto il titolo di *Psicologia fenomenologica*, molto più tarde (1925) nonché una serie di altri luoghi che verranno indicati nel corso dell'esame. Il luogo classico per vedere le critiche di Husserl a Brentano è comunque costituito dalla quinta Ricerca logica.

La prima tesi da rimarcare riguarda il progetto complessivo che i due autori, rispettivamente, portano avanti. Per Brentano si tratta di comprendere la specificità dei fenomeni mentali. Per Husserl invece si tratta di una questione molto più ampia: comprendere in cosa consista la conoscenza, nel suo senso generale. Egli trova nell'approccio di Brentano il punto di partenza, ma certamente non anche lo svolgimento né tanto meno il punto di arrivo di tale progetto.

Husserl quindi vuole elaborare una dottrina dell'intenzionalità vista nel suo complesso, al di là delle questioni classificatorie cui Brentano sembra puntare. Si tratta perciò innanzi tutto di comprendere che cosa sia intenzionale e cosa non lo sia. Si tratta in altri termini di dare una definizione strutturale di intenzionalità e non un concetto meramente operativo, fondato su di una distinzione (tra fenomeni fisici e psichici) non chiaramente articolata.

Husserl sostiene che vi sono molti tipi di esperienza. Ogni vissuto d'esperienza (*Erlebnis*) è un esempio di un concetto generale. Si tratta però di chiarire se ogni *Erlebnis* sia intenzionale oppure no.

Husserl sostiene nelle RL che non ogni *Erlebnis* è intenzionale: vi sono le sensazioni e i loro complessi che, pur essendo forme di esperienza, non rientrano tra quelle intenzionali.

Pertanto Husserl introduce una distinzione terminologica: egli parla di *atti* quanto vuole intendere *Erlebnisse* intenzionali.

A partire da questa distinzione (che non è senza problemi e che poi Husserl ha sostanzialmente rivisto, sia pure non tornando a Brentano), egli critica la posizione brentaniana in due rispetti.

Innanzitutto per la definizione di fenomeno usata da Brentano. Il termine "fenomeno" indica in questo caso un oggetto che appare o è dato, considerato in quanto appare così. Quando Brentano chiama fenomeno ogni *Erlebnis* intenzionale egli intende che ogni *Erlebnis* non è soltanto un oggetto, ma è anche in se stesso l'oggetto di un altro *Erlebnis* intenzionale. Husserl non accetta tale concezione. Non è però evidente che ciò che Husserl fa dire a Brentano equivalga a ciò che Brentano stesso dice.

La seconda critica concerne l'uso fatto da Brentano della nozione di immanenza e di oggetto immanente. È chiaramente sbagliato e fuorviante dire che un oggetto entra nella o appare alla coscienza o che la coscienza contiene il proprio oggetto.

Brentano era consapevole, come si è visto, di questa difficoltà, ossia di definire esattamente la relazionalità tra coscienza e i propri oggetti. Ma Husserl sottolinea altri due aspetti di tale problematica:

1 non si deve intendere la relazionalità in termini di processo reale tra coscienza o io da una parte e oggetto dall'altra.

2 non si deve però neppure immaginare la relazione come un nesso intrapsichico tra due componenti reali della coscienza.

Che cosa propone Husserl al proposito? Egli nota che quando io ho un *Erlebnis*, ad esempio un pensiero o un desiderio, non si danno "nella" mente due cose, cioè lo *Erlebnis* e il proprio oggetto. Ciò che si dà, ciò che è "presente" alla mente è esclusivamente lo *Erlebnis*.

Tale *Erlebnis* ha delle proprietà descrittive che sono quelle proprie dell'intenzionale. È nella natura dello *Erlebnis* di riferirsi al proprio oggetto. L'oggetto è *intenzionalmente* presente, ma non realmente. Qui sta la differenza cruciale tra Husserl e Brentano.

In questo senso l'oggetto potrebbe anche non esistere affatto, il che come si è visto supera un'obiezione cardinale della posizione di Brentano. L'oggetto è soltanto *inteso* (*vermeint*). Lo *Erlebnis* consiste nell'intendere o intenzionare (in tedesco *meinen* ha una duplice valenza così come in inglese).

Naturalmente la definizione della presenza dell'oggetto esclusivamente in termini di presenza intenzionale non significa che gli oggetti debbano necessariamente essere irreali, né tanto meno implica che gli oggetti vengano creati dalla mente.

L'intendere da parte dello *Erlebnis* un oggetto significa configurarlo o meglio, con termine tecnico, costituirlo fenomenologicamente attraverso quel particolare modo di intenzionarlo.

Pensare dunque, nel senso di esercitare un atto intenzionale, significa avere un oggetto intenzionale in un modo sempre di volta in volta connotato.

L'esistenza di tale oggetto è appunto intenzionale cioè non reale. Il che significa anche dire che l'oggetto intenzionale non è una parte reale dello *Erlebnis*.

Con questa analisi Husserl vuole anche superare il problema della definizione data da Brentano dell'oggetto mentale come "immanente". Il che significa che l'oggetto non è incluso in senso reale nel pensiero.

Un'altra problematica affrontata da Husserl nelle RL in relazione critica a Brentano concerne la nozione di percezione interna dei fenomeni mentali.

Le acquisizioni di Brentano ad avviso di Husserl sono fondamentali ma mancano di chiarezza terminologica e di sufficiente distinzione fenomenologica. La distinzione tra percezione interna ed esterna si basa sulla affermazione per cui solo la prima è dotata di evidenza.

Per Husserl tale tesi è errata. La distinzione tra evidente e non evidente non coincide con quella tra interno ed esterno.

Io posso in effetti essere in errore anche nei confronti dei miei stati interni. Questa notazione è cruciale: per Husserl si può avere un determinato fenomeno psichico percepito in un certo determinato modo, e però esso può non esserci. Qui si tratta di chiarire in che senso.

Husserl però considera plausibile anche la percezione esterna di stati psichici altrui, cioè la situazione logicamente contrapposta in un ipotetico quadrato logico formato da interno, esterno, mio, altrui. Quindi la distinzione tra percezione interna ed esterna proposta da Brentano non tiene da nessuno dei due capi.

Per parlare correttamente di ciò che è immanente o interno è necessario operare la riduzione fenomenologica, che consiste, da questo punto di vista, nel depurare lo sguardo da presupposizioni naturalistiche o anche idealistiche in un senso scorretto del termine.

Inoltre se con “fenomeno fisico”, oggetto della percezione esterna, come si è visto che Brentano dice, si intende anche il “vivere” (*erleben*) i contenuti di tale percezione, gli eventi e i processi, allora la percezione di tali contenuti, anche quando siano contenuti sensoriali, è interna, cioè si dà in modo fenomenologico.

Si tratta qui di distinguere gradi e modi dell'evidenza, ma anche, se non soprattutto, di avere una concezione corretta dell'evidenza. L'evidenza adeguata si definisce (anche se tale definizione sarà poi da Husserl sfumata e articolata) in termini di datità per cui l'oggetto inteso si dà esattamente nei modi in cui è stato inteso. Se con percezione interna si intende questo, cioè si intende percezione adeguata, allora si può mantenere il termine.

Husserl a questo proposito introduce un termine che si è prestato a molti malintesi: la *Erfüllung*, che generalmente viene tradotta con riempimento, ma più corretto sarebbe tradurla con “soddisfazione”. Un'intenzione mira un oggetto ma i gradi di tale intenzione non sono sempre uguali. Solo una soddisfazione piena dell'intenzione porta ad una percezione adeguata.

Non ogni percezione interna di *Erlebnis* è pertanto adeguata, anche se una percezione adeguata è possibile. Husserl qui vuole essenzialmente criticare l'assunzione ingenua da parte di Brentano per cui la percezione è ipso facto adeguata. In realtà ci si può sbagliare anche nei confronti della propria percezione interna.

Ulteriori differenze tra Husserl e Brentano emergono nel corso della successiva riflessione husserliana. La psicologia fenomenologica ne illustra alcune di fondo. Innanzi tutto Brentano è

uno “psicologo” nel senso empirico e “psicologista” che Husserl critica sin dalle RL.

Per Husserl l'intenzionalità è un criterio fondamentale *anche* per una nuova psicologia di tipo fenomenologico, ma non si riduce a tale finalità.

Brentano continua ad adoperare una nozione di origine fisica di causalità che invece per Husserl è del tutto inappropriata per descrivere adeguatamente i fenomeni intenzionali.

Ciò implica il raggiungimento di un atteggiamento fenomenologico che non è naturale, ma va acquisito in un vero e proprio esercizio.

Il concetto cruciale, da questo punto di vista, che deve essere appreso e inteso nella sua latitudine massima è quello di motivazione, che soppianta l'associazione empiristica, l'implicazione logica e la causazione, comunque intesa.

Husserl introduce a questo proposito un termine fondamentale per comprendere un ampio spettro di fenomeni intenzionali: quello di implicazione intenzionale, di cui si vedrà in seguito il ruolo. [Esempio dell'immaginare una percezione]

Gli stati di coscienza non sono esterni gli uni agli altri, e pertanto non si deve neppure dire che si influenzino reciprocamente. Essi si riferiscono internamente gli uni agli altri, secondo una posizione che già Brentano aveva intuito ma non adeguatamente articolato.

Le classificazioni di Brentano sono empiriche, in quanto egli non si avvide che ogni modo del riferimento intenzionale ha il proprio tipo di oggetto, ovvero a contrario che ogni tipo di oggetto intenzionale ha il proprio atto che lo intende.

Questa tesi ha due aspetti: per Husserl vi è una correlazione tra tipi di oggetti e tipi di atti, nel senso che ad ogni oggetto corrisponde un modo di datità peculiare.

In effetti il peculiare modo di datità di un oggetto consente di far emergere le differenze fenomenologiche proprie di tale datità.

In secondo luogo, ad ogni oggetto particolare corrisponde una intera serie di atti intenzionali attuali e possibili che hanno precisamente quell'oggetto come proprio oggetto intenzionale.

Qui emergono due nozioni tipicamente husserliane: la correlazione noesi-noema e la costituzione dell'oggetto nell'atto.

Tali nozioni non si trovano come tali in Brentano neppure in quanto prefigurate.

Ne risulta che Husserl ascrive all'intenzionalità degli atti due funzioni importanti: gli atti non solo possono riferirsi ad oggetti, ma in un certo senso li rendono possibili, li costituiscono, e ciò in due sensi:

- 1 in quanto sintetizzano i contenuti dei vari atti, attuali e possibili,
- 2 identificando l'oggetto come lo stesso oggetto inteso in tutti i vari atti.

In tal modo l'identificazione dell'oggetto e la sintesi dell'oggetto sono due ulteriori funzioni assegnate da Husserl all'atto intenzionale, senza di cui non si coglie pienamente la natura della funzione intenzionale.

Husserl opera queste ulteriori analisi grazie al recupero del concetto di contenuto intenzionale, che come si è detto era stato invece scartato da Brentano. È attraverso la nozione di contenuto che si può dar conto di come lo stesso oggetto possa essere intenzionato in modi diversi permanendo lo stesso.

La nozione di contenuto e la sua distinzione consente di recuperare la distinzione operata da Frege tra senso e riferimento. Inoltre però consente, in più, di evitare l'oggettivismo metafisico logico di Frege.

Tutto ciò viene già delineato nelle RL ma diventa chiaro e coerente soltanto dopo che Husserl ha chiaramente delineato il metodo della procedura di riduzione fenomenologica, di cui in RL ci sono tracce ma non una tematizzazione esplicita.

In particolare la riduzione fenomenologica consente di chiarire in che modo si possa parlare con rigore di riferimento intenzionale ad un oggetto che non esiste, problema mai realmente superato da Brentano.

La riduzione fenomenologica consente di evitare qualsiasi riferimento a alcunché di trascendente nell'analisi dell'oggetto intenzionale. È lo stesso concetto di trascendenza che viene "sospeso" e poi recuperato attraverso la costituzione.

Questo è un passaggio fondamentale per chiarire come l'analisi intenzionale possa parlare di oggetti senza preventivamente ipotecarne la natura.

Il naturalismo e il realismo ingenui del senso comune, di ciò che in Idee Husserl chiama atteggiamento naturale, vengono pertanto sospesi, messi fuori uso, per dire così. Di qui il senso peculiare con cui si parla in Husserl di "anti-naturalismo".

Questo implica che il ricorso alla nozione di causalità viene impedito per definizione, e con esso anche tutti i problemi metafisici relativi al nesso causale tra mente e materia.

Questo naturalmente non significa immaginare che il mondo non esista più, ma piuttosto, radicalmente, indagarlo per come appare, cioè come *noema*.

Ma c'è di più: evitando di operare con concetti ontologicamente pregiudicati, anche la stessa questione se e in quali casi esista una mente viene sospesa. La coscienza trascendentale non è né un'anima né un corpo né alcunché che abbia già un nome nel senso comune o nella filosofia. Forse la nozione di coscienza e l'aggettivo trascendentale sono ancora ipoteche filosofiche notevoli, ma è importante evitare di intendere ciò che Husserl ha in vista a partire da nozioni che sono state messe fuori gioco.

Brentano dunque, nonostante le grandi aperture che la propria indagine ha conseguito, rimane sul terreno di una credenza naturalistica in un mondo trascendente, in una mente ontologicamente separata da esso, e non revoca in dubbio proprio tali presupposti filosofici, come invece Husserl fa attraverso la cosiddetta svolta trascendentale, in realtà già in larga parte preparata dall'orizzonte guadagnato attraverso le indagini delle RL.

Si tratta ora di guardare un po' più direttamente alle teorie di Husserl, distinguendo una prima fase, corrispondente alle analisi delle RL, ed una fase successiva molto più articolata, ma sempre e costantemente connessa a ciò che tale opera aveva permesso di realizzare.

In questo corso l'attenzione sarà necessariamente puntata soltanto verso la nozione di intenzionalità e le sue implicazioni filosofiche. Non sarà possibile affrontare una serie di altri problemi filosofici estremamente importanti presenti nell'opera husserliana. Non sarà però neppure possibile evitare di farvi accenno qualora fosse necessario per una migliore comprensione delle questioni affrontate.

Nella quinta RL Husserl inizia la propria indagine attraverso una discussione della controversa nozione di coscienza. Eliminando varie accezioni non filosofiche del termine, egli ne isola tre sensi, che sono

- a) coscienza come unità fenomenologica reale (*reell*) degli *Erlebnisse* dell'ego empirico;
- b) coscienza come percezione interna dei propri *Erlebnisse*;

- c) coscienza come termine generico per caratterizzare ogni forma di atto psichico o intenzionale.

Ognuno di questi modi di intendere la nozione di coscienza fa uso del termine *Erlebnis*, il che implica chiarire con una certa precisione che cosa Husserl intenda con questo termine.

Husserl nota che nella psicologia del suo tempo il termine indica usualmente gli eventi (*Vorkommnis, Ereignis*) che, cambiando di momento in momento costituiscono, attraverso vari tipi di interconnessioni e interpenetrazioni, la unità reale della coscienza della vita psichica di un individuo.

In questo senso, le percezioni, fantasie, immaginazioni, pensieri, supposizioni, dubbi, piaceri e fastidi o dolori, speranze e paure, desideri e simili, sono tutti esempi di *Erlebnis*.

Questo primo e più ampio senso del termine implica che si stia parlando di fenomeni sia intenzionali che non-intenzionali. Qui il termine *Erlebnis* è usato in modo ampio, significando evento della coscienza, esperienza sia intenzionale che non-intenzionale, sia atto che materia (*hyle*) non-intenzionale dell'atto.

Ancora all'epoca delle Idee Husserl intende in questo modo il termine quando parla del flusso di esperienza in tutte le sue fasi reali (*reellen*). In questo senso anche le sensazioni pure sono forme di *Erlebnis*.

Questa nozione di coscienza è sostanzialmente troppo ampia. Si tratta in ogni caso di tutto ciò che è realmente (*reell*) nella mente. Questa nozione di reale è da distinguere da quella di cosale (*real*) che implica invece l'esistenza esterna, cioè costituita dalla coscienza.

Un atto è un *Erlebnis* nel senso che l'atto è *erlebt*, vissuto. L'oggetto dell'atto non è invece vissuto, ma colto al modo con cui quel particolare atto lo ha intenzionato (percepito nel percepire, ecc.)

L'atto non è mai anche un oggetto. Non si ha cioè un *Erlebnis* di un atto nello stesso modo in cui se ne ha uno di un oggetto. Qui si apre la questione dell'oggettivazione e dell'autoriflessività degli atti.

Il vissuto non è un oggetto ma produce una consapevolezza di sé. Nel percepire la coscienza è consapevole di percepire, e così via.

La coscienza è essenzialmente riflessiva, e in ciò Husserl è d'accordo con Brentano.

È anzi questa riflessività intrinseca di ogni atto a fare di esso, al di là del suo tipo peculiare, un *Erlebnis*.

Nel secondo senso con cui Husserl parla di coscienza sopra indicato, tuttavia, non vi è più coincidenza con questa nozione di *Erlebnis*. La seconda accezione di coscienza è da intendere come percezione interna che si ha degli stati psichici presenti, o *Erlebnisse*, nel primo senso.

Nel primo senso pertanto la coscienza è il complesso totale degli stati psichici, o *Erlebnisse*. Nel secondo senso, la coscienza è la percezione di tali *Erlebnisse*.

In questo secondo senso la coscienza diventa una sorta di conoscenza, una consapevolezza riflessiva della coscienza primaria. Pertanto la auto-consapevolezza riflessiva propria della coscienza primaria differisce da questa ulteriore consapevolezza oggettiva.

La riflessività primaria non oggettiva l'atto, mentre la riflessività secondaria derivante dalla seconda accezione di coscienza è precisamente ciò che produce la riflessione oggettiva. Ma l'atto di riflessione è allora diverso dall'atto riflesso.

Il primo atto è allora della forma "c'è un albero" o "ecco un albero" mentre il secondo è della forma "percepisco l'albero", cioè noto che lo sto percependo.

Gli atti del secondo tipo sono giudizi portati sugli atti del primo. Husserl tende così a distinguere ciò che per Brentano è unito in un unico atto.

Ogni *Erlebnis* può diventare, ma non necessariamente *deve* diventare, un oggetto di un ulteriore *Erlebnis* di giudizio.

La questione è semmai se questa possibilità sia data in linea di principio, e a quali condizioni, a *tutti* gli *Erlebnisse*.

Se questo secondo concetto di coscienza viene fatto valere come l'unico valido allora è necessario rigettarlo, come Husserl fa.

Esso infatti rischierebbe di riproporre il problema del regresso.

Inoltre la seconda definizione di coscienza non invalida la prima.

La prima nozione implica che vi sia riflessività ma non riflessione. In questo senso la nozione cartesiana di *Cogito*, invece, si rifà per motivi fondazionalistici alla seconda nozione, ma come tale non può essere equiparata alla prima.

Si può anche mettere le cose in questi termini: il *cogito* porta in luce un soggetto di un giudizio che invece nella prima forma di coscienza delineata da Husserl non appare: essa ha la forma linguistica "ecco un albero" o "c'è un albero", ma non quella "io vedo un albero" nel senso attivo del vedere e della sua tematizzazione esplicita all'interno stesso della coscienza. Questa distinzione è fondamentale anche per comprendere gli sviluppi degli autori che partono da Husserl per sviluppare posizioni proprie.

Il terzo senso del termine coscienza significa essenzialmente l'atto intenzionale in sé. Tale senso è a metà strada tra il primo e il secondo. Più ristretto del primo in quanto non considera ogni tipo di *Erlebnis* ma solo gli atti, un atto essendo definito dal suo essere sempre intenzionale. Gli elementi sensoriali, pur essendo componenti reali di

un *Erlebnis*, non è intenzionale, e in questo senso non è neppure conscio.

Questo terzo senso del termine è più ampio del secondo in quanto mentre nel secondo senso del termine solo le percezioni interne degli atti sono consce (sono cioè atti riflessivi), nel terzo senso sia gli atti che le loro percezioni interne *possibili* sono consce, nella misura in cui sono entrambi intenzionali.

Questo terzo concetto di coscienza stabilisce la propria legittimità nel portare in luce una certa vaghezza nel primo concetto di coscienza e della definizione vastissima di *Erlebnis* in esso contenuta.

In quel caso si era detto che ogni *Erlebnis* è riflessivo nel senso di auto-consapevole di sé. Ora questa affermazione va attenuata alla luce del fatto che vi sono componenti dello *Erlebnis* nel primo senso che non sono coscienti, come le sensazioni.

Si può dire che io abbia una consapevolezza immediata di me in quanto percipiente, ma non in quanto senziente, sebbene la consapevolezza del secondo può esser acquisita attraverso una riflessione.

È difficile dire se per Husserl la distinzione degli *Erlebnisse* tra quelli che sono intenzionali e quelli che non lo sono coincida con la distinzione tra quelli che sono riflessivi (nel senso debole di auto-consapevoli e non in quello forte di riflessi) e quelli che non lo sono.

Gli atti nel senso di Husserl sono entrambi: intenzionali e riflessivi. Le pure sensazioni, a livello di RL, non sono invece né intenzionali né riflessive.

Vi possono tuttavia essere esperienze emozionali e affettive che sono non-intenzionali ma riflessive, e vi possono essere stati psichici, come quelli inconsci, che possono essere considerati intenzionali ma non riflessivi.

Un odio inconscio è comunque dotato di intenzionalità, ma essendo inconscio non è riflessivo, cioè non è manifesto alla coscienza.

Si può essere tentati di restringere la nozione di *Erlebnis* a quegli stati che sono riflessivi, che essi siano intenzionali o no. Questo corrisponderebbe all'uso ordinario del verbo *erleben*. Escluderebbe le sensazioni e gli stati inconsci. Tuttavia si vedrà che Husserl non ha voluto prendere questa via.

Analisi dell'atto intenzionale in RL

L'analisi contenuta nelle RL e in particolare nelle ultime due Ricerche costituisce il canone della posizione di Husserl. Si può anche dire che qui si ha la delineazione della struttura dell'approccio fenomenologico, almeno per quanto riguarda ciò che è stato chiamato approccio statico o strutturale.

Nella sesta Ricerca peraltro compare già qualche cenno ad un approccio genetico o dinamico. In realtà ad ogni modo va ricordato che le due analisi non si escludono ma anzi si completano reciprocamente.

Il primo passo consiste nel distinguere ciò che è "reale" (*reell*) in quanto distinto da "cosale" (*real*) in un atto e ciò che è intenzionale. La questione è se ciò che è reale e ciò che è intenzionale siano diversi e in tal caso in che senso.

Intenzionale, così come è inteso in questo ambito, significa non reale nel senso di non fattuale in un senso ancora peraltro da chiarire. I tre termini ontologici chiave quindi sono la realtà, la cosalità, l'intenzionalità.

La differenza tra intenzionale e reale consente di evitare anche che ciò che pure non è intenzionale sia concepito in termini cosali. Vi sono eventi della coscienza che sono reali ma non cosali: le sensazioni.

Inoltre questa triplice distinzione consente di evitare di concepire a qualunque titolo l'intenzionalità in termini di enti reali, sia nel senso di *reell* che di *real*.

I componenti reali di un atto sono quegli *Erlebnisse* che ne fanno parte nel considerare l'atto nella sua totalità. La loro analisi costituisce l'oggetto di una psicologia descrittiva cioè non genetica in senso psicologista o fisiologico.

La psicologia descrittiva si occupa di dare una descrizione puramente "immanente" delle esperienze componenti la coscienza. Husserl già ora insiste sullo sguardo immanente come impregiudicato da considerazioni epistemologiche, logiche o di altro genere. Si tratta degli albori di ciò che poi sarà concepito come riduzione fenomenologica.

La questione è invece di chiarire che cosa si intenda con contenuto intenzionale degli atti. Vi sono tre sensi in cui è possibile parlare di contenuto intenzionale:

- a) l'oggetto intenzionale;
- b) la materia intenzionale;
- c) l'essenza intenzionale.

Seguendo l'analisi che Husserl ha dato della questione nella quinta Ricerca si può ottenere una prima dottrina dell'intenzionalità nella sua accezione husserliana.

La nozione di materia intenzionale viene chiarita in connessione e opposizione a quella di qualità intenzionale.

La qualità intenzionale è quella particolare modalità con cui un atto intenzionale è attuato, a prescindere da ciò su cui verte: ad es. il giudicare, il percepire, l'immaginare, ecc.

La materia intenzionale invece è ciò che precipuamente distingue un determinato atto (ad es. un percepire) da altri atti analoghi. All'interno cioè di una determinata qualità intenzionale si possono e devono distinguere tutte le possibili materie verso cui tale tipo di atto può essere diretto.

La materia intenzionale dunque fornisce un'indicazione cruciale relativamente al contenuto di un atto.

Naturalmente anche la qualità è essenziale. Non esiste cioè un riferirsi generico a un determinato contenuto, ma sempre soltanto un atto qualificato in modo determinato.

È facile allora capire che atti con la stessa qualità possono differire per la materia, e viceversa che atti con la stessa materia possono differire in qualità.

Qui si può notare che la materia differisce dalla nozione logica di proposizione. Mentre una proposizione è indifferente alla qualità, una materia non lo è.

Non si può cioè ridurre un atto intenzionale ad una proposizione logica indifferente. Qui Husserl si distanzia da Frege e dalla corrente che prende le mosse dall'opera di quest'ultimo.

La qualità costituisce il modo del riferimento (*Beziehung*). La materia determina la direzione oggettiva (*bestimmte Richtung auf eine Gegenständlichkeit*). Qui va chiarito un passaggio capitale: per Husserl due atti aventi stessa qualità e stessa materia sono identici, non equivalenti. Pertanto un giudicare un triangolo equilatero e un giudicare un triangolo equiangolo non sono lo stesso atto.

Ciò significa che per Husserl la materia intenzionale è l'elemento che caratterizza l'atto nella sua direzione oggettiva, non semplicemente in termini di generica "rappresentazione" ("il" triangolo equilatero), ma anche nel modo specifico in cui questo triangolo equilatero è inteso così e così.

Per questo il riferimento oggettivo dell'atto non è questione puramente e semplicemente di una materia, ma del nesso materia-qualità.

Se due atti hanno la stessa materia (intesa nel senso specifico appena delineato) allora l'oggetto *deve* essere lo stesso. Si noti che materia e qualità sono caratteri dell'atto, non dell'oggetto.

Ne consegue che un atto in cui vi sia qualità senza materia, o viceversa, è impensabile.

Con queste considerazioni si può ora definire la nozione di *essenza* intenzionale.

Atti con la stessa qualità e la stessa materia sono detti avere la stessa essenza intenzionale. Anche se tali atti possono occorrere in episodi reali empirici distinti, dal punto di vista della descrizione fenomenologica sono lo stesso atto. Si può anche utilizzare la distinzione introdotta da Peirce, ma sconosciuta a Husserl, tra *type* e *token*.

In realtà ciò che differenzia questi atti non è dunque la loro struttura intenzionale, ma la loro composizione reale. L'apporto delle sensazioni e in generale dei componenti reali è ciò che fa la differenza di due atti che però dal punto di vista dell'essenza intenzionale rimangono "lo stesso" atto.

Il che mostra ulteriormente che qui non si ha alcun problema di definizione vero-funzionale. Non è in altri termini (ancora) in gioco il problema della verità.

Se l'atto è un atto di significato, cioè mira ad un significato, la sua essenza è detta essenza significante (*Bedeutungsmässiges Wesen*). È ciò che costituisce l'invariante di un atto al variare di altre componenti reali (base intuitiva, immaginazione, associazioni, componenti affettive, ecc.)

Si nota qui che la nozione di intenzionalità nel senso di Husserl è molto ampia (e omogenea da questo punto di vista a quella di Brentano) nel prendere in considerazione non soltanto la componente "logica" ma in generale la struttura della coscienza.

Ora si pone una questione più complessa. Il contenuto intenzionale di un atto può essere inteso anche come l'oggetto

intenzionale a cui l'atto si rivolge. Se percepisco una casa essa è l'oggetto intenzionale. Ma in realtà le cose sono più complesse.

Si deve innanzi tutto distinguere l'oggetto in quanto è inteso dall'oggetto che è inteso.

Si deve inoltre distinguere tra l'oggetto inteso dall'atto nel suo complesso dall'oggetto inteso dalle sue parti componenti.

Un esempio ricorre per illustrare la prima distinzione: "il vincitore di Jena" e "lo sconfitto di Waterloo" sono lo stesso oggetto? Ci si può riferire alla stessa persona con atti identici, e quindi l'oggetto inteso è lo stesso, ma non il "come" del suo intenderlo. Qui siamo vicini alla distinzione fregeana tra senso (il "come") e riferimento (il "cosa").

Per quanto riguarda la seconda distinzione, si può considerare il seguente esempio. Il giudizio "il libro è sul mio tavolo" è certamente un giudizio circa il libro, ma l'oggetto intenzionale dell'atto totale non è il libro, ma lo stato di cose (*Sachverhalt*). Il libro fa quindi parte dell'atto totale in quanto è un oggetto intenzionale di un atto componente (ma non bisogna qui immaginare una divisione empiristica in parti "reali").

L'oggetto intenzionale quindi non può essere confuso con la materia intenzionale. Lo stato di cose inoltre non è un fatto, perché nell'esempio del libro sul tavolo l'atto complesso può essere sia una constatazione che una speranza, un desiderio, un'avversione, una domanda e così via.

Emerge qui chiaramente come un atto complesso possa essere una struttura molto ramificata. Husserl distingue tra atti monoradiali e pluriradiali. Questa distinzione ha generato molti equivoci. Ancora una volta la terminologia è in qualche modo fuorviante in quanto fa pensare ad una azione della mente. Il problema però si chiarisce solo alla luce di analisi successive di carattere eminentemente genetico.

Questa analisi della struttura intenzionale serve a comprendere alcuni sviluppi contenuti nella sesta Ricerca in direzione della problematica generale della conoscenza.

La nozione più importante è quella di essenza epistemica (*Erkenntnismässiges Wesen*) di un atto. Per comprenderne il significato bisogna distinguere tra atti oggettivanti e non-oggettivanti.

Gli atti oggettivanti sono generalmente nominali o proposizionali. Sono cioè proposizioni e giudizi, o loro modificazioni.

L'atto nominale che esprime una rappresentazione può essere o posizionale o non-posizionale.

È posizionale quando ascrive al proprio oggetto una qualche forma di esistenza.

È non-posizionale se si limita ad una mera rappresentazione di un contenuto e non si impegna sulla esistenza o non-esistenza del contenuto rappresentato. Questa tesi sarà sviluppata ampiamente, e in parte modificata, in opere successive.

Un atto proposizionale che ponga il proprio oggetto come esistente o non-esistente è chiamato giudizio. Atti complessi possono essere costruiti su atti più semplici attraverso processi di interazione. Inoltre ognuno di questi atti può essere monoradiale o pluriradiale.

Gli atti non-oggettivanti sono atti come il desiderare, il sentire, lo sperare e così via. Husserl inizialmente sostiene la tesi per cui nessun atto non-oggettivante può sussistere senza un atto oggettivante soggiacente. Ad esempio non si può sperare che qualcosa accada senza prima aver effettuato un atto oggettivante che fornisca la base su cui operare.

Si tratta della classica distinzione tra concetti e proposizioni da una parte e domande, speranze, desideri, sentimenti e così via

dall'altra. Peraltro però questa distinzione perde molto del suo significato nel prosieguo dell'indagine husserliana.

In ogni caso ogni atto ha una essenza intenzionale, ma soltanto gli atti oggettivanti hanno una essenza epistemica. In sostanza si può dire che l'indagine di Husserl prende una piega classica quando si tratta di porre il problema della verità. Ma la coscienza e la sua struttura intenzionale sono indagabili molto prima rispetto a tale classica delimitazione del problema.

Un'osservazione molto importante relativa agli atti oggettivanti è che essi devono avere una base intuitiva. Cioè non si possono mai fondare su basi solo signitive.

Se l'atto di base è una percezione il prerequisito è soddisfatto. Altrimenti Husserl sostiene, almeno nelle RL, che l'atto si fonda su una presentazione. Ad esempio un atto simbolico si fonda su di una presentazione del simbolo.

La base intuitiva non è quindi costituita necessariamente da oggetti. Vi è una differenza tra base intuitiva (nozione più ampia) e contenuto intuitivo (nozione più ristretta).

Se l'atto è simbolico, ad esempio, il contenuto intuitivo funge da segno per la materia intenzionale di quell'atto particolare (anche se sarà fornito da un altro atto intenzionale).

Ci possono essere atti (come le percezioni più ordinarie) in cui entrambe le funzioni sono presenti.

Pertanto si può introdurre questa serie di definizioni:

il contenuto intuitivo di un atto oggettivante può essere chiamato contenuto rappresentante o contenuto apprensionale. La seconda definizione è ambigua perché può far pensare che il contenuto appreso sia il contenuto dell'apprensione quando in realtà si tratta dell'oggetto intenzionale.

Il modo in cui il contenuto intuitivo funziona in un atto (può essere un segno, oppure la materia, oppure entrambi) si può chiamare forma della rappresentazione o forma apprensionale. Così la forma apprensionale è una rappresentazione simbolica di un oggetto, e differisce dalla sua presentazione intuitiva.

La materia intenzionale di un atto oggettivante può essere chiamata materia apprensionale.

Se la rappresentazione è meramente significativa o simbolica, la relazione tra materia e contenuto rappresentante è esterna. Se l'atto è intuitivo la relazione è essenzialmente interna.

La relazionalità può essere data dalla materia o dalla qualità. Questo si può ora chiarire meglio. Il modo della relazionalità oggettiva può variare sia con la qualità dell'atto, sia con il contenuto rappresentante, sia con la forma apprensionale, sia con la materia intenzionale.

Se un atto oggettivante comporta una conoscenza si dirà che l'intenzione è riempita o soddisfatta. In altre parole se un atto è anche donativo di conoscenza, acquisisce un senso riempiente (*erfüllender Sinn*).

In tale atto donativo di conoscenza, il significato è dato dal contenuto intuitivo che ora risulta inseparabile dalla materia intenzionale.

Si può allora definire l'essenza epistemica di un atto come consistente nell'unità della qualità d'atto, della materia d'atto e del contenuto rappresentante intuitivo.

I primi due componenti rappresentano l'essenza intenzionale dell'atto. L'essenza epistemica vi aggiunge il contenuto rappresentante intuitivo. Solo gli atti oggettivanti posseggono, e solo se riescono in questo, una essenza epistemica.

Quando due atti si configurano in tal modo nei confronti di un oggetto, essi coincidono, cioè la conoscenza è la stessa.

Nelle Idee l'analisi degli atti intenzionali è ulteriormente sviluppata e arricchita. I due mutamenti più rilevanti sono l'introduzione del concetto di noema e la questione della correlazione noesi-noema. La descrizione fenomenologica anzi si concentra su tale correlazione, che viene pertanto in primo piano mentre nelle opere precedenti era rimasta un po' oscurata.

Husserl mostra anche di essere consapevole dei limiti entro cui la sua indagine viene svolta. Egli nota infatti che tale analisi non entra nelle profondità della coscienza assoluta, e non pone il problema della temporalità.

Quest'ultima considerazione implica che si debba fare una distinzione tra l'intenzionalità intesa come caratterizzante esperienze temporalmente costituite, e quella intesa invece come relativa alla costituzione stessa della coscienza del tempo. Tutto ciò che è stato detto sin qui e anche ciò che si trova nelle Idee vale a rigore soltanto per il primo tipo di problemi ma non si applica alla questione della temporalità in sé.

Per quanto riguarda la terminologia Husserl tende nelle Idee a non utilizzare più la nozione più vasta di coscienza tra le tre esaminate nelle RL. Peraltro usa il termine *Erlebnis* per riferirsi comunque a tale concezione, a significare qualunque cosa si trovi nel flusso d'esperienza, e non quindi soltanto le esperienze intenzionali, le *cogitationes* attuali e potenziali prese nella loro piena concretezza, ma tutte le fasi reali (*reellen*) rinvenibili in tale flusso e nelle sue concrete sezioni.

Nelle Idee in effetti la nozione di coscienza in senso proprio (in quanto distinta da "vissuto" e da "esperienza") è ancora più stretta rispetto alla definizione "minima" delle tre di RL, perché riguarda solo quella parte dell'esperienza intenzionale che agisce in quanto

conferitrice di senso, e in quanto animante i componenti sensoriali dell'esperienza.

La coscienza diventa così la fonte del significato, in quanto sorgente dell'intenzionalità, rispetto a cui la base sensoriale è soltanto "materia" (*hyle*) non animata da intenzionalità.

Husserl procede ad una ulteriore chiarificazione relativamente ai componenti dell'esperienza intenzionale, che si compone delle parti reali (*reell*) di una esperienza intenzionale e dei propri correlati intenzionali.

Naturalmente questo diventa comprensibile soltanto dopo che è stata effettuata la epoché fenomenologica.

Non si pone allora più alcun problema relativo all'esistenza di un mondo "reale" comunque inteso, né dell'esperienza come fatto relativo ad un essere vivente o un organismo umano. Tali questioni sono sospese, e devono essere configurate in relazione alla "costituzione fenomenologica" delle regioni d'essere loro proprie.

Nella descrizione fenomenologica dell'esperienza, pertanto, si tratta di cogliere la struttura di correlazione noesi-noema, e in particolare di valorizzare il senso del noema. Esso è "dentro" la coscienza ma solo nel senso intenzionale del termine.

Questa nozione ha sollevato numerose obiezioni e un vivace dibattito. Così come la distinzione dei componenti reali in "iletici" e "noetici".

La nozione di materia (*hyle*) in particolare ha portato alcuni a parlare di residuo sensistico o empiristico, altri di recupero di una concezione aristotelico-kantiana ilemorfica della conoscenza.

Già nelle RL Husserl sostiene che ogni atto oggettivante presuppone un contenuto intuitivo che può però fungere in modi

differenti in connessione alla materia intenzionale. È questa l'accezione che in Idee riappare sotto il termine di *hyle*.

Ora però tale nozione si applica ad ogni tipo di atto intenzionale e non più soltanto a quelli oggettivanti.

Ogni esperienza intenzionale viene vista come trasformazione di uno strato non-intenzionale in una struttura intenzionale. Lo strato non intenzionale non è però da intendersi in termini di "dati di senso" empiristicamente intesi.

Si tratta piuttosto di componenti reali dell'esperienza intenzionale: quindi sempre di esperienza. Non si tratta perciò di un dato "oggettivo" a qualunque titolo inteso, ma a un dato sensibile in quanto componente l'esperienza.

Ad esempio un colore, in quest'ottica, non è un dato di fatto, ma una parte di una manifestazione in cui l'essere colorato ha un ruolo. Il noema si avvale di questa presenza iletica per essere ciò che è.

Rimane tuttavia il problema di aver chiamato questo strato "iletico" nel senso di sprovvisto di forma. Tesi che può valere soltanto entro una considerazione *strettamente* statica dell'esperienza intenzionale.

Entro tale prospettiva ristretta comunque la sottolineatura dell'importanza della componente iletica serve sempre a rimarcare la necessità di concepire l'esperienza in termini di esperienza concreta e non "generale" ossia in definitiva generica.

Husserl dice che la componente iletica è presente in *ogni* esperienza intenzionale. Una concezione allargata di tale componente porterebbe a sottolineare come la parte iletica vale non solo e non tanto come dato empirico ineffabile perché informe, ma come testimonianza che qualcosa si dà, si sta dando. In *questo* senso è informe: perché non riguarda la forma, ma la presenza, il manifestarsi, il fatto che qualcosa si stia manifestando.

Questo fra l'altro porterebbe a recuperare la nozione di *phantasma* nel caso dell'esperienza fantastica.

Del resto la componente iletica non è mai identificata con la sensazione in sé e per sé. Tale identificazione vale nel caso della percezione. Nel caso ad es. del sentimento la *hyle* riguarda le "sensazioni" di piacere o fastidio. In ogni caso la nozione di *hyle* serve soprattutto a designare la parte senza componente intenzionale, cioè non diretta-verso, anche se coinvolta in questo stesso dirigersi-verso.

Negli atti della volontà la *hyle* riguarda gli impulsi e gli istinti che poi ricevono il loro senso attraverso la componente conferente senso.

Negli atti espressivi la *hyle* costituisce il simbolo sensibile, verbale, o altrimenti configurato. Da questo punto di vista si chiarisce la polisemicità della nozione di *hyle* nonché la sua ascendenza classica come ciò che funge da base ma non possiede in sé la propria forma.

È questa nozione di forma che va chiarita: perché da una parte è evidente che ciò è falso in molti casi, a cominciare dai segni. Un segno ha una forma che si dà e significa di per sé, senza di cui non avrebbe neppure senso parlare di segno.

D'altra parte è però vero che il "senso" di un segno non è intrinseco al segno, tant'è vero che un segno può non essere comprensibile o addirittura non essere colto come segno.

Naturalmente la distinzione di queste componenti si ottiene per astrazione rispetto alla concreta complessità dell'esperienza intenzionale, al fine di chiarire la funzione svolta dalla noesi come conferimento di senso.

Va comunque sottolineato che la *hyle non* corrisponde alla materia intenzionale dell'atto così come è intesa dalla quinta RL.

La materia intenzionale infatti è per l'appunto intenzionale, mentre la *hyle* non lo è.

Il *noema* è l'oggetto in quanto inteso, ad es. l'oggetto in quanto percepito, in quanto ricordato, ecc. La struttura dello "in quanto" è cruciale per capire la nozione di noema.

Il noema offre una struttura unitaria acquisita in contrasto con la varietà possibile di dati iletici, che costituiscono la determinata esperienza relativa al dato noema.

Nel vedere ad es. un albero si hanno continui dati mutevoli di senso (sebbene sempre strutturati e delineati secondo a priori materiali, non cioè un caos informe), ma ciò che si vede è sempre "l'albero".

Il noema è da un certo punto di vista l'unità *della* variazione.

Tale configurazione è infatti una acquisizione e non un dato oggettivamente precedente e separato, un "in sé", anche perché si tratta di un concetto *successivo* all'*epoché*.

Il noema è quindi un effetto di costituzione della coscienza noetica intenzionale.

All'interno del noema (come nozione) Husserl distingue il nucleo noematico e la proprietà del noema che invece dipende dalla qualità specifica dell'atto, ossia dal carattere tetico.

Il nucleo rimane lo stesso a prescindere dal mutamento di qualità (percepire, ricordare, aspettarsi, ecc.) ma il carattere tetico muta.

Ne risulta che atti diversi aventi differenti qualità possono avere lo stesso nucleo noematico sebbene il noema completo debba necessariamente variare (in quanto composto anche dalle parti mutevoli sopra delineate).

Il nucleo noematico pertanto corrisponde alla materia intenzionale delle RL. Il noema completo invece può essere paragonato all'essenza intenzionale delle RL. Almeno per il fatto che, come nell'essenza intenzionale, nel noema completo si ha il nucleo più la componente qualitativa tetica (a prescindere da altre considerazioni relative alla qualità, cioè al modo del riferimento).

Husserl dichiara nelle Idee di non aver portato in luce adeguatamente nelle RL la *correlazione* noetico-noematica, insistendo invece soprattutto sull'aspetto noetico per sé o noematico per sé (anche se senza usare tale terminologia).

Il nucleo noematico che rimane invariante al variare degli atti e delle loro relative qualità viene ora chiamato anche *Sinn* (senso).

L'unità di senso è il risultato della componente conferente senso dell'atto.

Il noema completo però corrisponde alla noesi completa.

A cosa "si riferisce" però il nucleo noematico o senso, visto che la realtà esterna è stata messa fuori gioco dall'*epoché*?

Questo è un punto controverso delle Idee. Da una parte infatti il "correlato oggettivo" è necessario per capire che relazione vi sia, ad es. tra il noema "albero" e l'albero reale. Ma d'altra parte non si può trovare qualcosa "nel" noema che sia "fuori", e questo per definizione, visto che si tratta di una descrizione pura e immanente che non può portare al proprio interno elementi che ne siano stati precedentemente esclusi.

Il problema è fondamentale: Husserl qui in qualche modo mostra di permanere in una comprensione sostanzialistica della realtà "esterna". Egli sostiene nelle Idee che vi deve essere una fase del noema in cui rinvenire un sostrato o sostanza delle proprietà che appartengono al noema ma che sono tali in quanto riferite all'oggetto esterno cui la prestazione intenzionale si riferisce.

Ma oltre al fatto che questo non può essere affermato fenomenologicamente, in quanto la descrizione può soltanto rimanere all'interno della sfera aperta con l'epoché fenomenologica, va anche notato che non è affatto detto che la "realtà esterna" debba comporsi di sostanze, e non ad es. di processi o eventi.

Inoltre questa esigenza, per quanto comprensibile, riapre la questione della differenza tra contenuto e oggetto *all'interno* del noema stesso, che invece dovrebbe consentire di porre una fine a tale problematica.

L'alternativa sarebbe scegliere radicalmente di rimanere all'interno della concezione fenomenologica dell'esperienza senza presupporre più *alcunché* in relazione al mondo esterno. E semmai poi di comprendere l'attività costituente intenzionale come condizionata alla posizione di unità di senso in quanto motivata internamente (ad es. per "agglomerare" un flusso altrimenti sempre cangiante) e non da elementi esterni. Sarebbe una soluzione più vicina a Bergson.

Una direzione analoga e radicale è stata presa, nell'ambito della filosofia fenomenologica, da Merleau-Ponty e da Patočka, ognuno dei quali ha compreso in senso "cosmologico" l'ontologia fenomenologica implicita nell'interpretazione radicale possibile a partire da Husserl.

In ogni caso Husserl nelle *Idee* mostra di avere una comprensione "metafisica" (nel senso di meta-fenomenologica) di tipo sostanzialistico. In opere e scritti successivi questo problema viene di molto attenuato e una concezione più processuale sembra in qualche modo emergere, anche in relazione ad una sempre maggiore consapevolezza dell'importanza della temporalità.

Una parte importante delle analisi di *Idee* è dedicata alla descrizione dei diversi gruppi di caratteri tetici degli atti, insieme alle loro possibili modificazioni.

Le modificazioni sono o attenzionali o “temporalizzanti”.

Vi è per ognuna delle modificazioni una forma di base, che Husserl chiama *Urform*. Nel caso ad es. degli atti tetici (della modalità tetica degli atti a prescindere dalla loro qualità) Husserl parla di *Urdoxa*, cioè di credenza. Tale modalità di base funge da supporto per tutte le altre attitudini, siano esse cognitive, affettive o volitive.

La credenza è “primordiale” nel senso che la coscienza agisce “spontaneamente” al modo del credere nell’esistenza di ciò che costituisce. [Perché ciò avvenga non viene però sostanzialmente chiarito].

Questo tuttavia non significa che l’epoché sia impossibile, cioè che la credenza non possa realmente essere sospesa. Al contrario, proprio in quanto la coscienza coglie tale propria attitudine, è già avviata a sospenderla.

La credenza appare cioè come credenza soltanto se la coscienza può anche non credere più spontaneamente e “ciecamente” a ciò che pone, e se quindi comincia ad accorgersi di ciò che fa, cioè del fatto che “pone” ciò a cui crede come se fosse indipendente da se stessa.

Qui Husserl ricorda indubbiamente il Platone del mito della caverna.

Va notato che questa forma originaria di credenza non consiste ancora nel porre come *oggetto* ciò che pone. Non si tratta di una coscienza oggettivante, ma della posizione di un “orizzonte” che è il “mondo” come configurazione aperta di possibilità d’esperienza, cioè di una situazione globale in cui si “è” e si “agisce”.

Il mondo non è infatti un oggetto ma la struttura appunto “di orizzonte” in cui gli oggetti si danno o possono dare.

In esso si danno anche le *posizioni* di oggetti (che non sono oggetti) e pertanto pure le modificazioni di tali posizioni.

La forma canonica o comunque più evidente di credenza primordiale è la credenza percettiva. Il correlato ontico di tale credenza è il predicato "reale" (*real*).

Tutti gli altri predicati si basano su questo, analogamente al fatto che le modalità noetiche si basano sulla credenza originaria.

Dal lato noetico, possibili modificazioni di questo modo sono la suggestione o la presunzione, la domanda o il dubbio. Dal lato noematico, si hanno i predicati "possibile", "probabile", "dubitabile", "dubbio".

Tutte queste modalità sono tetiche e come tali possono essere modificate al fine di essere "neutralizzate".

Ciò comporta che si abbia allora la "mera" consapevolezza dei correlati noematici invece che loro posizione d'esistenza e correlativa presa di posizione (affermazione, negazione, dubbio, ecc.)

I modi della neutralizzazione sono di due tipi: la neutrale coscienza di immagine (*Bildbewusstsein*), o la fantasia.

La prima è una neutralizzazione degli atti presentativi, la seconda degli atti ripresentativi.

Questo naturalmente implica fare riferimento alla distinzione tra presentazione e ripresentazione (*Gegenwärtigung* e *Vergegenwärtigung*).

Per quanto riguarda la modalità temporalizzante, la forma originaria è quella della presentazione, che dà la presenza come "ora". La sua modalità modificata più rilevante è l'appresentazione, cioè il non-essere dato come "ora" (e come "qui").

Le forme di ripresentazione sono diverse: dal ricordo all'aspettazione, ma anche altre modalità più articolate.

Le modificazioni attenzionali sono centrate attorno al contrasto tra modi dell'attualità e modi dell'inattualità. Il modo dell'attualità è il modo della "realizzazione piena". L'atto attualizzato è della forma dello "io penso" o "io percepisco".

Ma mentre un singolo atto è vissuto nel modo dell'attualità, altri stanno all'orizzonte, cioè sono connessi al primo, nel modo dell'inattualità.

C'è una possibilità costante che atti inattuali possano emergere all'attenzione come attuali. Questa espressione va sempre intesa come "attualizzazione".

Le nozioni di orizzonte, margine e sfondo vanno intese qui in relazione a questa dialettica.

Queste sono le forme generali più importanti della modificazione. Husserl sottolinea però anche la costante possibilità di interpenetrazione tra atti modalizzati. Queste interpenetrazioni danno luogo a formazioni complesse, come ad es. un ricordo probabile, una supposizione ricordata, e così via.

Inoltre si possono reiterare le modificazioni come nel caso di affermazioni di affermazioni, affermazioni di negazioni, negazioni di negazioni, e così anche ricordi di ricordi, supposizioni di supposizioni, ecc.

Tali atti reiterati danno luogo a noemi di livello superiore. Va qui notato che ogni noema superiore dipende dai corrispondenti atti. Non ci sono noemi "in sé".

Ulteriori livelli di complessità si raggiungono quando a questo quadro si aggiungono considerazioni relative agli atti affettivi e volitivi.

La temporalità della coscienza.

Il concetto di intenzionalità viene ulteriormente chiarito, ma anche approfondito e problematizzato, nelle osservazioni che Husserl fa dal punto di vista della temporalità. In questo senso già nelle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* si trovano numerosi passaggi molto importanti.

Queste lezioni hanno avuto una storia complessa, fatta di numerose composizioni da parte di allievi di Husserl (E. Stein, M. Heidegger) e anche di riunione al proprio interno di parti tra di loro diverse e a volte molto lontane.

Heidegger le pubblica nel 1928 affermando che il tema centrale è la costituzione temporale del dato puro di senso (*Empfindungsdatum*), e l'auto-costituzione del "tempo fenomenologico" che soggiace a tale costituzione.

Heidegger aggiunge che tale analisi dovrebbe portare ulteriore chiarezza ad una nozione, quella di intenzionalità, che è "ancora oggi" (alla data di pubblicazione delle Lezioni) il titolo di un problema centrale e non la sua soluzione.

Husserl si auto-impone nelle Idee il limite di non tematizzare la temporalità.

Le Idee sono però successive di quasi dieci anni a queste Lezioni, e sono presto seguite da una seconda "navigazione" relativamente alla temporalità, costituita dai manoscritti di Bernau.

Pertanto le Idee esulano intenzionalmente proprio dalla problematica centrale dell'intenzionalità, e inevitabilmente le posizioni espresse da Husserl in tale opera non sono del tutto scevre da problemi causati da tale presa di posizione. In particolare il presupposto sostanzialistico è la questione più rilevante che le Idee lasciano irrisolta.

Il problema delle Idee ha inizio dalla concezione del noema come unità *trascendente* costituita dagli atti conferenti senso ad una base iletica.

L'analisi degli atti è lì strutturale. Verte cioè sulle caratteristiche degli atti a prescindere dalla loro articolazione temporale, in qualunque senso di tale parola.

Il noema è anche considerato nei suoi strati strutturali. Ma il senso in cui si dice che un noema è costituito dagli atti intenzionali e dai dati iletici è diverso dal senso con cui si dice che un atto è costituito da materia, qualità ed essenza intenzionale. Si tratta di due nozioni del tutto eterogenee di costituzione.

In altre parole Husserl non pone nelle Idee il problema della costituzione degli atti nello stesso senso in cui pone la questione della costituzione del noema. Un atto è strutturalmente considerato come già costituito quando se ne dà una descrizione strutturale.

Ma come avviene effettivamente tale costituzione *dell'atto* stesso? E che dire della base iletica?

Si può pensare che tale questione non abbia senso, perché gli atti sono l'origine del conferimento di senso, e quindi non sembrerebbe plausibile chiedersi se essi stessi derivino e in che modo da ulteriori, o più originarie, donazioni di senso.

Le basi iletiche poi non essendo dotate di "senso" intenzionale sembrano anch'esse irrelate al problema della costituzione intenzionale.

O esse sono puramente fattizie, e pertanto "irrazionali", cioè non spiegabili in quanto primitive, oppure sembrano spiegabili soltanto in termini di spiegazioni causali deterministiche. Sembra quindi che l'analisi intenzionale sia qui preclusa.

La seconda opzione rimane sempre dietro le quinte dell'approccio intenzionale, salvo che uno sguardo fenomenologico puro serve anche a costituire un approccio scientifico che a sua volta possa dispiegarsi in modo causale. Quindi si delinea un circolo non superabile.

A ciò si aggiunga la tesi sostenuta da Husserl nelle RL per cui solo gli atti oggettivanti sono fonti di senso, tutti gli altri atti derivando da questi. Ciò implica che ogni oggettività di qualunque tipo deriva dagli atti (oggettivanti), come origine non ulteriormente analizzabile, che *apprendono* il materiale "rozzo" delle basi iletiche, le quali non hanno una struttura in sé, ma sono messe in forma (questo è il senso di apprensione: cioè non apprensione di una forma, ma apprensione come coglimento di un contenuto a cui viene dato, in tale coglimento, una forma).

Questo schema sembra funzionare dal punto di vista statico ossia strutturale, ma l'indagine sulla temporalità condotta a partire dalle Lezioni lo problematizza radicalmente.

Considerando atti e dati iletici da un punto di vista immanente, Husserl pone qui il problema della loro costituzione. Nel delineare una possibile risposta egli porta l'analisi intenzionale ad un livello ancora più profondo di quello relativo all'intenzionalità d'atto.

In un certo senso questa analisi consente di prendere *radicalmente* sul serio l'operazione di sospensione (*epoché*) e riduzione fenomenologica, cioè di considerare l'esperienza per come effettivamente si dà, senza presupposti.

La concezione fenomenologica della costituzione viene a questo punto articolata su *tre* livelli:

1. il noema trascendente;
2. le unità immanenti (atti e dati iletici);
3. il flusso assoluto di coscienza che si auto-costituisce.

Il noema viene costituito dagli atti e dai dati iletici. L'analisi relativa a questo piano di costituzione si trova articolata nel quadro dello sviluppo che parte dalle RL e giunge alle Idee.

La costituzione delle unità immanenti stesse viene posta come questione nelle Lezioni.

Il terzo problema viene intravisto nelle Lezioni e sviluppato in manoscritti successivi.

A questi tre livelli corrispondono tre livelli di temporalità:

1. la temporalità oggettiva a cui appartengono gli oggetti trascendenti;
2. la temporalità immanente a cui corrispondono le unità immanenti;
3. il flusso assoluto di coscienza che è fonte di ogni temporalità e che *in questo senso* non può essere detta *nel* tempo.

L'analisi condotta nelle Idee del tema della costituzione degli oggetti, poiché non affronta il problema della temporalità, non esamina neppure che cosa voglia dire che un oggetto "dura" o muta nel tempo. La questione non viene affrontata.

Questo implica che neppure si possa capire come una struttura intenzionale può afferrare una durata, e in particolare come si configuri la struttura di intenzionamento e riempimento o soddisfacimento (*Meinung-Erfüllung*).

Nelle Lezioni Husserl riconosce con Kant che l'essere identificabile in ricordi e rievocazioni fa parte del significato della temporalità oggettiva. Ciò significa che gli oggetti situati nella temporalità oggettiva possono essere riconosciuti come aventi una propria struttura temporale di durata, con variazioni o permanenze.

L'oggetto è infatti riconoscibile in atti diversi, ma ciò implicitamente pone la questione del riconoscimento e quindi della memoria, quindi del tempo.

Husserl cerca la spiegazione di tale struttura, cioè l'identità di un oggetto nel tempo, come costituita attraverso possibili coincidenze di identificazione attraverso le rievocazioni.

Ciò a sua volta è possibile in quanto la coscienza interna del tempo, sebbene ogni suo "ora" si inabissi nel passato, insieme alle proprie protenzioni e ritenzioni, cioè il proprio orizzonte intenzionale totale, si dà ogni volta in modo diverso, ma la *posizione* temporale di ogni "ora" rimane inalterata sebbene l'intervallo tra un determinato ora e quello attuale si modifichi costantemente (cioè secondo il flusso del tempo, che scorre come scorre, senza mai accelerare o decelerare).

Questa uniformità di posizione consente pertanto il riconoscimento nel tempo.

Ciò si deve al fatto che la coscienza *può* riconoscere, cioè cogliere l'uniforme nel diverso. Qui la diversità è la posizione temporale e anche (e soprattutto) la differenza tra ciò che si *presenta* e ciò che si *ripresenta*.

Tutto questo è ovvio soltanto per la coscienza naturale, ma non può essere più dato per scontato nell'atteggiamento fenomenologico.

La coscienza si mostra pertanto in grado di *riprodurre*, cioè di trovare il simile o l'identico nel diverso, dal punto di vista temporale.

Il fatto che ogni "ora" si collochi in una posizione assoluta nel flusso temporale, e il fatto che la coscienza possa riconoscere (eventi, oggetti, ecc.) sono le due facce della stessa medaglia.

Ma ciò non basta, di per sé, per spiegare come la coscienza possa riconoscere oggetti *durevoli*.

La questione infatti è come riconoscere il *contenuto* extra-temporale di ciò che si presenta nel flusso temporale.

Si può dire in altri termini che gli oggetti trascendenti durevoli sono costituiti da atti riproduttivi di identificazione sulla base di contenuti extra-temporali.

Ricordi diversi riguardano un oggetto identico quando si accordano in relazione al loro contenuto intenzionale, cioè al loro contenuto extra-temporale più l'orizzonte temporale.

Dire che qualcosa è un individuo durevole significa dire che è capace di essere lo stesso contenuto intenzionale comune di un numero indefinito di tali atti rimemoranti identificanti.

L'oggetto è una unità di coscienza che può apparire in atti ripetuti (quindi in successione temporale) come *lo stesso*.

Una analisi diversa dello stesso problema si trova nel lavoro di Strawson *Individuals*. Ma egli affronta la questione dal punto di vista spaziale e linguistico.

La questione della costituzione temporale degli oggetti trascendenti viene così delineata e sostanzialmente risolta entro linee "classiche" dal punto di vista della dottrina husserliana. Ma ciò che è nuovo è l'approccio alla costituzione delle stesse unità immanenti.

Atti e basi iletiche cioè sono anch'essi, in un certo senso, degli "oggetti", così come le sensazioni. Sono oggetti possibili di riflessione. Nella misura in cui sono tali, devono essere compresi alla luce della teoria della costituzione.

Inoltre sono unità temporali, e come tali appartengono a ciò che Husserl chiama tempo immanente pre-oggettivo.

La questione è però che atti e dati iletici non sono apparizioni di altro.

Sono però temporalmente estesi, e in questo risiede la possibilità di una loro analisi costitutiva.

Gli oggetti immanenti sono organizzati in fasi temporali, e ognuna di tali fasi è caratterizzata da un riferimento ritenzionale a ciò che è stato e da un riferimento protenzionale a ciò che sarà.

L'intero "oggetto" immanente temporale (atto o base iletica) è ciò che è nella misura in cui la propria durata "attuale" possiede costantemente tali riferimenti protenzionali e ritenzionali.

Qui Husserl sembra distinguere tra apprensioni primordiali o impressioni primordiali, che costituiscono l'oggetto immanente completo, e l'atto totale che viene così costituito.

L'atto intenzionale completo nel senso delle Idee è costituito da intenzioni parziali, ma queste intenzioni parziali non sono a loro volta costituite, ma appartengono al flusso fondamentale di coscienza.

Che cosa significa tale distinzione? Si può immaginare che egli intenda che un atto totale come la percezione di una casa consiste di atti parziali che percepiscono profili differenti della casa stessa, e questi profili a loro volta sono riunioni di dati sensibili.

L'atto totale in questo senso sarebbe costituito dagli atti parziali, ma in effetti in ultima analisi dalle sensazioni primarie.

Ma ciò sembra introdurre una considerazione extra-fenomenologica e non garantita da uno sguardo fenomenologico impregiudicato, in quanto sembra guidata da una precomprensione "naturale" della temporalità delle durate.

I profili non sono ciò che si percepisce, ma ciò attraverso cui si percepisce l'oggetto trascendente. Quindi non si può fenomenologicamente attribuire posizioni temporali diverse alle serie di profili.

Gli atti diretti ai profili non costituiscono l'atto di percepire l'oggetto totale.

L'atto totale può essere detto *basarsi* sugli atti parziali. Si può anche dire che l'intenzione totale è presente in ognuna delle intenzioni parziali rendendole ciò che sono, e non vice versa.

Una interpretazione più affine a ciò che si trova nelle Lezioni comprende ogni atto come oggetto temporale nel senso che ha una durata nel tempo.

In altre parole si deve distinguere tra temporalità oggettiva degli oggetti durevoli e temporalità immanente degli oggetti immanenti (atti e basi iletiche).

L'atto di percezione ha ad es. un'estensione temporale, sebbene possa essere molto corta. Se però questo è vero allora si può analizzare tale durata in una serie di "ora" con i propri orizzonti temporali protenzionali e ritenzionali.

Questa temporalità immanente pertanto è articolata anch'essa in serie di ora che però non sono quelli della temporalità oggettiva.

Tali ora sono le impressioni primordiali. Esse non sono a loro volta costituite, sebbene servano a costituire tutti gli oggetti che si diano a qualche titolo alla coscienza.

Questa analisi della costituzione temporale lascia irrisolto il problema, come è stato notato da Sokolowski, di come spiegare la diversità concreta di ogni atto. Si tratta cioè di una descrizione assolutamente formale della coscienza temporale.

Non dà in altre parole modo di comprendere la costituzione della qualità specifica dell'atto, ma al più dell'atto come unità temporalmente estesa.

Mohanty ha contestato anche quest'ultima tesi, in quanto non gli pare che tale descrizione fornisca alcuna spiegazione soddisfacente di come un atto sia temporalmente costituito *in quanto atto intenzionale*.

Non è chiaro innanzi tutto come un atto intenzionale come oggetto immanente (cioè considerato dal punto di vista della coscienza immanente del tempo) abbia un'estensione temporale (oggettiva).

Che senso può avere, in altre parole, parlare della temporalità degli atti, nel senso soggettivo di questo genitivo? Che cosa può voler dire che percepire "dura"?

Si tratta cioè non tanto di chiedere quanto dura un atto (sebbene anche questa domanda abbia un senso) ma se agli atti come strutture ideali pertenga il carattere temporale. Cioè se qui non si stia confondendo la coscienza intenzionale con la coscienza empirica.

È giusto parlare di *fasi*? Ha ancora senso? Un "atto" può avere delle fasi senza con ciò perdere la sua essenza stessa?

Non è, ancora una volta, questione di estensione vs. istantaneità, ma di essenza della concezione intenzionale della coscienza.

Lo "ora" dell'atto totale non è divisibile. Non appartiene alla temporalità ordinaria fatta di secondi, minuti, ore.

Non è pertanto un processo nel senso usuale del termine. Non "dura".

La durata degli oggetti trascendenti si costituisce come tale, ma a partire da atti che non "durano" essi stessi, pena sia il regresso

infinito che, ancora peggio, la perdita del significato propriamente intenzionale dell'analisi.

A rigore si tratterebbe pertanto di introdurre una diversa nozione di temporalità: quella dell' "istante" in senso platonico, come esterno alla durata temporale stessa nel senso che ha una "natura" diversa. Analoga posizione in Aristotele.

L'atto si appoggia a basi ma non dura secondo una successione di fasi.

Pertanto la nozione di "costituzione" vale a rigore soltanto per gli oggetti trascendenti. Non si può usare nello stesso senso per quelli "immanenti".

La costituzione di un noema è "non-temporale" perché non è un fenomeno temporale, ma una struttura ideale.

Il rischio di adoperare l'idea di successione e di durata è quello di riportare all'interno dell'analisi intenzionale delle considerazioni di tipo naturale.

Si può parlare di costituzione di un atto come risultato del nesso di intenzioni di base. Ma lasciando fuori da tale concezione qualsiasi apprensione naturale del tempo.

Queste intenzioni di base sono ciò che Husserl chiama le impressioni primordiali dell'ora. Cioè il riferimento a ciò che è stato e ciò che deve essere, all'orizzonte protenzionale e ritenzionale.

Ciò non toglie la difficoltà di spiegare come queste impressioni costituiscano l'atto nel senso di conferirgli ciò che ne fa un atto e proprio quell'atto.

Merleau-Ponty a questo proposito ha contestato che si possa parlare di temporalità come successione di ora. Egli preferisce considerare la continuità, o meglio il "vortice". La nozione di

successione degli “ora” è per Merleau-Ponty pre-fenomenologica, cioè empirica e comunque condizionata da dottrine non fenomenologiche della temporalità.

Merleau-Ponty muove da una critica bergsoniana alla temporalità come successione di atomi, riletta poi anche alla luce delle analisi di Heidegger.

Inoltre vi aggiunge considerazioni sulla non-linearità del tempo che derivano, per un verso, dalla sua concezione gestaltica della percezione, e per altro verso da una riflessione personale sulla psicoanalisi.

Ad ogni modo Husserl può mostrare, attraverso questa nozione di serie di impressioni, al più come si costituisca un continuum. L’analisi rimane cioè sul piano formale della struttura del flusso temporale, ma non delle sue articolazioni.

La dottrina della costituzione temporale degli atti rischia pertanto il fallimento (per Mohanty fallisce senz’altro) in quanto la temporalità che caratterizza gli atti immanenti non è della stessa natura di quella che caratterizza gli oggetti trascendenti.

Inoltre l’intenzionalità che caratterizza gli atti non può essere derivata da quella che caratterizza i dati iletici primordiali di base della coscienza temporale.

Una diversa via è costituita dall’approfondimento del tema dell’auto-costituzione.

Un *Erlebnis* è per definizione qualcosa che “si dà” da sé. E come tale è auto-costitutivo.

Tuttavia non è auto-costitutivo anche nel senso di darsi come oggetto costituito di se stesso.

Per ottenere tale oggettivazione, come si è visto, è necessario un atto ulteriore che si riferisca al primo. È la differenza tra riflessività e riflessione.

Se si considera la coscienza come struttura *primordiale* si può però sostenere che tale reduplicazione non sia che una articolazione della coscienza stessa, che, quest'ultima, non si reduplica mai.

Pertanto l'auto-costituzione non vale per il singolo atto, ma per la struttura della coscienza come tale.

La coscienza si può perciò differenziare da se stessa e *così facendo* auto-articolarsi, rimanendo al contempo sempre uguale a se stessa e non "uscendo" per così dire, mai da se stessa.

Questa è in estrema sintesi l'idea che regge la nozione di coscienza assoluta delineata da Husserl in alcuni manoscritti successivi al corso sulla coscienza immanente del tempo.

Questo comporta, come nota Fink, che si debba distinguere tra intenzionalità d'atto e intenzionalità non d'atto. Strutture cioè intenzionali che non sono atti nel senso canonico.

Ritenzioni e protenzioni sono esempi di tali strutture intenzionali non d'atto.

Le strutture intenzionali non d'atto per Fink sono *non-autonome*. Non ci sono cioè ritenzioni e protenzioni in sé.

L'intenzionalità d'atto invece è, da questo punto di vista, autosufficiente.

Inoltre questo tipo di intenzionalità non è "d'oggetto" ma costituisce una condizione di possibilità dell'intenzionalità d'oggetto.

Essa pertanto configura l'orizzonte temporale da cui può emergere qualcosa in termini di oggetto come alcunché di identico nel tempo attraverso le fasi temporali del flusso.

Fink parla di orizzonte temporale e delle sue forme di intenzionalità propria come costituenti le condizioni di possibilità dell'intenzionalità come intenzione di un oggetto.

Soltanto nella misura in cui c'è un orizzonte temporale si può parlare quindi di oggetto come identità nel tempo. Solo se il tempo precede, come struttura d'orizzonte, il darsi di durate e di variazioni temporali, queste ultime possono avere un senso e quindi può essere posta la questione stessa della costituzione temporale.

Per tale intenzionalità d'orizzonte non vale più la struttura canonica di costituzione di oggetti, fondata sullo schema apprensione/contenuto apprensionale.

Ciò perché tale intenzionalità d'orizzonte non mira ad oggetti, ma funge da condizione di possibilità perché si possano dare poi intenzionamenti d'oggetti.

Pertanto tale struttura intenzionale consente anche la stessa intenzionalità degli atti.

Si parla così di condizioni di possibilità, in un senso vicino a Kant. Ciò non porta ancora ad aver esibito la effettiva costituzione d'atto.

Per poter porre la questione in maniera ulteriore e più profonda si deve allora indagare la struttura intenzionale che caratterizza i dati illetici.

Nelle Lezioni si dice innanzi tutto che un dato di senso, ad es. un rosso, è un dato fenomenologico che quando viene animato da una certa funzione apprensionale diventa una qualità oggettiva.

Ma ben presto le Lezioni sviluppano un'analisi della costituzione dei dati iletici stessi.

In questo senso le Lezioni mostrano una variazione nella posizione di Husserl, foriera di sviluppi ma anche di trasformazioni della sua concezione dell'intenzionalità.

Questo spiega l'apparente confusione di posizioni nell'edizione Heidegger delle Lezioni, che non distingue tra strati e tra periodi redazionali diversi dei testi.

Innanzitutto Husserl sonda l'ipotesi che il dato di senso sia già costituito *prima* di essere animato dall'apprensione intenzionale.

Questa posizione è ulteriormente elaborata nella Appendice V, in cui si dice che il dato *deve* essere già costituito prima che l'atto possa animarlo, quindi prima della costituzione dell'atto stesso.

La ragione per tale posizione costituisce la seconda novità di queste analisi.

Il dato totale a cui l'atto si applica o che l'atto è supposto animare è una totalità che ha una durata e come tale possiede fasi diverse.

Queste fasi diverse richiedono perciò di essere tenute insieme e formate in un dato totale, e ciò è reso possibile in virtù dell'orizzonte intenzionale di ogni sensazione primordiale di "ora".

Tale intenzionalità connessa alla sensazione primordiale di "ora" non è chiaramente una intenzionalità d'atto. Ciò che sembra emergere è la necessità di concepire forme di sintesi che rendano possibile il dato sensibile totale, cioè la sua presentazione come totalità, al fine di poter poi rendersi disponibile per un atto d'apprensione.

Ciò non sarebbe possibile se ogni singola sezione, o parte, del dato, fosse sconnessa dalle altre. Ma questo implica superare un'idea puntiforme o atomica di "ora". In che senso?

Innanzitutto per il fatto che ogni momento è a sua volta dotato di struttura intenzionale, con il proprio orizzonte protenzionale-ritenzionale.

Questa intenzionalità del dato iletico non significa però che essa sia intenzionalità nel senso canonico di essere "coscienza-di".

Tale riferimento a qualcosa di trascendente è resa possibile solo quando emerge una struttura intenzionale animante.

Solo un atto è una fonte fenomenologicamente legittima di riferimento ad un oggetto trascendente, perché solo in un atto si può configurare qualcosa come un riferimento alla trascendenza.

L'intenzionalità del dato iletico in quanto iletico è quindi intenzionalità in un senso diverso. È tale in quanto punta oltre di sé, verso il passato e verso il futuro.

Cioè si tratta di attribuire al dato iletico di per sé preso una struttura di articolazione temporale, e non una natura amorfa di tipo atomico.

Ciò però significa distinguere nozioni diverse di intenzionalità in un senso molto più profondo che parlando semplicemente di modalità diverse.

Questo al contempo implica che Husserl non ha mai rinunciato alla propria modellizzazione dell'intenzionalità d'atto delineata nelle RL. L'ha però accompagnata da una diversa concezione che apre le porte a sviluppi notevoli.

Sviluppi che però si portano con sé una riflessione sulla nozione di dato iletico.

Attribuire alla struttura iletica una propria intenzionalità permette cioè di parlare di sensibilità come forma dell'intenzionalità anche se non d'atto.

Non serve a costituire oggetti, e infatti non ha a che fare con oggetti, e tuttavia è "coscienza" a tutti gli effetti, non solo come parte reale ma amorfa, secondo lo schema delle RL, ma come modalità a sé stante di coscienza.

Si aprono vie insospettate verso fenomeni di coscienza poco studiati come gli stati d'animo, le "tonalità affettive" non oggettuali (senza riferimento ad una oggettualità, sia positiva come la paura che negativa come l'angoscia).

Non si può pertanto consentire con Mohanty che vede in queste indicazioni soltanto differenze minori all'interno di una concezione sostanzialmente univoca.

Anche Sokolowski, accusando Husserl non soltanto di dare una descrizione formale della temporalità, ma anche incapace di trattare la temporalità dei dati iletici, non sembra del tutto condivisibile.

Questo anche se Sokolowski riconosce che con questa nozione iletica di intenzionalità Husserl sembra superare il residuo dualismo forma-materia che caratterizza indubitabilmente lo schema apprensionale.

La questione che Mohanty pone è se il superamento del dualismo debba necessariamente portare a un monismo "temporalistico" con il quale tutta la vita della coscienza viene derivata dalla sua natura temporale. Questa è una buona obiezione.

Egli propone un dualismo "moderato" che riconosca le specificità dello strato iletico ma anche quelle dello strato noetico. La questione è legittima e si pone alla luce della nozione di fenomenologia genetica.

Si tratta cioè di chiarire se lo strato “estetico” primordiale, allargato dalla nuova concezione dell’intenzionalità iletica, possa portare, per derivazione e complessificazione, alle strutture superiori o se invece esse non abbiano una struttura intenzionale distinta.

È in fondo il problema kantiano della distinzione tra estetica e analitica. E si potrebbe a questo punto porre il problema se il livello dell’immaginazione possa in qualche modo configurare un punto intermedio.

Kant ha avuto il torto di non sviluppare nel modo adeguato l’estetica trascendentale, non superando realmente il sensismo empiristico da cui deriva.

D’altra parte si deve anche poter evitare di uscire in modo inavvertito dall’analisi fenomenologica reintroducendo considerazioni naturalistiche.

E naturalmente va evitata qualsiasi contaminazione della nozione di costituzione fenomenologica con interpretazioni in termini di creazione.

Le analisi condotte nelle Lezioni conducono in ogni caso alla posizione della tesi dell’auto-costituzione del flusso assoluto di coscienza.

Questo flusso assoluto non è “nel” tempo perché non è costituito. Essere nel tempo vuol dire essere costituito a qualche titolo (intenzionalità d’atto, intenzionalità iletica).

Questa coscienza assoluta è detta la sorgente originale della coscienza temporale, quindi sia del tempo oggettivo che di quello immanente.

Si può parlare (e Husserl a volte lo fa) di coscienza pre-immanente, ma è un’espressione ambigua perché conduce una

comprensione a sua volta temporale (il prefisso pre-). Si vedrà più avanti in che senso distinguere e in che senso connettere coscienza assoluta e coscienza pre-immanente.

Husserl delinea nelle Lezioni una serie di passaggi, non corrispondenti a una serie di riduzioni, ma utili a chiarire la stratificazione dei livelli di coscienza.

Husserl usa l'esempio dell'ascolto di un suono continuo. Innanzi tutto ciò che si dà è il suono stesso, e io "vivo" in questa percezione.

Ma invece di immergermi in tale atto posso porre attenzione al suono così come si manifesta, cioè come dato fenomenologico.

In questo modo posso porre attenzione alle continuità degli adombramenti delle fasi differenti del fenomeno suono, che è una unità immanente costituita.

Infine posso porre attenzione non agli adombramenti del suono ma alla continuità di adombramenti delle mie apprensioni di tali fasi, tramite cui posso dirigermi verso il flusso stesso di coscienza.

Ciò potrebbe indurre a pensare che il flusso possa diventare esso stesso un oggetto di riflessione. Ma in realtà non è così, perché:

- a) innanzi tutto le riflessioni, le attenzioni, le stesse ritenzioni sono parte del flusso stesso; ciò implica che qui non si ha una oggettivazione, ma una auto-riflessione del flusso su di sé;
- b) il flusso è dato come flusso anche prima del suo essere riflessivamente intenzionato; il flusso è condizione di possibilità del suo stesso coglimento come flusso.

Si è detto che ogni *Erlebnis* è come tale dotato di una propria riflessività non riflessa. Può essere quindi anche reso l'oggetto di un atto riflettente che lo oggettiva, ma è comunque dato a se stesso anche prima di tale oggettivazione riflettente.

La stessa cosa può essere detta del flusso. Combinando i due piani si può dire ora che ogni *Erlebnis* è senza dubbio dato riflessivamente prima di ogni oggettivazione, ma solo nella misura in cui forma un costituente del flusso.

E viceversa che il flusso è sempre tale in quanto flusso di *Erlebnisse*, cioè che la coscienza è intrinsecamente un flusso.

Il flusso è primario, il singolo *Erlebnis* è soltanto un taglio o sezione di questo flusso, che si ottiene per analisi, ma un'analisi che non può sostanzializzare ciò che separa. L'analisi deve cioè identificare anche i nessi che connettono un *Erlebnis* agli altri e al flusso, e non soltanto la sua singolarità.

Il flusso di coscienza è auto-costituente. Costituisce la propria unità grazie a intenzioni proprie del flusso, peculiari ad esso.

Qui Husserl introduce un nuovo concetto: quello di intenzionalità longitudinale. È grazie ad essa che il flusso è una unità continua di coscienza coincidente con se stessa.

Nel mutare di ogni sensazione o impressione primordiale in ritenzione, una nuova impressione primordiale si congiunge a tale ritenzione, e analogamente in un terzo momento una nuova impressione si congiunge alla ritenzione e alla ritenzione di ritenzione, e così via.

Ogni ritenzione, per quanto complessa possa essere in quanto "inscatolata" in altre ritenzioni, mantiene un riferimento intenzionale alla impressione primordiale che è il suo punto d'origine.

Il flusso di coscienza originario è descritto in modi diversi da Husserl. Viene chiamato coscienza originaria del *tempo*, oppure flusso assoluto di coscienza. Qui non si tratta del tempo oggettivo e neppure del tempo immanente.

Questo significa che il flusso non può essere descritto con certi predicati temporali come iniziale e finale, prima e dopo. Questi predicati appartengono al tempo costituito, non al tempo costituente. Non c'è un prima o un dopo del tempo costituente stesso.

Questo problema è stato discusso praticamente da tutti i fenomenologi venuti dopo di Husserl, da Heidegger a Michel Henry. Ognuno con una proposta diversa per comprendere a proprio modo questo problema.

Analogamente, non si può neppure dire che il flusso "dura". Non può cioè essere considerato come un oggetto durevole, perché è la fonte di ogni durata.

Forse si può dire che è un "ora" assoluto se con tale espressione però non si intende più l'impressione momentanea, ma l'ora che non passa.

Il flusso non possiede in sostanza altre caratteristiche oltre alla propria struttura di flusso, cioè il nesso impressione-ritenzione-protezione.

Perché il flusso sia strutturato così è però un problema. È cioè legittimo chiedersi perché il flusso si "protenda" e se questo volgersi al futuro sia ovvio oppure no. Nelle Lezioni Husserl non affronta il problema, concentrandosi soprattutto sull'ora e sul passato. Nei Manoscritti di Bernau rielabora il problema esaminando in particolare il problema del futuro.

La forma del flusso, cioè l'articolazione impressione-ritenzione-protezione, non qualifica mai concretamente alcunché, ma è solo una struttura vuota. Ma il flusso *deve* avere a priori tale struttura.

Come tale il flusso stesso non è in flusso, non scorre. È lo scorrere, ma esso stesso non può detto essere scorrere. "Lo" scorrere non scorre.

A volte Husserl ne parla in termini di ciò che “fluisce-sta”. Espressione ambigua perché unisce due predicati impossibili.

In generale comunque esso non è “tempo” nel senso normale del termine se con “tempo” si intende il passare, fluire, accadere di qualcosa. Tutto questo è possibile solo entro la coscienza assoluta stessa.

In che senso è assoluta? Alla luce delle Lezioni e delle Idee si può dire che:

il flusso è dato indubitabilmente, non è cioè una illusione.

È dato senza variazioni prospettive. È ciò che è.

È una sfera d'essere che contiene se stessa in cui nulla può “entrare” da fuori o uscirne.

È indipendente, e non possiede un essere meramente intenzionale, come nel caso degli oggetti (trascendenti o immanenti, ma sempre costituiti).

L'*epoché* non ne tocca la natura essenziale, anche se la differenzia dai suoi possibili fraintendimenti naturalistici. L'analisi fenomenologica muta la coscienza empirica in coscienza trascendentale, ma ciò non muta la natura del flusso.

È la sorgente di ogni significato, il regno delle “origini assolute”, costituisce ogni oggettività ma in se stessa si auto-costituisce. Tutte queste determinazioni illustrano il senso con cui Husserl chiama assoluta questa forma di coscienza.

Il problema è che questo flusso assoluto non è mai dato adeguatamente. Per coglierlo è sempre necessario attuare un atteggiamento retrospettivo. Pertanto il flusso è auto-costituente ma non si dà direttamente a se stesso.

Ciò almeno è quanto emerge dalle Lezioni e dalle Idee. Nelle Lezioni Husserl nota che la ritenzione primaria non è una retrospezione o ricordo espliciti, ma una apprensione diretta del passato in quanto passato.

Ciò ne fa una percezione, cioè una presentazione, non una ripresentazione.

Pertanto la struttura dello “appena-stato” è vista direttamente. La stessa cosa si può dire per la protenzione come “stare-per-essere”.

Ciò consente di chiarire un po’ meglio come il flusso si possa manifestare a se stesso pur essendo sempre in ritardo su di sé.

Non si può comunque avere una apprensione totale del flusso perché esso è sempre anche avanti a se stesso, e inoltre perché la stessa consapevolezza del flusso è parte del flusso.

Tutto questo sebbene il flusso si dia a se stesso direttamente e non attraverso relazioni segniche o comunque mediate.

A rigore si deve notare che tra il tempo immanente e la coscienza assoluta (livelli secondo e terzo dopo il primo che riguarda il tempo oggettivo) si deve inserire un tempo pre-fenomenale o pre-immanente che serve a mediare il tempo immanente e la coscienza assoluta.

In tale tempo pre-immanente vi sono fasi di flusso, che sono arrangiate in un modo chiamato “quasi-temporale” (dove quasi significa anche come se).

Così sebbene il flusso assoluto non sia temporale in nessun senso del termine, cioè sia senza tempo per via della propria struttura intenzionale, esso si dà a se stesso in modo quasi-temporale, come ordinamento delle fasi, ed è in tale ordinamento quasi-temporale, pre-immanente, che si danno le oggettività immanenti e il tempo immanente.

Coscienza assoluta e tempo pre-immanente non sono però identici, né peraltro diversi. Il secondo è il modo con cui il primo appare a se stesso.

Considerazioni generali e riassuntive sulla fenomenologia della temporalità di Husserl.

Approccio fenomenologico vero e proprio (al di là delle prime formulazioni nelle RL): si tratta di superare la distinzione tra interno ed esterno, fenomeno fisico e fenomeno psichico, come contrassegnata dal permanere nell'atteggiamento naturale ingenuo. Si accede propriamente alla fenomenologia quando si mette tra parentesi tale partizione e si pone la questione di ciò che appare per come appare e secondo le sue modalità essenziali senza nulla presupporre. Da questo punto di vista la distinzione tra fisico e psichico è inutilizzabile. Ma questo non significa, come invece in B. Russell, che si tratti di ipotizzare alcunché di "neutrale" da cui poi si dipartirebbero le differenze (cosa che oltre tutto non si spiega in quanto non si chiarisce chi o cosa debba operare tali differenze e perché).

Questa posizione non è però tenuta da Husserl in modo sempre coerente. A volte egli comunque enfatizza (spesso nella fase di Idee I) il ruolo della coscienza rispetto al mondo. In generale afferma reiteratamente che il tema generale della ricerca fenomenologica consiste nell'indagine sulla soggettività trascendentale. In quanto tale la soggettività è comunque un che di distinto e di peculiare, poiché è il luogo del conferimento di senso (di se stessa e di tutto il resto). Per tale motivo Husserl giunge ad affermare nel § 49 di Idee I che essa resta anche quando il mondo sia annientato. Questa affermazione è problematica per lo stesso Husserl ma testimonia di alcune oscillazioni quanto al senso da conferire al concetto fenomenologico di soggettività trascendentale.

Una via per chiarire questo problema è quella di considerare le critiche mosse da Husserl a Cartesio, il quale ha sì visto la necessità di fondare la *conoscenza* della realtà sul cogito, ma poi ha compreso il cogito stesso in termini realistici. Pertanto il problema vero che anche Husserl deve affrontare è quello di definire lo statuto "ontologico" (in senso fenomenologico) della soggettività. Le indagini sulla

temporalità ci interessano fondamentalmente proprio per questo problema.

Già nelle lezioni sulla logica e la teoria della conoscenza del 1906-07 (Hua XXIV), successive di pochissimo a quelle sulla temporalità, Husserl sostiene che il punto fondamentale, che emerge dall'approccio "puro" tramite riduzione fenomenologica, consiste nella correlazione intenzionale. È questo pertanto il vero problema della fenomenologia e in quanto tale esso costituisce l'orizzonte di indagine anche per la questione della temporalità.

Parlare dell'evidenza fenomenologica della correlazione per Husserl implica che non è lecito il passaggio effettuato da Cartesio da cogito a sum. Ciò che però va chiarito è in che senso questo passaggio non sia più considerabile come lecito e perché, ossia quale sia la posizione che così Husserl delinea. Nelle lezioni sull'idea di fenomenologia (Hua 2, p. 48) Husserl scrive comunque con chiarezza che la questione non può più essere "come io, quest'essere umano, possa cogliere nei miei vissuti un essere in sé, all'esterno, fuori di me, e simili", ma quando ci si è posti sul terreno proprio della riduzione la questione muta: "ora la pura domanda di fondo: come può il puro fenomeno di conoscenza cogliere qualcosa che non gli sia immanente?"

Ciò che quindi preme a Husserl non è giustificare la credenza nell'esistenza di alcunché di oggettivo in quanto trascendente la coscienza stessa, il che di riflesso implica che neppure la coscienza, in quanto sfera immanente, sarebbe da considerare come esistente in modo certo, perché è appunto il problema dell'esistenza ad essere messo tra parentesi, almeno in quanto essa sia intesa in modo pre-fenomenologico e naturale, mentre si ripropone come problema alla luce della questione posta con chiarezza da Heidegger circa la tematica kantiana dell'esistenza come qualcosa di diverso per essenza da un predicato reale.

Comprendere questo passaggio significa comprendere che cosa possa voler dire accedere a un campo originale (e forse originario) di

fenomeni, che è dato in modo proprio e indipendente dalla conoscenza naturale propria dell'atteggiamento mondano. In quanto tale questa prospettiva non viene in realtà modificata dagli autori che pure hanno criticato Husserl per il suo teoreticismo e per il suo gnoseologismo. Sia Heidegger che Merleau-Ponty confermano ognuno a modo loro come sia necessario mettere tra parentesi i pregiudizi "mondani" e volgersi all'esperienza per come essa si offre. Ciò che differisce è invece il modo con cui ognuno di loro ha ritenuto di dover comprendere tale apertura originaria ma ricoperta dall'atteggiamento mondano, il quale è per Husserl anche un atteggiamento reificante proprio nel senso che tende a intendere tutto in termini di cose (il che poi può essere con Heidegger e anche con Bergson visto come indice di una precomprensione pregiudiziale ontologica legata all'artificialismo, come anche Merleau-Ponty sostiene).

Quando Husserl quindi nel § 49 di Idee I parla di annientamento del mondo vuole in effetti mostrare il senso della sua prospettiva: non si tratta di immaginare che il mondo scompaia, perché in gioco non è la sua esistenza "reale", quanto piuttosto il suo "senso". Il quale senso va colto a partire dalla operazione della riduzione, secondo le linee sopra esposte. La questione per Husserl va quindi posta in modo radicalmente diverso da come la teoria della conoscenza l'ha impostata: si tratta di operare la riduzione per togliere di mezzo le ipoteche reificanti dell'ontologia tradizionale, per poi operare la descrizione fenomenologica delle procedure di costituzione del senso. Costituzione di ogni genere di senso, da quello dell'esperienza del sé a quella del mondo. La procedura è delineata in maniera sistematica nelle Meditazioni cartesiane.

Il problema della via così delineata (che si trova esposta nella Idee e seguita fondamentalmente anche nelle MC anche se con importanti variazioni) consiste nel non poter fare a meno di regredire ad un livello solipsistico per poi riguadagnare tutto il terreno dell'esperienza. Ma con ciò sembra inevitabile mantenere, del cartesianismo, l'ipoteca soggettivistica almeno per ciò che riguarda la connotazione della soggettività trascendentale in qualche modo

comunque sempre come struttura di esperienza in cui l'esperiente gode di un primato sull'esperito. Invece per Husserl ciò non può essere ammesso. Per questo egli ha cercato altre "vie" della riduzione, e in particolare quella "ontologica" ossia il tentativo di mostrare la costituzione delle oggettività seguendone le linee di genesi propria.

La via ontologica o kantiana cerca di mettere meglio in luce come le scienze mondane siano oggettivanti nel senso che reificano, in quanto non tengono in conto appunto il lato "soggettivo" o trascendentale in senso kantiano. Qui si chiarisce meglio il senso del primato della correlazione quale Husserl lo concepisce. Solo la "soggettivizzazione trascendentale" di cui Husserl parla in relazione diretta con Kant costituisce la vera garanzia per una autentica oggettività. Questa tesi porta a identificare sostanzialmente l'apriori della correlazione con quello della costituzione, e quindi a chiarire meglio cosa significhi propriamente a priori della costituzione. Con ciò Husserl ritiene di aver interpretato fenomenologicamente la rivoluzione copernicana di Kant intesa come comprensione del ruolo fondamentale della configurazione soggettiva – rettamente intesa – nella costituzione dell'oggettività. Non c'è oggettività che data così. È questa sottolineatura che incontra una presa di posizione da parte di Heidegger il quale invece pone l'accento piuttosto sulla finitudine risultante dall'impostazione kantiana.

In ogni caso questa prospettiva implica il superamento dell'analisi della coscienza nella sua pura o mera attualità per porre il problema della sua struttura di articolazione genetica. Non si tratta perciò soltanto di indagare un decorso temporale sì ma secondo modi di attuazione statici, quanto e soprattutto di prospettare una indagine genetica che delinei i nessi possibili e quindi porti in luce la struttura di potenzialità come implicita in ciò che si attua. L'oggettività non è cioè l'effetto di una illuminazione istantanea operata da una coscienza a storica, ma è un complesso intreccio di articolazioni in cui inoltre emerge nel modo più impellente anche la problematica intersoggettiva.

Husserl intende approfondire il senso della rivoluzione kantiana al di là della filosofia dello stesso Kant, colpevole per Husserl di essersi rinchiuso in una concezione costruttiva e mitologica delle facoltà, derivante dall'ipoteca della scolastica wolffiana. È solo attraverso la riduzione fenomenologica che la rivoluzione copernicana trova allora il suo vero e radicale senso: "la riduzione fenomenologica non è appunto nient'altro che una *modificazione di atteggiamento* nella quale il mondo dell'esperienza vien considerato in modo conseguente ed universale come *mondo dell'esperienza possibile*, nel quale cioè viene considerata la vita esperiente in cui l'esperito è ogni volta – e universalmente – un senso d'esperienza con un determinato orizzonte intenzionale" (Hua VIII 436).

Il problema per Husserl è che Kant non ha mai voluto realmente approfondire il nesso tra psicologia e filosofia trascendentale, a causa del suo restare ancorato, sia pure da una posizione critica, alla psicologia empiristica anglo-sassone di Locke e Hume e quindi temendone la contaminazione per una corretta comprensione dell'intelletto. In tal senso il soggetto trascendentale non poteva certamente confondersi con il soggetto psico-fisico. La psiche così intesa era ancora un ente "nel" mondo, nello spazio e nel tempo. Ma la separazione allora operata tra psiche e soggettività trascendentale si svela come altrettanto astratta (Crisi pp. 143-145).

Per questo motivo Husserl segue anche una terza via in direzione della comprensione del senso della riduzione fenomenologica: quella della psicologia, esplorata in particolare nella Crisi. Per Husserl il rapporto tra fenomenologia e psicologia è sempre stato importante, ma nell'ultima opera, alla luce di quanto peraltro svolto negli anni Venti, diventa tematico al fine di mostrare il senso del progetto fenomenologico come filosofia trascendentale. Qui dunque si assiste a una radicalizzazione del trascendentale inteso come sfera del senso della vita esperiente della coscienza, da intendersi però chiaramente non più in termini psico-fisici ma alla luce della stessa svolta fenomenologica trascendentale.

Per far ciò è necessario tematizzare le essenze proprie dello psichico (Husserl parla di *Eigenwesentlichkeit*). Qui si mostra la dipendenza e insieme la differenza rispetto a Brentano. È lo svolgimento coerente e conseguente delle analisi compiute fin dalle RL sul concetto di intenzionalità. Di Brentano Husserl continua ad apprezzare lo sforzo di distinguere la sfera psichica nel suo differire essenzialmente da quella fisica. È attraverso l'analisi riflessiva dell'esperienza su se stessa che ciò può essere meglio portato in luce. Qui dunque si può anche fare un raffronto con Bergson nell'evidenziare come sia Husserl che Brentano che Bergson partono dalla distinzione netta tra mondo della realtà naturale o fisica e mondo della realtà mentale o psichica. Tuttavia ciò che sempre rimane qui problematico è l'identificare la natura fisica con un certo modo di concepire in termini deterministici e fondamentalmente meccanicistici la realtà naturale, al fine di mostrare che non tutto si risolve e si riduce entro tali confini.

In questa prospettiva Husserl recupera la tradizione empiristica di Locke e Hume e la loro attenzione marcata per un'indagine sull'esperienza interna, al contempo trasformandone il senso in chiave trascendentale e quindi facendo della coscienza il luogo stesso del trascendentale, contro la proscrizione kantiana. Ciò è di particolare importanza alla luce del tema della temporalità e del suo ruolo costitutivo del senso sia dei fenomeni sia del fondamento medesimo dei fenomeni. In ogni caso Husserl tenta per questa via di mostrare come ciò che, alla prospettiva ingenua e naturalistica appare come mutua separazione e giustapposizione di materia e spirito, se compresa in chiave trascendentale fenomenologica appare invece come struttura di correlazione attraverso implicazioni intenzionali, e quindi "pura inerenza intenzionale" (Crisi 275), "un-tutto di un nesso di vita senza fine" (Hua VIII 153). Con ciò anche il "mondo" assume una caratterizzazione diversa diventando ciò che Husserl chiama "mondo della vita" da intendersi quindi alla luce di quanto visto.

Il salto radicale consiste nel concepire ogni oggettività di qualunque tipo come correlato intenzionale di molteplicità di

coscienza (da intendersi nel suo senso ultimativo come intersoggettività trascendentale, il che poi peraltro apre il problema del nesso tra mondo familiare e mondi estranei, cui Husserl ha dedicato le ultime analisi pubblicate solo recentemente come secondo volume della Crisi). In quest'ottica la "via psicologica" acquista agli occhi di Husserl il senso di una propedeutica particolarmente efficace per comprendere il progetto fenomenologico, e in quanto tale va preferita alla via cartesiana. Da un certo punto di vista e in modo forse paradossale, la via psicologica rappresenta la sintesi di via cartesiana, centrata sulla soggettività al punto da rischiare di essere senza mondo, e via ontologica che pone maggiormente l'accento sui correlati noematici.

Si mostra quindi chiaramente come per Husserl, fino alla fine, la sfera della soggettività trascendentale sia il luogo di scaturigine del senso. La questione è come intendere la peculiare condizione "ontologica" in senso fenomenologico della soggettività trascendentale stessa. Certamente essa non può più essere intesa come forma di soggettivismo. Da questo punto di vista quindi la posizione di Husserl non rientra più del tutto nell'alveo della tradizione moderna fondata sul primato della configurazione soggettiva del senso. Ma questo non perché vi sia un ritorno al realismo, né per altro perché vi sia una amplificazione ulteriore – incomprensibile – del ruolo della soggettività, come se si potesse far appello a un rinforzo di ciò che è già pensato come fondamento del senso dell'essere. Piuttosto, per Husserl la soggettività trascendentale è da intendere come fondamento dell'oggettività come tale, quando di se stessa come di tutto il resto. Ma proprio qui sta allora il senso peculiare delle indagini sulla temporalità, che a un tempo sembrano sorreggere ma anche internamente minare tale prospettiva, non già perché il tempo sia qualcosa che indebolisce la funzione di fondamento della soggettività trascendentale, quanto perché tale soggettività acquista dei caratteri che ne modificano profondamente la fisionomia.

L'analisi di Husserl si fonda però su di un altro presupposto fondamentale: quello per cui la descrizione fenomenologica non è

una descrizione fattuale-empirica ma eidetica. Pertanto tutto ciò di cui si occupa la fenomenologia è sempre determinato in regime di essenza e non di fatto. Essenza o eidos è per Husserl l'unico autentico a priori. Sul modello delle scienze matematizzanti che hanno potuto adottare la matematica e la geometria come loro strutture eidetiche a priori grazie alla rivoluzione scientifica, Husserl pensa allora a una scienza dei fenomeni non nel loro darsi empirico, che può sempre anche non darsi così o non darsi per nulla, ma nel loro darsi a priori secondo strutture di legalità eidetiche.

Compito dell'ontologia formale e delle ontologie materiali è quello di delineare le forme pure a priori che governano la costituzione di ogni tipo di fenomeno. Da questo punto di vista è possibile anche vedere una vicinanza – del tutto inconsapevole da parte di Husserl – tra questo tipo di approccio e quello della Scienza della logica hegeliana. In ogni caso ciò è conforme all'approccio trascendentale: sono le strutture a priori a consentire la conoscenza dei fatti, e non viceversa. Diverso è il modo con cui Husserl però immagina di dover determinare l'aprioricità delle forme. Il suo metodo consiste nella variazione eidetica. Attraverso la variazione delle modalità con cui si determina l'apprensione di un fenomeno si ottiene l'invariante eidetica che in effetti anche se prodotta per generalizzazione (nei suoi modi peculiari) di un fatto, delinea in realtà un'essenza che precede il fatto stesso e lo rende possibile nella sua struttura di senso.

Ciò può essere inteso come una contraddizione, ma è più interessante notare che qui vi è una prefigurazione di un rapporto piuttosto circolare tra fatto ed essenza che sarà poi messo in valore da Heidegger e ancor più da Merleau-Ponty. Infatti Husserl non può fare a meno di partire dalla dimensione esperienziale per operare la variazione. L'eidos non è cioè un che di estraneo all'evento ma ne è la "forma" o modalità di manifestazione (possibile). Ciò che preme sempre a Husserl è mantenere l'accento sulla dimensione di possibilità, cioè di struttura di senso che non deve a qualche tipo di accidentalità occasionale la propria configurazione. Husserl in questo senso ricalca il pensiero aristotelico nel porre il tema del rapporto tra esperienza e scienza. Qui si può vedere anche una filiazione

comunque effettiva anche se non necessariamente diretta da Aristotele attraverso l'analisi che Brentano fa delle categorie aristoteliche. A Husserl interessa comunque delineare una scienza pura a priori della coscienza come struttura generale della soggettività trascendentale.

Il punto controverso pertanto risiede nel comprendere dove si collochi il nesso tra forme ideali ed eventi empirici. In particolare la questione risiede nel comprendere come le forme ideali siano determinate così come vengono determinate e se abbiano un'effettiva connessione con l'esperienza nel suo mutare. Husserl era in effetti partito proprio dal constatare che una volta effettuata la riduzione fenomenologica si accede al "flusso eracliteo" dell'esperienza che muta costantemente. Ciò che allora diventa impellente è trovare il modo di descrivere questo stesso flusso e quindi reperire un criterio di descrizione. Il problema critico è chiedersi se per ottenere tale criterio si sia riusciti a stare all'altezza di ciò che si manifesta dopo la riduzione, o non si finisca piuttosto per imporre al flusso delle forme che sono in qualche modo pre-fenomenologiche.

Uno sguardo alla trattazione data da Husserl dell'ontologia formale e delle ontologie materiali fa affiorare il sospetto che, in effetti, egli non derivi dall'esperienza fenomenologicamente pura tali forme, ma le reperisca attingendo a tradizioni logiche non fenomenologiche. Ciò non implica ancora affermare che l'ontologia formale e le ontologie materiali siano scorrette o da rigettare, ma chiede uno sforzo ulteriore per esaminare la possibilità che siano necessarie altre forme logiche, concepite secondo una diversa prospettiva, più "evenemenziale", per poter realmente dar conto di ciò che si svela all'esperienza fenomenologicamente dischiusa dalla riduzione.

È vero che Husserl ha considerato come "idealizzabili" solo le forme generali, mentre le datità singolari appartengono all'apeiron e non possono essere formalizzabili. È altrettanto vero che egli ha però anche parlato di essenze fluenti, di categorie inesatte come non da intendersi in quanto sbagliate o imperfette ma al contrario come

proprie di ciò che devono categorizzare. Infine è vero che egli ha detto che la coscienza come flusso non permette di ricevere una formalizzazione spaziale in quanto propriamente non è spaziale ma temporale. Quindi egli opera una distinzione molto prossima a quella di Bergson per quanto riguarda la comprensione della coscienza come “temporale” cioè qualitativa in contrasto alla realtà materiale come “spaziale” e quindi quantitativa. Ma come sa tutto questo? Da dove viene l’evidenza fenomenologica per fare tali asserzioni? È per questi motivi che si rende necessaria l’indagine sulla esperienza della temporalità.

Il punto cruciale è questo: Husserl parte dal problema di come costituire il tempo. La costituzione del tempo, a partire dagli oggetti temporali per passare poi alla loro interrelazione e da qui alla struttura generale di articolazione del tempo stesso, sono messi in capo alla coscienza. Ma ben presto Husserl si trova di fronte a un’aporia decisiva: la coscienza è essa stessa affetta *dal* tempo, che in questo senso le pre-esiste. Pertanto l’impresa fenomenologica canonica, di mostrare come qualcosa dipenda nel suo senso dalle operazioni costitutive attuate dalla coscienza, qui incontra il proprio limite in quanto è la coscienza stessa a trovare, e proprio nel tentare di portare a termine il proprio progetto, il proprio altro nella forma di qualcosa che, pur incontrato al modo del costituito, e proprio perciò, si mostra costituente. Il tempo, da costituito da parte della coscienza, appare ora costituente della coscienza stessa. Ma come pensare questo “intreccio” o reciproco ribaltamento? Come pensarlo entro in termini della fenomenologia husserliana?

In definitiva il problema che Husserl pone, in generale e a se stesso, è quello di cogliere una origine del tempo. Al di là o al di sotto della distinzione tra approccio oggettivo e soggettivo alla temporalità, la vera distinzione che traversa tutta la storia della filosofia è piuttosto allora quella tra chi pone e chi non pone tale problema. Se il tempo ha una “origine” ossia un fondamento, questo può essere cercato nella soggettività o altrove. Anche il Dasein heideggeriano è ancora pensato secondo questo modello (mentre con la Temporalität le cose cambiano). Cercare il fondamento del tempo

espone al circolo vizioso di qualcosa o qualcuno che ne sia origine e perciò anche condizionato proprio in quanto origine, cioè in quanto pensato in termini temporali. Il tempo precede se stesso e in questo senso è esso stesso all'origine o meglio è la condizione per l'origine stessa. Per questo, e in un senso più radicale di quello kantiano, il tempo è condizione dell'esperienza e in effetti della stessa apprensione della realtà come tale. Il che pone a sua volta il problema, che Heidegger ha visto, di sapere se sia ancora legittimo e in definitiva auspicabile continuare a porre il problema dell'origine. E in particolare, per ciò che concerne il tema del tempo, se si debba porre il problema in termini di "natura" del tempo con tutto ciò che di metafisico tale domanda ancora comporta.

I manoscritti di Bernau. Sintesi dei temi salienti.

L'insieme dei Manoscritti redatti durante i due soggiorni presso Bernau si colloca in una certa misura entro la prospettiva delineata a partire dalle Lezioni del Semestre Invernale del 1904/05, procedendo cioè lungo il doppio binario che interroga da un lato la costituzione del tempo oggettivo e delle sue regolarità a partire dalla coscienza intenzionale e che, d'altro lato, pone la domanda sulle modalità di costituzione temporale di questa stessa soggettività, spingendosi nella profondità delle sue strutture e delle sue funzioni più profonde. Su entrambi i versanti, le analisi prodotte a Bernau testimoniano di un approfondimento delle interrogazioni sul modo d'essere proprio alla coscienza temporale, rivedono alcune delle tesi precedenti e giungono in alcuni casi fino a ribaltarne l'impostazione. Se infatti i testi redatti all'inizio del Novecento muovono dalla descrizione della modalità temporale di un vissuto generalmente percettivo ed in ogni caso già dato o già costituito, studiandone in primo luogo l'estensione a partire dal suo darsi al presente come impressione e rilevando quindi come questo presente sia in realtà già da sempre attraversato da margini di assenza in quanto modificato da ritenzioni e protenzioni, i testi risalenti agli anni 1917/18 rivelano il carattere derivato dello stesso presente, studiandone geneticamente l'origine dalla non presenza o dalla mancanza.

Lungi dal poter essere pensato come mera accidentalità rimediabile che fa difetto alla presenza, il carattere di mancanza sembra quindi assumere un ruolo fondamentale come condizione di possibilità per la costituzione del soggetto di senso, che si istituisce sulla base di una tensione continua, passivamente mirante al riempimento di intenzioni di per sé vuote, di uno strato di apertura protenzionale pronta ad accogliere la novità o l'irruzione dell'evento stimolante. La radicalizzazione della

domanda sull'origine temporale della soggettività rende da un lato ineludibile l'interrogazione della peculiare relazione tra soggetto e tempo e, parallelamente, richiede una traduzione della posizione del problema del modo d'essere del soggetto temporale in termini genetici, e cioè secondo una prospettiva capace di ricostruire la storia dell'emergenza del senso e della costituzione della stessa soggettività. Il problema del tempo, quindi, non è più posto sulla base di concezioni prestabilite della soggettività e della costituzione a partire dalle quali dovrebbero essere tratte le conseguenze coerenti con le strutture dell'intenzionalità d'atto consapevole, ma si rivela piuttosto la chiave d'accesso attraverso la quale è possibile delineare la configurazione e la dinamica vitale profonda della stessa coscienza temporale e diveniente.

Inteso come flusso originario, il tempo con il suo carattere depresentante sembra essere già da sempre presupposto, come condizione di possibilità per la costituzione del soggetto e per l'emergenza degli eventi singolari che scandiscono il ritmo della sua stessa vita. Eventi o vissuti singolari che si presentano nel continuum originario come emergenze stimolanti, rivelando il carattere essenzialmente passivo e recettivo del flusso stesso, in

quanto aperto a potenziali affezioni ed in quanto strato elementare proprio ad una soggettività vivente o incarnata.

Che cosa è dunque consentito dire di questa soggettività per essenza temporale, e quindi che cosa resta dell'autoevidenza e dell'apoditticità dell'ego cogito nell'orizzonte, così mobile e frastagliato, attraversato da un'intenzionalità depresentante?

Come mostrano con perspicuità i manoscritti raccolti come testi numero 14 e numero 15 nel volume XXXIII della Husserliana, l'ego trascendentale si rivela esso stesso una funzione derivata, a partire dalla quale è ancora possibile radicalizzare ulteriormente la pratica della riduzione e disvelare una processualità passiva e più originaria, anonima e fungente, come lo strato ultimo a partire dal quale si istituiscono le molteplici stratificazioni che rendono a loro volta la complessità del soggetto di senso. È questa processualità anonima originaria, l'inizio e la fine della quale risultano indicibili, che conduce il fenomenologo al limite delle sue possibilità descrittive o esplicative: differendo essenzialmente dalla modalità d'essere e di apparire delle oggettività costituite, tale strato passivamente ed anonimamente costituente sembra potersi dare solo per via di un ripiegamento riflessivo, o in un procedimento genealogico, capace di pensare o ricostruire il senso dell'invisibile

a partire da ciò che appare o dalle tracce emergenti che rivelano la sua stessa datità come qualcosa che “c’è”.

Ci si è dilungati parecchio, durante il lavoro sui testi di Bernau, sugli approfondimenti dell’interrogazione del flusso della coscienza temporale presentati nei Manoscritti e sulla peculiarità dell’interpretazione che prevede la sua autocostruzione. L’attenzione riservata da Husserl alla considerazione della modalità d’essere passiva propria al processo temporale originario è parsa in primo luogo fornire un’ulteriore testimonianza del nesso profondo che si istituisce, in fenomenologia, tra la considerazione del problema del tempo e la domanda sul modo d’essere della soggettività. Confermando la prospettiva adottata già dalle Lezioni del 1905, i *Bernauer Manuskripte* mostrano come il progetto di elaborazione di una fenomenologia della temporalità non possa prescindere da un’indagine parallela inerente la soggettività in quanto essa stessa per essenza temporale. Si è già rilevato come, approfondendo ulteriormente le interrogazioni delle indagini precedenti, i Manoscritti pongono in modo sempre più esplicito il problema dell’origine e della genesi della costituzione temporale. Sebbene impostate con l’obiettivo di giungere alla legittimazione o alla fondazione della soggettività trascendentale, le riflessioni sul suo carattere essenzialmente temporale non producono l’esito di un soggetto presente a se stesso in tutti i propri aspetti e nell’assoluta trasparenza: torcendosi piuttosto in direzione genetica, esse conducono la concezione stessa della soggettività trascendentale al suo limite più estremo, rivelandone il carattere sempre già derivato o emergente da uno strato di costituzione ancora più elementare.

Occupando la parte più cospicua delle pagine redatte a Bernau, le indagini miranti a rendere conto della modalità d’essere dello strato più elementare della soggettività conducono in un certo senso anche la fenomenologia husserliana, quella guidata dal “principio di tutti i principi”, al suo stesso limite estremo, nel tentativo di produrre una fenomenologia dell’inapparente. Si ricorda come, secondo la formulazione presentata in *Ideen I*, il principio dichiara da un lato l’assoluta legittimità teoretica dell’intuizione originariamente

offerente, ma d'altro lato fa immediatamente seguire alla tesi che attribuisce all'intuizione pura il ruolo della fonte apodittica della conoscenza una altrettanto fondamentale proposizione che circoscrive tale criterio rigoroso di apoditticità ai limiti della datità stessa.

«Basta con le teorie insensate. Nessuna teoria concepibile può condurci all'errore a proposito del *principio di tutti i principi*: che ogni intuizione originariamente offerente sia una fonte legittima della conoscenza, che tutto ciò che ci si offre originariamente nell'"intuizione" (per così dire in carne ed ossa), debba semplicemente essere assunto così come esso si dà, ma anche solo nei limiti in cui si dà.»¹

Ci si potrebbe quindi chiedere in quale misura le indagini sul processo originario rispettino il principio dell'evidenza così formulato e soprattutto si potrebbe riflettere sugli esiti di ampliamento e di pluralizzazione che le indagini sulle modalità d'essere del processo temporale originario producono nella determinazione del concetto stesso di evidenza. In relazione all'automanifestazione del soggetto sembra legittimo sostenere che, se tanto il principio dell'evidenza quanto la fenomenologia della temporalità pretendono di mantenere la loro validità in una reciproca compatibilità e nel medesimo orizzonte teorico, allora il concetto di evidenza necessita quanto meno di essere ridiscusso. Si

¹ «Doch genug der verkehrten Theorien. Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.» Hua III/1, § 24, p. 51 (Idee I)

rivela cioè necessario concepire l'evidenza non più come presenza immediata ed adeguata, quanto piuttosto come presenza sempre già attraversata da margini di assenza o come presenza frammentata.

Parallelamente, pensare il processo originario come tensione continua e passiva, non dominata dalla posizione consapevole di un cogito, fa cadere il privilegio metafisico accordato all'identità. Un soggetto la cui vita è fondamentalmente definita sulla base del suo essere aperto, proteso oltre l'immediatezza del qui e dell'ora, ricettacolo di affezioni possibili, è un soggetto che si costituisce processualmente come tale. Un soggetto che non c'è, nella misura in cui si intenda il suo esserci come presenza e definizione completa, ma piuttosto un soggetto che diviene e che ridefinisce continuamente se stesso in quanto vivente proprio sulla base del continuo divenire. Un soggetto che si produce passivamente attraverso il mantenimento e l'attesa e che è quindi attraversato nel profondo dall'alterità. Alterità che non è testimoniata unicamente da queste tensioni passive e profonde, ma si riproduce e si manifesta egualmente nelle attività consapevoli, testimoniata dalla stessa possibilità del risveglio, traditore del sonno, o della riflessione, traditrice dell'irriflesso. È quindi in primo luogo in virtù della pregnanza e della densità delle analisi sul tempo nella prospettiva di una comprensione dinamica, complessa e stratificata della coscienza temporale in quanto vivente e plurale che, nonostante l'apparente contravvenzione del "principio di tutti i principi", le analisi sul flusso originario prodotte a Bernau paiono estremamente ricche di spunti per pensare il modo di essere del soggetto vivente e temporale che meritano di essere approfonditi.

I testi considerati configurano una soggettività verticale e stratificata, mai completamente costituente né completamente costituita, ma sempre aperta e diveniente, pronta a ricevere stimoli ed a rispondervi convertendo la propria passività recettiva in una

riflessione attiva e teleologicamente mirante all'adeguatezza impossibile. Un soggetto che si rivela plurale anche sotto un altro aspetto, quello della sua potenziale e temporanea estraniamento dal mondo e dal tempo contingenti, un aspetto in virtù del quale esso può "vivere" contemporaneamente in una molteplicità di mondi immaginari possibili, trasportarsi fantasticamente o memorativamente in altri tempi ed altri contesti pur rimanendo nell'unità dell'unico flusso temporale e nell'attualità dell'unico mondo effettivo.

I *Bernauer Manuskripte* pongono tanto il problema del tempo quanto quello della soggettività ad esso correlata sottacendo un'esplicita interrogazione del problema dell'intersoggettività e del tempo storico. E' noto che Husserl si è concentrato altrove sulla costituzione storica ed intersoggettiva del senso, basti ricordare come esempio eminente le riflessioni esposte nella *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Tuttavia il silenzio dei Manoscritti a proposito della relazione tra temporalità, storicità ed intersoggettività potrebbe suscitare delle critiche agli stessi, critiche alle quali è possibile rispondere sottolineando in primo luogo il carattere metodologico della scelta husserliana, mirante alla delimitazione dei problemi finalizzata alla chiarificazione dei singoli problemi, attraverso la circoscrizione delle interrogazioni ad ambiti distinti, per poi considerare in seguito le interconnessioni tra livelli di complessità superiore. Il problema dell'intersoggettività sembra appunto collocarsi ad un livello di complessità più alto nella stratificazione costitutiva e per questa ragione può essere messo in parentesi in un'indagine che mira a rendere conto delle forme originali ed universali della soggettività temporale. Del resto, considerazioni inevitabilmente relative alla costituzione intersoggettiva del senso possono essere lette tra le righe

delle stesse riflessioni che i Manoscritti propongono a proposito del carattere sempre temporalmente limitato di ogni forma di estraniamento fantasticante. Che cosa fornisce infatti la legittimità al carattere di effettività ed alla temporalità oggettiva propri all'unico mondo reale, al quale il soggetto fantasticante ritorna sempre e di nuovo come parametro privilegiato del senso, se non il fatto che si tratta sempre dello stesso mondo e dello stesso tempo oggettivo vissuto e condiviso con altri soggetti?

A prescindere da ulteriori considerazioni inerenti un eventuale ampliamento del problema della costituzione intersoggettiva del tempo del mondo, le indagini condotte nei testi di Bernau spingono a ripensare la modalità d'essere propria del soggetto di senso, soggetto che, per via dell'essenziale determinazione temporale, non si presta ad un'interpretazione o ad una configurazione monolitica, ma si rivela sempre già attraversato dalla trascendenza. Riproducendo ed approfondendo le riflessioni inerenti i margini di alterità propri ad ogni vissuto temporale, si è mostrato come Husserl elevi la nozione stessa di alterità all'ordine della condizione di possibilità necessaria ed imprescindibile per il costituirsi dinamico del soggetto. In questo modo, il filosofo si trova a pluralizzare e ad estendere la nozione stessa di coscienza introducendovi esperienze di ritardo, di non presenza a se stessa, di assopimento o di passività. Una lettura superficiale dei testi husserliani potrebbe suscitare delle critiche che vertono sull'arroganza di una riconduzione metafisica dell'altro sotto il dominio del medesimo, dell'assenza sotto il dominio della presenza o dell'inconscio sotto la sovranità dell'ego. Un'interpretazione di questo genere non sembra tuttavia giustificata nella misura in cui essa non rileva come i Manoscritti presentano un'impostazione secondo la quale è piuttosto l'ego stesso, inteso come soggetto trascendentale autotrasparente, a dover ridimensionare la propria pretesa di fondazione e di originarietà. I testi considerati rivelano il carattere essenzialmente derivato dell'ego puro, come una cristallizzazione emergente che rimanda sempre ed inevitabilmente all'altro da sé, che si manifesta temporalmente nelle forme del passato, dell'immaginato o dell'atteso. Come si è avuto modo di rilevare riflettendo sui temi emersi dai testi raccolti nel volume delle *Analysen zur passiven Synthesis*, nella prospettiva

husserliana non si tratta tanto di ricondurre l'inconscio o l'altro sotto il dominio della coscienza o del medesimo, quanto piuttosto di allargare e di pluralizzare, rendendoli dinamici per il loro carattere temporale, recettivo e diveniente, gli stessi concetti di coscienza e di identità.

Pensata come una trascendenza nell'immanenza, la temporalità della coscienza è sempre e già correlata con l'affezione, attuale o potenziale, e rimanda quindi inevitabilmente alla domanda sull'emergenza dell'individuale. Ripensando i vissuti individuali ed i loro correlati immanenti come eventi temporali [*zeitliche Ereignisse*] il filosofo è mosso alla considerazione del singolare che irrompe nella continuità fluente ed originaria e sembra giungere all'esito di una configurazione della soggettività articolata a partire da entrambe le manifestazioni. Manifestazioni differenti ed articolate nell'ipseità della soggettività unitaria precludendo ogni istituzione di rapporti gerarchici di priorità dell'una sull'altra, ma rendendosi entrambe accessibili unicamente tramite un'interpretazione chiasmatica della loro relazione, sempre e già presupposta dalla loro stessa emergenza. E ancora, il fenomeno dell'affezione, in relazione alla configurazione temporale del processo originario, spinge a pensare la costituzione stessa del soggetto come autoaffezione temporale, come ripiegamento su se stesso, entità mobile che produce se stesso come altro da sé tramite la dinamica fluente del tempo che lo costituisce. Il problema

dell'articolazione tra temporalità ed affezione può ingenuamente essere tradotto, in termini di costituzione, nella domanda sterile che chiede se sia il soggetto a costituire il tempo o se, al contrario, non sia piuttosto il tempo a costituire il soggetto stesso. Questione sterile in quanto basata sulla presupposizione acritica dell'alternativa e dell'opposizione metafisica di soggetto ed oggetto e non interroga invece la modalità propria di autopoiesi originaria.

La denominazione hyle originaria [*Urhyle*] con la quale Husserl indica il livello più profondo della soggettività, spinge d'altro lato ad interrogarsi sulla materialità della costituzione temporale, che, lungi dal darsi come mera astrazione, richiede piuttosto di essere pensata come temporalità costituente un soggetto incarnato. Facendo quasi sempre appello ad esempi tratti da vissuti di percezione trascendente, sono parse estremamente rilevanti in proposito le considerazioni husserliane inerenti i vissuti afferenti alla cosiddetta passività secondaria, quali la rimemorazione provocata da uno stimolo e quindi da un'affezione, e le considerazioni noematiche ed ontologiche sull'individuazione temporale. Oltre a rimandare alla configurazione del soggetto come soggetto incarnato, tramite il costante riferimento alla percezione come vissuto esemplare ed originale, le riflessioni sulla rimemorazione e sull'individuazione temporale producono anche l'esito di una spazializzazione della configurazione del processo temporale originario stesso, rivelandone ulteriormente le molteplici facce e l'irriducibilità ad un'interpretazione monolitica. Se da un lato infatti le considerazioni husserliane sono sempre basate sulla caratterizzazione del processo temporale originario come continuum, d'altro lato, alla luce dei risultati prodotti dalle indagini sulla rimemorazione e sull'individuazione si è indotti a pensare tale continuità come

“interrotta”, attraversata, ripiegata su se stessa e potenzialmente predisposta all’irruzione dell’altro come discontinuità o evento.

Oltre alla dicotomia tra costituente e costituito le considerazioni husserliane fanno cadere la dualità o l’opposizione tra passività ed attività, tra materia e forma. Piuttosto che pensare attività e passività come qualità reciprocamente esclusive ed alternative, le riflessioni proposte dai Manoscritti consentono di pensarle come stratificate o meglio inevitabilmente intrecciate nella costituzione del soggetto vivente. Due facce costituenti l’unità del medesimo, impensabili se non nella reciproca correlazione, in quanto gli elementi passivi, anonimi o assopiti, si danno solo tramite il risveglio e la riflessione e quindi in una ricostruzione genealogica e, d’altro lato, l’attività del ripiegamento riflessivo presuppone il darsi ed il fungere passivo ed è sempre aperto al potenziale emergere di irruzioni di materialità passiva nei momenti della stessa attività. Il risveglio dell’attività sulla base di emergenze passive consente di rendere conto della relazione fenomenologica e dinamica tra affezione e temporalità: motivato dall’emergere di una singolarità producente affezione o grazie alla materialità fluente della hyle originaria stessa costituente il presente dilatato dell’impressione si istituisce la rimemorazione come modalità della passività secondaria attraverso la quale è possibile richiamare associativamente un passato stratificato ritenzionalmente nell’unità molteplice del medesimo soggetto vivente. Risveglio, quindi, che a sua volta produce l’immagine di una relativa interruzione della continuità, di una pausa o di un ripiegamento e che, se presuppone la continuità fluente del processo anonimo originario, si rivela d’altro lato la condizione di possibilità per l’istituzione del soggetto di senso stesso e per la sua strutturazione progressiva come polo recettivo e poi come pensiero logico di ordine superiore.

Alla luce di queste riflessioni anche le nozioni di continuità e discretezza sembrano dover essere relativizzate nella loro assunzione come metafore per la configurazione del soggetto vivente. Si è infatti visto come, se è vero che l’emergenza delle *Abhebungen* si rivela la condizione di possibilità perché si dia in generale un’apertura protenzionale al nuovo e quindi la costituzione di un’intenzionalità aperta alla prosecuzione del vissuto esperienziale, d’altro lato, nella

misura in cui essa deve essere raccolta da un vivente, ogni emergenza si rivela già da sempre correlata ad una tensione protenzionale anonima, come orizzonte indefinito di vulnerabilità.

L'asse problematico dell'articolazione chiasmatica tra affezione e temporalità, tra flusso continuo ed evento che irrompe, spinge dunque ad interrogarsi sull'adeguatezza di un'interrogazione dell'origine nei termini più tradizionali della descrizione e della relazione intenzionale all'oggetto. L'alterazione inerente alla temporalità come modificazione continua di un'impressione nella ritenzione e nella protenzione, secondo il modello proposto dai testi raccolti nel volume X della Husserliana, implica già una struttura di ritardo originario della coscienza, intesa come consapevolezza, in relazione all'istante impressionale, ritardo che si rivela essere motore costituente della temporalità. Rivelando il carattere in un certo senso derivato o prodotto dell'impressione stessa, in quanto preparata da una tensione protenzionale inconsapevole, i Manoscritti parrebbero radicalizzare ulteriormente il carattere di apertura proprio all'origine. Un'origine che è sì sempre assegnabile in quanto *Urimpression* o *Abhebung*, ma che d'altro lato si rivela impensabile se non stagliata su un fondo vivente e sempre già recettivo di potenzialità. Solo in seguito a quest'irruzione di discontinuità, che non è mai totalmente estranea e mai totalmente propria, la stratificazione, anch'essa temporale, consente l'istituzione e la stabilizzazione dell'ego come polo di affezione ed azione. Piuttosto che "avere" un'impressione, allora, si può pensare che il soggetto "sia" tale impressione, ne provenga in quanto da essa temporalizzato. Un'origine che quindi non c'è, o c'è già da sempre, precedendo sempre se stessa in quanto è il movimento stesso della temporalizzazione. Struttura paradossale, contemporaneamente di ritardo, perché la riflessione sull'istante può avvenire solo *après coup*, ed anticipazione perché l'emergenza si staglia inevitabilmente su una processualità aperta e fluente, una configurazione sembra quindi imporre la necessità di una riformulazione della modalità stessa in cui è affrontato il problema dell'originario.

Note aggiuntive a Husserl, Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo.

Note da Sokolowski, Formation of Husserl's Concept of Constitution (FCC).

Nelle lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna non vi è ancora un punto di vista chiaramente basato sulla riduzione trascendentale. Il metodo infatti è posteriore, essendo stato introdotto nelle lezioni sull'idea di fenomenologia e trattato sistematicamente in Idee. Tuttavia implicitamente Husserl adotta una sorta di riduzione nel momento in cui non prende in considerazione il tempo "reale" o cosale ma soltanto quello fenomenico.

L'analisi della temporalità viene da Husserl intrapresa nelle Lezioni in continuità con le LU, ossia come indagine sull'origine di un fenomeno. Il tempo viene perciò indagato non come qualcosa di dato, ma come qualcosa che può essere compreso in quanto colto nella sua origine, nei suoi elementi semplici (il momento presente con le sue ritenzioni e protenzioni) da cui poi è possibile ricostruire la temporalità complessa del soggetto vivente. È da notare che fin da questa mossa iniziale il tempo è collegato alla soggettività. Il problema della totalità del tempo è posto in termini della temporalità di un soggetto temporalmente esteso (cfr. FCC 75-77).

Importante è anche notare che la costituzione degli oggetti nella coscienza viene nelle Lezioni analizzata e spiegata in termini di costituzione a partire da elementi temporali e strutture primitivi. Il tempo perciò gioca anche un ruolo essenziale nella stessa costituzione del "mondo" e dei suoi oggetti. Gli oggetti perciò sono dotati "originariamente" di un senso temporale.

Il modo con cui Husserl ha impostato l'analisi degli oggetti (cfr. LU) impone di distinguere tra oggettività trascendenti e materia immanente, sebbene ciò non significhi una separazione ma una

correlazione tra i due gruppi. Ne consegue che le forme trascendenti stanno nel tempo oggettivo esterno, le materie immanenti stanno nel tempo interno della coscienza. Nelle Lezioni Husserl si concentra soprattutto su queste ultime, le sensazioni e le intenzioni. La temporalità studiata qui perciò concerne soprattutto gli Erlebnisse. Husserl anzi ritiene la costituzione temporale interna degli oggetti interni lo strato più fondamentale (il vero assoluto, Ideen I 198, cfr. FCC 77), sicché ciò implica che la realtà “esterna” in qualche modo deriva dalla costituzione interna, di cui la temporalità è la cifra più significativa. Ma ciò non significa immediatamente idealismo soggettivo: si può invece leggere queste analisi in relazione al problema della separazione di interno ed esterno, e perciò della istituzione di una “realtà esterna” che non è immediatamente ciò che il senso comune comprende con questa espressione. È indubbio al proposito che la direzione da seguire sta sulla linea Merleau-Ponty – psicoanalisi.

Al proposito si deve anche riflettere sul fatto che la distinzione tra oggetto trascendente e oggetto immanente potrebbe essere operata proprio a partire dalla diversa temporalità: in altre parole ciò che è interno e ciò che è esterno differiscono tra loro per la loro temporalità, e non viceversa.

Un tema su cui riflettere è il fatto che se da una parte Husserl sostiene che il tempo è l’origine della costituzione degli oggetti, d’altra parte sono gli oggetti che, innanzi tutto almeno, manifestano il tempo. Vi è perciò una certa coimplicazione delle determinazioni che infatti Husserl non ignora.

Lo studio degli oggetti immanenti, che costituiscono quelli oggettivi o esterni, si fonda sulla temporalità interna. Dunque la soggettività riposa ultimamente sul tempo interno. Ma in che senso? Questo è il problema che Husserl chiama dell’autocostituzione del flusso temporale di coscienza. Se le cose “reali” sono nel tempo oggettivo, e gli oggetti immanenti sono nel tempo interno, in quale “tempo” sta il flusso temporale stesso? In realtà per Husserl esso non sta “in” nessun tempo, ma essendo autocostituentesi esso deve essere

detto "oltre" la temporalità. È il problema che anche Whitehead affronta e a cui Merleau-Ponty dà versioni differenti in PhP e in VI. Va qui ripetuta in quanto fondamentale la differenza tra *Erfahren* e *Erleben*: la prima è la percezione "esterna" e la seconda è l'esperienza "interna", dove per esterno si deve intendere il correlato noematico oggettivo e per interno il vissuto intenzionale noetico (comprese le sensazioni, tema come si sa complesso).

Il tempo oggettivo è manifestato alla coscienza attraverso le apparizioni temporali. Si tratta degli oggetti "esterni" percepiti come "nel mondo", e la loro temporalità è quella oggettiva misurata dagli orologi, che sembra fluire indipendentemente dalla coscienza. Quando percepiamo un oggetto esterno, esso presenta una serie di aspetti, che accadono in un singolo atto percettivo, un flusso di aspetti o profili. Seguendo lo schema husserliano, a questo flusso continuo corrisponde un flusso di apparizioni, sensazioni animate intenzionalmente, che sono il correlato soggettivo degli aspetti o profili oggettivi. Qui Husserl ripete, articolandola, l'analisi delle intenzioni parziali delle LU. Il fatto importante è che questo schema può essere trasposto, sostenendo che come l'oggetto immanente, "sentito", quando viene animato da una certa apprensione o funzione, rappresenta una qualità oggettiva, così il tempo interno funziona come supporto per il tempo oggettivo. Un oggetto esterno appare come temporale in quanto connesso a ciò che si può chiamare apparizione del tempo, ossia a dati immanenti che sono *temporali in quanto tali*. Husserl parla non di apparizione temporale ma di dati o indici temporali (IZB 370-1). È il tempo interno che manifesta il tempo esterno così come sono le sensazioni interne che manifestano gli oggetti esterni. Husserl compara questa analisi del tempo a quella dello spazio.

Ma sebbene queste apparizioni temporali siano simili alle apparizioni ordinarie delle qualità oggettive, Husserl aggiunge subito che vi è una differenza importante. Infatti il tempo interno *precede* ogni altro tipo di oggetto interno e costituisce la possibilità di esperire gli oggetti interni stessi. Le apparizioni temporali non sono semplicemente giustapposte alle altre, ma rendono possibile per il

soggetto l'averne tali esperienze. Dunque questa è non un'esperienza tra le altre, ma la struttura dell'esperienza stessa (quanto meno l'esperienza interna). Come chiarire questa doppia natura del tempo interno, di manifestare quello esterno e di rendere possibile l'esperienza interna in generale?

Bisogna innanzi tutto esaminare il ruolo dell'esperienza interna temporale nella costituzione degli oggetti interni. Essi sono sia sensazioni semplici che composte, le composte essendo il prodotto di unificazioni effettuate nel flusso temporale. Pertanto le sensazioni composte dipendono dalle sintesi di quelle semplici, sintesi varie e differenti tra loro, ma la cui forma più semplice è proprio quella della sintesi temporale. Ci si può pertanto concentrare sulle sensazioni semplici, ritenendo quelle composte come derivate (prospettiva classica di una certa teoria delle sensazioni, come tale opposta a quella di tipo bergsoniano per cui il semplice è una semplificazione del complesso).

Ma non vi sono solo sensazioni, nell'elenco di Husserl degli oggetti interni: egli vi include anche gli atti intenzionali stessi. La stessa apprensione, cioè l'animazione intenzionale delle sensazioni, è un oggetto interno. Questo vuol dire che la stessa "percezione" (l'apprensione essendo questo) è un oggetto interno pur riguardando oggetti esterni. I due tipi sostanziali di oggetti interni sono perciò le sensazioni e le intenzioni, che con la terminologia di Idee si possono chiamare dati iletici e noesi. Si tratta della coppia materia/forma di cui parlano le LU. Si tratta di vedere come essi vengono costituiti nel tempo interno, notando tuttavia che non vi è parallelismo stretto tra costituzione degli atti e delle sensazioni. Infatti tutte le sensazioni, anche le più semplici come i dati di senso indivisibili, sono oggetti costituiti, mentre soltanto l'atto intenzionale pieno, esteso, è costituito, mentre i suoi elementi primitivi, le intenzioni parziali che lo costituiscono, non sono oggetti immanenti costituiti. In altre parole, l'intenzione parziale anima il singolo dato di senso, che come tale risulta perciò costituito, e l'insieme degli atti parziali va a costituire la sensazione complessa. Ma l'intenzione parziale risulta

pertanto non essere costituita. Come si vedrà meglio sotto, esse coincidono con le fasi temporali (concetto ancora da introdurre).

Husserl insiste nel dire che gli oggetti immanenti non sono conosciuti nella loro costituzione allo stesso modo con cui sono conosciuti gli oggetti trascendenti. Gli atti o le sensazioni non sono "visti". E tuttavia secondo Husserl vi deve essere qualcosa in comune. La similitudine consiste nel fatto che gli oggetti immanenti sono conosciuti attraverso *molteplicità*, come gli oggetti trascendenti. Ma nel caso degli oggetti interni si tratta di una molteplicità di *fasi temporali*. I profili temporali svolgono perciò per gli oggetti immanenti la funzione che le apparizioni svolgono per la conoscenza trascendente. Per Husserl è la costituzione temporale degli oggetti immanenti che ne rende possibile l'esperienza. Se si deve poter essere consapevoli di un oggetto immanente, esso deve essere diffuso all'interno di un flusso temporale. È qui che entra in gioco l'estensione temporale secondo la struttura delle ritenzioni: Husserl dice che l'identificazione di costituzione dell'oggetto immanente con le fasi temporali dipende dalla struttura stessa dell'esperienza: ogni fase del flusso si muta in una ritenzione, e questa in un'altra, e così via. Ciò è quanto unicamente consente di *avere* una sensazione, cioè avere un'unità, e perciò di avere un'esperienza. L'estensione temporale degli oggetti immanenti è ciò che conferisce loro una individualità e una unità, che essi devono possedere per poter essere esperiti. In altre parole l'individuazione è data dalla collocazione dell'oggetto in una data porzione temporale. Spazio, colore, tessitura o altri elementi non possono giocare alcun ruolo entro la sfera dell'esperienza immanente. Pertanto un oggetto immanente si distingue da altri e si identifica in quanto ha una data configurazione temporale. Naturalmente, come Sokolowski qui nota, si tratta di una individuazione fenomenologica e non ontologica. Il tempo è perciò l'unica condizione di possibilità dell'esperienza interna. Ma *come* un oggetto può essere esteso temporalmente? E come può questa temporalità spiegare la differenza tra esperienza e percezione? Per chiarire questi punti è necessario analizzare il concetto di fase temporale.

La molteplicità con cui un oggetto immanente è costituito è data dal gruppo di profili temporali in cui appare. Questi profili, quanto meno per ciò che riguarda l'apprensione come oggetto immanente, sono la serie di 'ora' e di ritenzioni in cui appare. Una serie di fasi temporali perciò è una serie di momenti 'ora' e di ritenzioni. Come caratterizzare l'ora, la ritenzione e la correlativa protenzione? Essendo concetti basilari della fenomenologia di Husserl essi non possono essere definiti attraverso concetti più originari, ma possono essere descritti. In particolare l'ora viene definito (in modo inevitabilmente circolare) in relazione alla sensazione originaria. È attraverso la consapevolezza della sensazione che il suo momento ora può esser conosciuto. È un problema teoretico che Husserl non può evitare quello di connettere sensazione e suo momento in modo circolare. Si può osservare che qui agisce una certa precomprensione, fondata sull'idea di momento come istante in cui avviene ciò che si può chiamare l'impressione, che deriva da un certo empirismo non del tutto risolto nel pensiero di Husserl. Sokolowski (FCC 84) nota, sulla scorta anche di un articolo di Bröcker, che Husserl qui, affermando di descrivere ciò che si *vede* fenomenologicamente, in realtà espone ciò che si *deve* vedere per evitare un regresso infinito. Ma il problema sarebbe significativamente mutato dal concepire diversamente il momento (che pure Husserl chiarisce non essere un istante senza dimensioni ma una struttura articolata attraverso ritenzioni e protenzioni). In effetti ciò è quanto Merleau-Ponty nota sin dalla PhP. Il problema qui non è tanto quello di identificare lo ora con un punto (infatti Husserl evita di farlo), quanto quello di pensare il tempo come successione di momenti, e quindi di ricostruire il flusso come totalità a partire dalle parti, laddove vi è un'alternativa che parte dal tutto per scendere alle parti. Significativamente questo modello alternativo è analogo all'alternativa di concepire l'esperienza non come somma di dati semplici ma come suddivisione di una totalità molteplice. Dunque la questione che si pone qui è anche quella delle presupposizioni di un approccio, quello fenomenologico, che si vuole privo di presupposizioni e in grado di adottare una descrizione pura.

Husserl dice che il momento ora non è dato in modo puntuale, cioè inesteso, ma è *dato* come avente un alone temporale in avanti e all'indietro, e la consapevolezza soggettiva del presente *include* una consapevolezza immediata delle fasi ritenzionali e protenzionali. È attraverso tali fasi che si ha coscienza fenomenologica della temporalità, perché attraverso di esse vengono date le distinzioni tra presente, passato e futuro nel loro modo più primitivo e originario. Husserl sottolinea che in tal modo, almeno per quanto riguarda il passato, esso non è ricostruito ma dato in carne e ossa.

Tale struttura "triadica" viene da Husserl descritta come la struttura permanente che non muta, sebbene sia per altro verso in continuo mutamento. Ma proprio questo continuo mutamento è ciò che non muta (come anche Merleau-Ponty sottolinea). Ma sebbene la forma rimanga la stessa, ogni punto-ora differisce dagli altri in quanto ha una differente posizione nel flusso temporale: quando uno è presente, gli altri sono passati (o futuri) (e qui si potrebbe dire che persiste una precomprensione non fenomenologica di cosa sia il tempo, che viene immaginato comunque, come Merleau-Ponty sottolinea, come una successione di punti non sovrapponibili e retti per così dire da una loro logica di non contraddizione o non contaminazione; ma in effetti così si crea un cortocircuito fenomenologico in quanto il modello di successione senza sovrapposizioni che qui viene immaginato deriva da quel tempo esterno che in realtà non può ancora entrare in gioco a questo livello). In ogni caso va ricordato che per Husserl ogni ora passato non scompare dopo essere accaduto, ma viene mantenuto nella coscienza attraverso le ritenzioni. Ciò consente di dire che una molteplicità di fasi temprali può essere presente alla coscienza nello stesso istante (momenti diversi sono cioè comunque compresenti sebbene al modo del passato, come ritenzioni), e ciò consente di costituire un oggetto immanente attraverso tale molteplicità.

Il punto fondamentale nell'analisi del tempo interno è costituito dall'analisi delle fasi. Si è visto che le intenzioni parziali non sono costituite, laddove tutto il resto, sensazioni comprese, lo è. Ma perché non lo sono? Husserl sostiene (IZB 444) che vi è una forma

primordiale o originaria dell'apprensione (*Urauffassung*) che appartiene al flusso temporale, cioè non è costituita *entro* il flusso, e che viene identificata in qualche modo con il punto temporale del continuo temporale in cui accade. Come tale non è una unità costituita. Quest'ultima derivazione deriva logicamente da quanto detto prima. In effetti entro l'ambito degli oggetti interni l'unica molteplicità che *costituisce* unità è quella delle fasi temporali, i punti del continuum del tempo interno. Se l'apprensione primordiale viene identificata con il suo punto temporale ne segue che non può essere costituita. Non vi è infatti una molteplicità ulteriore che possa a sua volta costituirla come unità. Dunque essa viene data primordialmente come unità indivisibile, allo stesso modo del punto ora.

Husserl caratterizza questa apprensione primordiale dicendo innanzi tutto che non può *strictu sensu* essere considerata un atto. Ma se non è un atto cosa è? Come il passo riferito sopra indica, essa è equivalente alla sua fase temporale, sia essa data ora nell'impressione originaria, trattenuta entro una ritenzione, o anticipata da una protenzione. Inoltre, poiché una apprensione piena è un atto intenzionale, si può immaginare che le intenzioni parziali che costituiscono l'atto possano essere equiparate alle fasi temporali, come infatti Husserl afferma (IZB 430). Husserl sembra equiparare ogni singolo tratto di un'intenzione, cioè ogni singola intenzione parziale, con un tipo di coscienza (egli parla ad esempio di coscienza "ritenzionale") per cui un (atto di) coscienza percettiva corrisponde al proprio punto sul continuum del tempo interno, e un (atto di) coscienza ritenzionale è un punto ritenzionale del continuum. Se per un verso è chiaro che Husserl continua a mantenere il riferimento ai punti, è comunque vero che sostanzialmente qui, a livello di coscienza primordiale, vi è identità tra coscienza e temporalità. La coscienza primordiale coincide con la temporalità stessa, attraverso l'identificazione tra singole intenzioni parziali e fasi temporali. Questa tesi è fondamentale per poter affermare che la coscienza è in grado di esperire oggetti immanenti attraverso la molteplicità del flusso temporale. Del resto si era visto che gli oggetti interni devono

essere estesi temporalmente per essere oggetti di coscienza. Ora la tesi di Husserl è perciò più articolata e insieme più chiara.

La questione è infatti quella di spiegare come vengano esperiti gli stati interni sebbene siano esperiti in modo diverso da come vengono esperiti gli oggetti "esterni" o trascendenti. Si tratta ancora una volta della distinzione tra *Erlebnis* ed *Erfahrung*. Questa distinzione permette di evitare il regresso infinito che deriverebbe dal tenere unite le due forme di coscienza. In quel caso infatti ogni esperienza accadrebbe in un flusso temporale che ne richiede un altro per poterne avere coscienza, e così via. Naturalmente tutto ciò tiene soltanto se si sostiene, come fa Husserl, che l'esperienza consista nell'aver coscienza di qualcosa. È vero infatti che i proscrittori dell'analisi husserliana (a partire da Heidegger ma in particolare la fenomenologia francese) hanno radicalizzato il concetto di intenzionalità sino a ottenere di poter evitare una tale concezione della coscienza. Esempio in tal senso è la nozione sartriana di coscienza non tetica. Ma così non è per Husserl, che quindi deve poter mostrare come, in unico flusso temporale, si abbiano due tipi di coscienza diversi. Per questo Husserl sostiene che «l'apparizione del flusso a se stesso non richiede un secondo flusso, ma si costituisce piuttosto da sé come fenomeno entro di sé» (IZB 436). Con ciò Husserl naturalmente deve escludere che questo tipo di automanifestazione possa accadere al modo della *Erfahrung*, perché questa dà l'oggetto (esterno) attraverso un atto intenzionale. Sokolowski nota che Natorp sostiene la stessa tesi nella sua *Introduzione alla psicologia dal punto di vista critico*. L'esperienza esterna infatti dà l'oggetto in quanto esterno all'esperienza stessa, e quindi non può adeguatamente esperire ciò che è interno alla coscienza. Husserl qui è chiaramente kantiano dal punto di vista della dottrina dell'esperienza. È comunque chiaro che il problema è quello di chiarire come avvenga l'*automanifestazione* temporale, che è da Husserl definita come evento interno.

Per giustificare questo punto Husserl si rifà al suo concetto di ritenzione nonché alla dottrina delle intenzioni parziali come identiche alle fasi temporali. Husserl usa l'esempio della percezione

di un albero. Se si considera l'atto pieno, esteso, con cui si vede l'albero, si deve ammettere che ogni intenzione parziale implica una doppia consapevolezza. Ogni intenzione parziale è orientata verso un aspetto dell'albero, cioè uno dei suoi profili, in un dato punto-ora. Ma in quello stesso punto-ora ognuno dei punti-ora passati è ritenuto nella coscienza, sicché io sono cosciente di essi in modo ritenzionale, cioè come punti-ora passati e ritenuti, col che sono cosciente delle fasi temporali che si sono succedute, e quindi sono conscio della durata interna. Per questo si ha una doppia consapevolezza: percezione dell'albero ed esperienza (Erlebnis) della estensione temporale interna.

Questa dottrina è necessaria per affermare che i punti passati sono tuttora presenti alla coscienza, ma la dottrina della ritenzione, da sola, non è ancora sufficiente. È necessario identificare anche le fasi temporali con le intenzioni parziali, perché ciò gli consente di dire che le fasi temporali trattenute ritenzionalmente non sono che intenzioni parziali trascorse dell'atto. Nel ritenere le fasi io ritengo il mio atto nella coscienza, nell'essere ancora consapevole delle fasi temporali trascorse io sono consapevole dell'atto che compio. La consapevolezza è funzione, quanto meno, della continuità temporale, a sua volta garantita dalla relazione ritenzionale tra fasi temporali. La temporalità dunque funge da "sostanza" del soggetto (sebbene una sostanza mobile) anche se d'altra parte si tratta di una temporalità interna e quindi circoscritta al soggetto stesso (nulla cioè a che fare col tempo oggettivo né tanto meno col tempo come forma simbolica). Husserl può dire quindi che nel percepire (Erfahrung) un oggetto esterno io sono allo stesso tempo consapevole (Erlebnis) delle intenzioni parziali trascorse che sono ritenute, e perciò sono consapevole del mio proprio atto di percezione come di un oggetto immanente, esteso nel mio tempo interno.

Ciò significa che un atto è costituito in una molteplicità di fasi temporali per cui intenzioni parziali trascorse dell'atto sono ritenute nella coscienza presente e come tali esperite. E tutto ciò traspare in un unico flusso temporale, in quanto le fasi ritenute sono semplicemente sezioni precedenti del flusso di intenzionalità che

sono trattenute nella fase presente, attuale, del flusso. Per questo Husserl dice, in un passaggio famoso, che «il flusso della coscienza presente, costituente il tempo, non esiste semplicemente, ma è fatto in modo così stupefacente, ed ad un tempo così comprensibile, che necessariamente una automanifestazione del flusso deve aver luogo entro di esso. Perciò il flusso stesso deve poter essere concepibile nel suo stesso fluire» (IZB 436).

Con ciò si può dire che gli atti compiuti dalla coscienza sono appresi come “suoi”, in quanto questa identità si sviluppa attraverso il flusso stesso e non richiede una coscienza diversa, che si appropri di se stessa, ed allo stesso tempo con questa analisi Husserl può distinguere le due forme di coscienza e non annullarne la differenza. Tutto ciò si fonda sulla identificazione tra intenzioni parziali e fasi temporali. Altrimenti una serie di fasi temporali sarebbe appresa come estranea rispetto alla coscienza presente, non sarebbe “mia”. In altre parole, e questo è ciò che conta nel discorso di Husserl, si dovrebbe postulare uno spettatore estraneo al flusso di coscienza, una sorta di sdoppiamento tra coscienza esperiente e coscienza contemplante.

Ciò non implica che non vi sia presa di distanza. Al contrario, una volta che un atto è costituito come oggetto immanente, è possibile per la coscienza tematizzarlo attraverso un altro atto. Ciò è compiuto attraverso una “riflessione” attuata grazie alle ritenzioni, ma in questo caso si tratta di un atto diverso. Per questo l’oggetto ora tematizzato non è più un oggetto interno di cui si ha consapevolezza immediata. Gli oggetti interni devono essere già costituiti prima che la riflessione si rivolga su di essi. Va notato però che qui Husserl non fa alcun uso del suo schema apprensione—contenuto apprensionale, e a ragione. Ciò ha però importanti implicazioni che saranno analizzate più avanti.

Il flusso costituente il tempo viene chiamato da Husserl soggettività assoluta. La soggettività nel suo complesso è la somma delle intenzioni parziali, cioè la serie totale. Poiché ogni intenzione parziale può essere ritenuta nella consapevolezza dell’istante

presente, così l'intera storia del flusso di coscienza può, almeno idealmente, essere ritenuto e costituito perciò come fenomeno nel momento presente del flusso stesso. In effetti anzi vi è una minore difficoltà nel costituire l'intero flusso che nel costituirne le differenti fasi, perché la difficoltà risiede nello spiegare come il flusso nella sua interezza possa essere sezionato in fasi. Stando ai principi impiegati da Husserl, infatti, non vi è ragione per dire che la ritenzione debba terminare, anzi in principio è possibile dire che il flusso temporale consiste in un unico processo che si svolge e si ritiene allo stesso tempo, così che ogni momento di esso è presente in ogni momento successivo. Fattualmente ciò non accade, e quindi Husserl deve ammettere ciò che può essere chiamata la "finitudine" non del flusso in sé ma del suo accadere (in Whitehead, si può notare di passaggio, si ha il problema inverso). Ma in linea di principio, secondo i termini dell'analisi di Husserl, si potrebbe dare un unico processo senza limiti temporali (cosa che Husserl ammette). Dunque ciò che deve essere chiarito non è come si costituisca la soggettività assoluta, ma come si costituisca ogni singolo atto entro di essa. Con Merleau-Ponty, si può aggiungere, ciò non accade perché egli mostra, o cerca di mostrare, che il flusso accade come altro lato dei singoli "atti" percettivi. Ma Merleau-Ponty ha rinunciato all'idea di una soggettività univoca che si costituisce e automanifesta nel flusso temporale. In Husserl invece il problema sorge dal non aver distinto, in queste lezioni, i tipi e la qualità degli atti, se non per la loro natura temporale, il che lo porta a non aver mezzi per poter mostrare in che modo un atto termina e un altro subentra. Non vi è modo di spezzare l'omogeneità del flusso in quanto ciò che interessa Husserl qui è mostrare come questo flusso non abbia bisogno di altro da sé per essere ciò che è. O detto altrimenti, il fatto che gli atti si susseguano delimitandosi reciprocamente deve essere spiegato facendo ricorso a fattori extra temporali, quali la qualità degli atti o il contenuto materiale delle sensazioni. Non può essere spiegato facendo ricorso unicamente alle leggi che governano la coscienza del tempo. Ciò non significa che l'analisi di Husserl sia scorretta, ma che è incompleta. L'analisi della temporalità deve essere supplita da quelle avviate nelle LU e sviluppate nelle Idee.

Vi è un aspetto dell'analisi di Husserl che rimane irrisolto nelle Lezioni, e infatti torna nelle riflessioni successive: come descrivere la costituzione delle sensazioni. Lo schema apprensione/contenuto apprensionale non può funzionare (Husserl lo nota in un'appendice scritta poco tempo dopo aver tenuto le sue lezioni, cfr. IZB 371 nota 1 cit. in FCC 95). Si danno due possibilità: ammettere che vi sia un aspetto inconscio nella coscienza (le sensazioni non essendo costituite devono essere non intenzionali, cioè non coscienti) che viene poi investito dall'intenzionalità: questa soluzione preserva lo schema ma contraddice il principio che ogni cosa nella coscienza sia cosciente; oppure equiparare semplicemente la costituzione delle sensazioni a quella delle fasi temporali della coscienza primordiale, per cui le sensazioni sono sostanzialmente prodotte dalla coscienza temporale. Con ciò si risolve la questione della coscienza però si abbandona lo schema apprensionale.

È questa seconda soluzione che prevale nel pensiero di Husserl quanto meno nelle Lezioni. Sembra sussistere una difficoltà: come spiegare le differenti sensazioni? In realtà Husserl concepisce la sensazione come identica al sentito. La mia esperienza è ciò che io esperisco. Il mio sentire è la mia sensazione, "atto" ed "oggetto" sensoriale coincidono. Husserl nega la dualità tra sensazione come oggetto e sensazione come consapevolezza. Il dolore è coincidente con l'oggetto doloroso. Non vi è alcuna necessità di distinguere tra sensazione di dolore e consapevolezza di questa sensazione: chiaramente qui Husserl va verso una comprensione "intenzionale" delle sensazioni che però allo stesso tempo implica una revisione del concetto di intenzione. Infatti questa identificazione del contenuto sensoriale e dell'intenzione sensoriale implica un abbandono dello schema apprensionale con il suo connesso dualismo. Inoltre l'analisi di Husserl, nell'equiparare le sensazioni con le fasi temporali, consente anche di spiegare perché si possa dire che le sensazioni hanno una condizione intenzionale: è la temporalizzazione stessa che consente di concepire le sensazioni come articolate e complesse e non, secondo il modello empiristico, come fatti bruti a cui poi è necessario aggiungere un elemento di coscienza che risulta estrinseco. Quest'ultimo è il problema del pampsichismo: già Leibniz

si accorge che la sensazione come fatto bruto necessita di una integrazione “psichica”. Husserl ricomprende la sensazione come intenzionalmente animata in quanto corrispondente alla “apprensione” primordiale di ordine temporale. La sensazione diventa così una forma di coscienza sebbene non una coscienza di tipo razionale, e così si supera il dualismo cartesiano delle sostanze. La sensazione raggiunge la dignità di un tipo di oggetto interno.

Si deve tuttavia chiarire come poi le sensazioni siano tra loro diverse. Ancora una volta la loro “temporalità” in sé non fornisce alcuna spiegazione. Così come non si può distinguere le qualità degli atti, non è (ancora?) possibile distinguere i contenuti sensoriali. Giustamente Sokolowski nota che vi è un certo formalismo nell’analisi husserliana. E aggiunge che se lo schema apprensionale non è né necessario né sufficiente per spiegare le sensazioni e la coscienza primordiale, poiché entrambi sembrano potersi spiegare nella loro costituzione attraverso la temporalità, diventa meno urgente e perfino superfluo distinguere intenzioni e sensazioni, forma e dati iletici. Sembra che Husserl sia costretto dalla propria analisi a rivedere questa distinzione o forse a inaugurare una diversa concezione dell’intenzionalità stessa, in cui anche le sensazioni possano essere annoverate tra le forme di intenzionalità (cfr. FCC 98). Husserl stesso non arriva a questa conclusione, ma pone le basi per una conclusione del genere raggiunta in sede di costituzione genetica.

Sokolowski nota poi che il concetto di costituzione quale emerge nell’ambito degli oggetti interni evita la separazione dualistica propria del concetto di costituzione impiegato nelle LU, ed essendo un processo va in direzione di una concezione monistica della costituzione. Va notato che se vi è un processo, è ancora da vedere bene in cosa questo processo consista. Per ora si sa che è la costituzione di un oggetto interno a richiedere una struttura processuale, cioè un flusso temporale. Ma il presupposto per ora indagato è che questo processo si svolga senza alcuna interruzione e senza interruzioni della sua linearità. Che cosa dire però della

possibilità che alcune intenzioni parziali sopraggiungano a negare, interrompere, scombussolare o rendere ambiguo il processo stesso?

Vi è poi da notare (FCC 100) che non sempre questo processo coincide con la costituzione di un significato. Vi è tutto un ambito di fenomeni (passività, associazioni operative, esperienza della temporalità originaria stessa) in cui la sfera dei significati è esclusa. Vi è inoltre una certa dose di fatticità nel processo stesso, un elemento di exteriorità che contrasta con i presupposti husserliani sebbene per altro verso ne mostri anche la ricchezza. L'esteriorità infatti entra di necessità nell'analisi anche se il "paradigma" husserliano di partenza non lo consentirebbe: esempio luminoso di come "le cose stesse" richiedano un supplemento d'indagine che consente di infrangere un paradigma.

L'analisi della temporalità nelle Lezioni è formale nel suo non approfondire, come si è detto, le differenze. Ma consente di cogliere la scaturigine della temporalità, il momento in cui il tempo si manifesta come tale: le ritenzioni e le protenzioni. Questa può essere considerata l'origine del tempo, che quindi si manifesta in congiunzione all'esperienza. Vi è una coimplicazione di temporalità ed esperienza interna che è stata ben vista da Merleau-Ponty (e a modo suo da Whitehead). Il tempo è, come dice G. Eigler (cit. in FCC 101) l'opera della soggettività, ma questa soggettività costituisce sé nel costituire la propria temporalità. Ma tutto ciò non costituisce il fine ultimo delle analisi di Husserl nelle Lezioni, che consiste invece nel mostrare come da questo "strato primordiale" si produca anche il tempo oggettivo e come questo possa essere conosciuto.

La questione della manifestazione del tempo oggettivo si connette a ciò che nella soggettività primordiale ad un tempo serve come base per l'esperienza interna. Le fasi temporali, coincidenti con le intenzioni parziali, sono ciò che rende possibile quest'ultima. La questione è come ciò che è soggettivo conoscere si possa sviluppare in una oggettività del conosciuto. Si tratta quindi dello stesso problema strutturale affrontato per la percezione nelle LU. Per risolvere la questione Husserl sostiene di non volersi tanto occupare

del tempo oggettivo in sé, quanto del modo con cui esso è esperito. Ma è attraverso il tempo interno che qualcosa di oggettivamente temporale viene inteso. Come è possibile che qualcosa sia inteso oggettivamente attraverso l'esperienza soggettiva interna? Il paradosso è dato dal fatto che è attraverso il flusso continuamente mutevole che appare qualcosa che non muta. Si tratta in sostanza del problema dello "stesso", del percepire (ad esempio) due volte un oggetto non come due oggetti diversi ma come lo stesso oggetto in due momenti diversi. E ciò non semplicemente in quanto si deve comparare, ma anche entro un quadro continuamente mutevole quale è quello dell'esperienza.

Per risolvere la questione Husserl fa innanzi tutto riferimento allo schema apprensionale, postulando un dato di senso temporale che serva da contenuto materiale così come accade per le altre percezioni. Però Husserl stesso abbandona questa tesi verificandola come insostenibile. Ma come dovrebbe funzionare questo schema? Husserl afferma che in ogni apprensione avviene una oggettivazione della fase temporale interna, che così costituisce un punto ora correlativo nel tempo reale. Nell'essere consapevoli di un momento interno, si è allo stesso tempo coscienti di un corrispondente punto ora oggettivo. Ma mentre ogni punto interno trapassa attraverso la ritenzione nel passato, il suo correlato oggettivo viene mantenuto nell'intenzione oggettiva. Ne risulta che anche il punto temporale oggettivo correlativo viene ritenuto. Esso ritiene la propria identità e oggettività mentre muta il proprio modo di essere, che non è più quello del presente ma del passato. Viene percepito come trascorso, ma per essere tale deve anche mantenere una sua identità. L'accumulazione di fasi interne nella ritenzione interna così costituisce una accumulazione correlativa oggettiva di punti nel tempo "reale" (cfr. Beilage X). Il flusso temporale oggettivo viene costituito da quello soggettivo, e ad ogni punto interno ne corrisponde uno esterno con correlative connessioni ritenzionali. Il tempo oggettivo viene costituito dall'azione combinata delle ritenzioni interne e dalle oggettivazioni operate dalla coscienza interna. Il flusso oggettivo è così costruito attraverso quello interno.

Il problema di tutta questa analisi è che si fonda sull'esistenza di uno speciale dato di senso temporale da "informare" ossia interpretare oggettivamente attraverso l'intenzionalità. Ma secondo i principi espressi dall'analisi di Husserl tutto questo non può reggersi, come si è già visto per il tempo interno in sé. È l'intenzionalità stessa che anima il dato ad essere il proprio "dato". È la distinzione tra materia e forma che Husserl porta a consumazione. Ma se la temporalità interna viene identificata con l'intenzionalità primordiale, da dove può provenire una nuova unità temporale come il dato di senso temporale qui postulato? Poiché non è stato dato spazio ad altro, Husserl cade in contraddizione con se stesso. È ancora una volta lo schema apprensionale che cade. Egli ammette in una nota più tarda che non esiste in effetti un dato di senso temporale indipendente dalle intenzioni primordiali, e così ancora una volta abbandona il dualismo dello schema apprensionale in favore di un nuovo monismo complesso. La nuova soluzione viene allora cercata nel rivolgersi all'apprensione in sé, senza postulare un'apprensione che si rivolta ad un contenuto apprensionale separato.

È qui che Husserl sviluppa la propria analisi del ricordare. Il ricordare è una forma dell'apprensione. Come atto non consiste soltanto nel riprodurre un contenuto, ma anche nel rievocare l'orizzonte temporale che accompagnava l'oggetto quando fu dapprima percepito. Allora è la riproduzione di questo contesto e dell'intervallo temporale trascorso che può fornire la possibilità di identificare l'oggetto presente con quello trascorso, l'oggetto ora ricordato con quello percepito allora. La possibilità di una tale re-identificazione è un elemento necessario per la costituzione del tempo oggettivo. Nel momento in cui divengo cosciente di poter tornare a piacere attraverso i ricordi all'oggetto percepito una volta, allora posso dire che la completa oggettività del tempo è presente alla coscienza, perché solo allora i concetti oggettivi di prima e di dopo possono sorgere. È la possibilità di tornare ad un oggetto passato che consente di comparare temporalmente tale oggetto con altri (ovviamente la questione che sorge qui è se tale possibilità derivi da o non piuttosto preceda la comparazione stessa, come Kant

sosterrebbe; ma un'altra questione si profila, ovvero se si debba permanere nel presupposto che il tempo sia fatto di momenti in fila). In ogni caso il fondamento di questa nuova analisi husserliana è la "ricordabilità" soggettiva che fonda il processo oggettivo. Husserl in altre parole non spiega il tempo oggettivo in sé, ma lo correla alla soggettività, e quindi ne analizza la manifestazione. In termini delle Idee, la struttura del tempo noematico è spiegata ricorrendo alla sua correlazione con la struttura del tempo noetico. La base del tempo oggettivo si trova nella soggettività. In tal modo l'analisi viene da Husserl ritenuta conclusa (quanto meno nella Lezioni). Il risultato più importante è costituito in ogni caso dalla consapevolezza che il tempo non è costituito da atti, ma dalla struttura stessa dell'intenzionalità, non è cioè un oggetto ma un processo che in sé coincide con il processo della soggettività in quanto tale. Gli atti sono dunque un effetto di questo processo, e si può immaginare che perciò la temporalità vada assumendo un ruolo fondamentale nella stessa comprensione degli atti. Anche i livelli più profondi dell'intenzionalità condizioneranno perciò gli atti e dunque l'oggettività in quanto costituita dalla coscienza.

In conclusione va infine notato un effetto fondamentale dell'analisi husserliana della coscienza interna. Nel caso degli oggetti interni, la costituzione non è soltanto la manifestazione o la produzione di consapevolezza, ma è anche la creazione vera e propria. Gli oggetti interni sono posti in essere in questo processo, e non soltanto percepiti, a differenza degli oggetti esterni. Ma se gli oggetti esterni dipendono da quelli interni per potersi manifestare, che cosa bisogna concluderne? Si tratta di una forma ulteriore e più raffinata di idealismo? Per chiarire questo problema IZB non basta, in quanto non se lo pone. Husserl comincia ad esaminarlo successivamente, ad esempio nelle Idee, ma anche (verosimilmente) nelle successive riflessioni sulla temporalità.

L'origine del tempo, è bene ribadirlo, è in ogni caso trovata da Husserl nella struttura del presente concreto come campo temporale: ossia nell'articolazione di impressione, ritenzione e protenzione. Sia il tempo soggettivo che quello oggettivo sorgono da qui. È infatti

nella differenza e nella relazione tra le dimensioni che qualcosa come la temporalità può essere innanzi tutto avvertita.

Nell'ambito dell'analisi condotta in Idee I, Husserl dichiara di non voler trattare la questione della temporalità, in quanto troppo complessa per un'opera come le Idee. Tuttavia si può trovare una breve discussione che offre uno spunto molto importante per comprendere gli sviluppi della riflessione husserliana. Egli infatti nota, dopo aver sostenuto che la soggettività trovata attraverso la riduzione conduce all'esperienza interna in cui vi è la apoditticità degli oggetti esperiti, che cioè sono indubitabili rispetto alla dubitabilità degli oggetti trascendenti, che tuttavia anche questa sfera non è del tutto "perfetta" in quanto non è percepita in modo assoluto. Ciò si deve al fatto che l'esperienza interna è un flusso, e un flusso comunque non può essere dato in totalità. Dunque Husserl sostiene che anche la soggettività trascendentale come flusso va ricondotta ad un "assoluto" ulteriore. Ma come pensare questa ulteriorità? Dopo aver sostenuto che comunque la sfera di apoditticità è adeguata ad offrire l'evidenza che invece la percezione esterna non offre, egli non dice chiaramente in cosa debba consistere questa soggettività ulteriore, ma poiché sta analizzando la soggettività in quanto flusso temporale, si può immaginare che il problema sia costituito da una chiarificazione di cosa costituisce il flusso stesso. Si tratta della logica immanente nell'analisi fenomenologica: qualcosa che si manifesta deve essere fondato sull'origine della propria manifestazione. Ma se a manifestarsi è la soggettività stessa nella sua temporalità, come comprendere il fondamento di tutto ciò? Come è possibile, in altre parole, il flusso stesso, ossia come è possibile che tale flusso sia un flusso e non una dispersione assoluta?

È chiaro che si deve ricorrere a ciò che Husserl dice in IZB, ove parla delle fasi temporali come non costituite. È in particolare la fase presente che deve giocare un ruolo importante, proprio in quanto si è alla ricerca di qualcosa che non è ulteriormente costituito da nulla, che in qualche modo è colui costituente. È questo il candidato più probabile a svolgere tale funzione. Boehm scrive che ciò "può solo

significare che questa coscienza assoluta traccia da sé la propria assolutezza in se stessa, traendola da una sorgente che è ancora più fondamentale di questa stessa coscienza: la sorgente del tempo che scorre. Senza questa fluente presenza antecedente, originaria, e perdurante del tempo, senza questo presente vivente scorrente, [lebendig strömende Gegenwart] non si potrebbe autocostruire alcuna coscienza". Come però pensare questa struttura?

Note da P. Ricœur, "Temps intuitif ou temps invisible?"

p. 38 R inizia la propria analisi sottolineando come l'ambizione di Husserl sia quella di descrivere direttamente l'apparire del tempo come tale. La coscienza del tempo deve quindi essere intesa nel senso di coscienza "interna", ma in tale aggettivo si annida l'aporia di tutta la fenomenologia della coscienza del tempo. Nel mettere fuori circuito il tempo oggettivo, Husserl intende portare in luce una coscienza-tempo (il tedesco *Zeitbewusstsein* fa risuonare immediatamente questo nesso senza separazione tra coscienza e tempo); quindi si tratta di mettere fuori gioco il tempo del mondo, esteso da Husserl fin dentro la psiche intesa in senso appunto mondano. Ma ciò implica che il tempo "vero", il tempo della coscienza interna, non è immediato o piuttosto è un immediato che non si dà immediatamente. Per darsi è necessario operare in modo che esso sia portato a manifestazione. Ma qui cominciano i problemi, in quanto Husserl per poter effettuare tale opera di mostrazione ricorre sovente proprio a quel tempo oggettivo o del mondo che aveva innanzi tutto messo fuori gioco. Si può supporre che ciò si debba ad una non ancora sufficiente analisi del metodo della riduzione fenomenologica, ma si può anche ritenere all'opposto che questa aporia sia intrinseca in quanto ogni volta che si cerca di mostrare il tempo esso è già là, come aveva osservato Kant.

P. 39 Il discorso di Husserl si fonda sul progetto di delineare una iletica del tempo intesa come struttura fondamentale "del" tempo in quanto immanente o interno, cioè fondante il tempo del mondo. Tale iletica deve però appunto apparire, e per apparire è allora necessario tenere in conto le apprensioni che animano la materia, cioè la sensazione. Ma proprio così facendo (40) viene in luce il problema di fondo di attribuire alla materia quella forma che deriva dal tempo obbiettivo e che quindi dovrebbe essere fondata sulla materia stessa. In altre parole la questione è di chiarire se l'iletica possa ricevere una descrizione diretta, e in tal caso quale. R tende a ritenere che qui ci si trovi unicamente di fronte a un circolo vizioso, ma le ulteriori analisi di Husserl, successive alla lezioni, sembrano piuttosto andare nella

direzione di un tentativo di superare appunto la struttura fondata sullo schema apprensionale proprio per trovare una diversa categorialità che sia più omogenea alla temporalità quale si mostra di per sé.

Ciò richiede però che l'iletica non sia più subordinata alla noetica, cioè che il sentire sia compreso per se stesso e non in quanto preparatorio al percepire, inteso appunto come conferire una forma. Ovvero anche che il percepire stesso sia ricompreso più radicalmente come proprio del livello iletico stesso, cioè della corporeità, secondo la prospettiva di Merleau-Ponty.

P. 42 Nonostante le aporie delineate sopra circa la circolarità tra tempo del mondo e tempo immanente, R sottolinea comunque come le analisi di Husserl contengano due grandi scoperte: la nozione di ritenzione e la distinzione tra ritenzione e rammemorazione.

P. 43 L'attenzione dell'analisi di Husserl ci concentra sul dato "minimo" che possa essere considerato immanente, vale a dire sul "suono che dura" inteso come esempio di oggetto temporale o oggetto-tempo (Zeitobjekt). La situazione pertanto è la seguente: da una parte il tempo oggettivo è stato ridotto e cioè messo fuori gioco, al fine di indagare il tempo stesso in quanto vissuto che deve essere portato ad apparizione. Ma d'altra parte per evitare che l'iletica del tempo sia un discorso senza contenuto è necessario far riferimento a qualcosa di percepito. La terza sezione delle Lezioni deve incaricarsi di mostrare se e fino a che punto sia possibile proseguire lungo la strada della riduzione dei residui oggettivi. Per il momento l'indagine si sofferma sull'oggetto-tempo in quanto oggetto ridotto. È a partire da esso che si deve costruire o costituire ciò che rappresenta il telos dell'indagine, vale a dire la durata nel senso della continuazione del "medesimo" attraverso la successione delle fasi "altre". È la dialettica del medesimo e del diverso che appare dunque a questo punto. Pertanto l'analisi del tempo è immediatamente un'analisi della durata nel senso della continuazione, della persistenza come tale.

[Si può quindi osservare in aggiunta a ciò che dice R che qui Husserl parte dal reperimento di qualche cosa di univoco. Una volta ammesso il mutamento, pertanto, Husserl nondimeno ritiene che l'analisi del tempo come fenomeno di scorrimento costante richieda di individuare l'elemento minimo di permanenza o quanto meno di identità: appunto "un" suono – che dura, cioè qualcosa che abbia sì una consistenza non istantanea (ma poi allora perché non ricorrere all'istante?) ma al contempo sia dotato di una qualità identificativa che in qualche senso è "sostanziale".]

In effetti R nota come per Husserl non si tratti di intendere lo "ora" come istante puntuale, ma come qualche cosa che, in virtù della intenzionalità longitudinale (in quanto distinta da quella trasversale), è insieme se stesso e la ritenzione delle fasi che sono state "or ora", così come la protenzione delle fasi che stanno per essere. È grazie a questa determinazione dello "ora" che Husserl può evitare di intendere la sintesi temporale come operata da qualcosa di esterno al tempo stesso, come fa Brentano quando chiama in causa l'immaginazione.

A questo punto allora la persistenza viene intesa come unità della durata del suono, una volta che esso sia stato ridotto a puro dato iletico. R sottolinea come ho fatto anche io come qui Husserl insista nel ritenere che una volta delineata la durata come struttura di relazioni reciproche tra posizioni temporali (l'uno dopo l'altro), nondimeno è tale "blocco" a rimanere univocamente determinato una volta che la durata del suono iletico, la stimolazione, si sia conclusa, e quindi la durata come un che di "medesimo" si sia configurata e così rimanga mentre "precipita", come dice Husserl, nel passato sempre più lontano. R quindi sottolinea giustamente come il problema di Husserl sia quello di mantenere una comprensione della durata come medesimo, pur nel costante mutamento, e la nozione di ritenzione è quella che fa al caso.

P. 44 La descrizione fenomenologica a questo punto si concentra nello spostare l'attenzione dal suono che dura alla modalità della sua persistenza. Ancora una volta ciò è reso possibile dal linguaggio

ordinario, che fornisce un appoggio grazie a parole che consentono di esprimere il passaggio e il mutamento, come i verbi cominciare, continuare, finire, permanere, la semantica dei tempi verbali, e gli innumerevoli avverbi e congiunzioni di tempo che la lingua offre. Husserl non si sofferma particolarmente sulla metaforicità di termini chiave della propria descrizione, quali flusso, fase, scorrere, cadere, affondare, e soprattutto alla coppia vivo – morto utilizzata per connotare il punto di produzione del presente e la durata trascorsa. Lo stesso termine “ritenzione” è metaforico in quanto significa appunto un tener fermo qualcosa che fugge. La ritenzione infatti, come scrive Husserl, consente di tenere ancora saldo il processo trascorso, e finché si mantiene la ritenzione si mantiene anche l’unità del processo trascorso, la sua durata è “la stessa” (§ 8, p. 60 <24>).

Si può quindi dire che Husserl trovi nel linguaggio ordinario delle metafore che consentano di parlare di ciò che si sottrae al linguaggio sostanzializzante dei nomi, ma che non è l’unico modo di usare il linguaggio. Se quindi egli dirà che mancano i “nomi”, forse si può ipotizzare che nondimeno vi siano altri mezzi linguistici per connotare ciò che va descritto. O forse invece va detto che il linguaggio è comunque metaforico, cioè trasforma in ogni caso, ovvero esprime l’inesprimibile, non nel senso di ciò che non può essere detto ma nel senso di ciò che resiste a e però anche stimola sempre nuovi tentativi di espressione. Il tempo allora forse è qualcosa che può essere inteso come invisibile nel senso che Merleau-Ponty dà a questo termine.

P. 45 In ogni caso R sottolinea come la “scoperta” della ritenzione, per quanto segnata da omonimie e ambiguità, è nondimeno inestimabile. La ritenzione è debitrice di una riflessione sulla nozione di “ancora”, cioè di qualche cosa che è a un tempo lo stesso e un altro. Come scrive Husserl “il suono stesso è il medesimo, ma il suono “nel modo del suo come” appare è sempre diverso” (§ 8, 61 <25>, traduzione modificata). Ma come osserva R, il rovesciamento di prospettiva dal suono al sono nel “modo del suo come” porta in primo piano il problema dell’alterità che ora diventa un enigma.

Il primo tratto che questa alterità presenta, e che viene discusso nel § 9, concerne il doppio fenomeno e la decrescente distinzione o

distinguibilità della percezione delle fasi trascorse, dell'adombramento crescente dei contenuti ritenuti, secondo cui essi si oscurano sempre più. Ma Husserl vuole preservare la continuità al di sotto dei fenomeni di allontanamento, oscuramento e accorciamento. L'alterità caratteristica del cambiamento che tocca l'oggetto nel suo modo di scorrimento non è una differenza che escluda l'identità. È una alterazione assolutamente specifica. È grazie all'intenzionalità longitudinale, che non va verso un correlato trascendente ma verso lo ora appena trascorso, che si genera un dato in cui continuità e modificazione, identità e alterità, si connettono, in ciò che G. Granel ha chiamato il "grande ora" del suono nella sua intera durata.

Questa intenzionalità longitudinale non oggettivante garantisce la continuità stessa della durata e preserva il medesimo *nell'*altro. Se è vero che tale intenzionalità non si paleserebbe se non si prestasse attenzione all'oggetto univoco, è tuttavia ad essa che si deve la possibilità della continuazione del presente puntuale nel presente esteso della durata unitaria. altrimenti la ritenzione non avrebbe alcuna credenziale fenomenica. La ritenzione è precisamente ciò che consente di tenere insieme il presente puntuale, lo *Jetzpunkt*, e la serie di ritenzioni che si danno con esso. In relazione al presente puntuale, l'oggetto nel suo come è sempre altro. La funzione della ritenzione è di stabilire l'identità del presente puntuale e dell'oggetto immanente non puntuale. Per questo secondo R la ritenzione è una sfida alla logica del medesimo e dell'altro: e questa sfida è il tempo stesso.

P. 46. Il linguaggio distingue ciò che forse va pensato come unico. Il linguaggio distingue l'oggetto nel proprio modo di scorrimento, che è incessantemente altro nel proprio cambiamento, e l'oggetto e ogni punto del proprio tempo e questo stesso tempo che sono una e la stessa cosa (cfr. § 9, 62 <27>). Questa duplicità si ripercuote sulla stessa intenzionalità, che designa sia la relazione della coscienza a ciò che appare nel proprio modo (nel suo come), sia a ciò che appare in sé e per sé, cioè il percepito trascendente.

L'intenzionalità longitudinale consente di riassorbire l'aspetto seriale della successione degli "ora", che Husserl chiama fasi o punti

nella continuità della durata. Di tale intenzionalità longitudinale si può dire che è una continuità di mutamenti incessanti che forma una unità indivisibile: indivisibile in frammenti che potrebbero stare a sé, e non separabile in fasi che possano stare a sé. Le porzioni che vengono rilevate per astrazione possono essere “solo entro il tutto del decorso, e così pure le fasi, i punti della continuità di decorso” (cfr. § 10, 63 <27>). R al proposito nota che l’accento è posto sulla continuità del tutto, o la totalità del continuo, che il termine durata (Dauer) designa. Durare significa che qualcosa persiste nel mutare. L’identità che ne risulta non è quindi una identità logica, ma quella di una totalità temporale. R in nota cita l’analisi di Derrida in *La voce e il fenomeno* laddove questi accredita la scoperta della ritenzione da parte di Husserl come sovversione della logica della presenza quale derivava dalla concezione intuizionistica della sesta Ricerca logica. L’inserire una non-presenza e una non-percezione all’interno del momento “ora” significa distinguere fortemente tra presente e istante, ricordando inoltre di non accomunare sotto la stessa rubrica di alterità la non-percezione propria della rammemorazione con quella della ritenzione. Derrida trova in quest’ultima l’indizio di una concezione della traccia e da qui muove per la propria concezione della peculiare originarietà della traccia stessa come più originaria della originarietà fenomenologica stessa. Ciò porta a un confronto con Levinas. Ma se si ammette la distinzione posta da Husserl tra presente (non puntuale e non istantaneo e quindi lavorato interiormente dall’assenza e in definitiva dall’alterità cioè dal “negativo”) e istante, ne segue per R che allora Husserl si porta in direzione della articolazione agostiniana del triplice presente, in questo caso in direzione della presenza del passato (cfr. 47).

P. 51: R sottolinea l’impasse husserliana per cui il tempo ridotto ha comunque bisogno di qualcosa di percettivo per essere percepito. Appare cioè soltanto grazie a ciò che pure non è, e che va messo tra parentesi. Si tratta della questione della “iletica”. Vi è sempre un’ambiguità in Husserl tra ciò che fonda e ciò che è fondato ma di fatto guida teleologicamente la fondazione stessa. Un’ambiguità che Merleau-Ponty non vuole più risolvere ma studiare come tale.

(P. 51): Per Brentano il tempo è una sintesi immaginativa di momenti separati, che fa di essi non una pura molteplicità ma una successione. Husserl critica questa soluzione perché non è il modo adeguato di esprimere il tempo in sé, che non è solo successione ma durata, cioè *permanenza nel cambiamento*. La risposta husserliana consiste nell'analisi della struttura ritenzionale/protenzionale, che allargando l'istante ne mostra l'articolazione interna senza bisogno di sintesi estrinseca. Si tratta con categorie della filosofia classica di cogliere l'altro nello stesso, o anche lo stesso nell'altro, anzi la prospettiva husserliana va vista soprattutto sotto quest'ultima etichetta, laddove si potrebbe dire che per Merleau-Ponty vale più la prima.

P. 52: anche R sottolinea come i dati iletici studiati per portare in luce la durata come tale non possano essere puramente amorfi, come lo schema apprensionale avrebbe imposto, in quanto essendo caricati del compito di portare in luce l'articolazione stessa, il passaggio e la permanenza, devono *di per sé* avere qualcosa che consenta di cogliere tale struttura senza imporla dall'esterno. Per questo Husserl si trova a rivedere lo schema apprensionale e quindi ad abbandonare definitivamente l'intenzionalità nella versione di Brentano. Questo però significa che i dati intenzionali sono caratterizzati dalla loro posizione rispetto alla "coscienza": sono cioè "adesso" oppure "prima" o "poi". In sostanza ciò significa che presente e presenza sono correlativi, e questo spiega l'uso del concetto di impressione originaria, che una concezione del tempo come pura successione non richiederebbe. È qui che si accentrerà la critica di Heidegger, ma è qui che anche Merleau-Ponty torna per rivedere Husserl alla luce di Heidegger ma anche per correggere quest'ultimo sulla scorta del primo (e si potrebbe menzionare anche Levinas).

P. 52-53: R insiste anche sulla metaforicità forte ma inavvertita del linguaggio husserliano, segno che comunque il linguaggio comune offre delle possibilità di "dare nomi" a ciò che sembra non averne. A proposito di tutto questo va notato che anzi Husserl tutto sommato mostra di precomprendere il fenomeno studiato, laddove per esempio contrappone il tempo "vivente" del presente a quello morto

del passato. Evidentemente presente e passato non sono solo questo, come tutti i fenomenologi successivi mostrano. Si può facilmente invertire la coppia “valutativa”, si può sottolineare come i due termini, essendo comunque correlativi, impediscano una pura distinzione in questi termini, e così via. In ogni caso è vero, come R nota a p. 53, che Husserl è audace e insieme timido nella sua riduzione del mondo naturale. In particolare è ancora ancorato a molti aspetti di esso. Si impone, da un punto di vista fenomenologico, una riduzione molto più radicale.

P. 53: in effetti l'effetto fondamentale dell'analisi husserliana, che spiega anche le sue esitazioni, è il portare in luce il fenomeno enigmatico della ritenzione. Enigmatico perché se all'inizio esso sembra spiegare finalmente come il tempo sia ciò che è, cioè non pura successione e stasi, ma dinamica articolazione di qualcosa che rimane se stesso *nel* mutare, ora è propriamente tutto questo che si impone all'attenzione e che allora pone il problema di categorie di pensiero adeguate. In effetti si tratta della dialettica dello stesso e dell'altro, portata dentro il cuore della coscienza. Il tempo, anche il presente stesso, non è più allora il luogo della coincidenza perché è in sé articolato al modo dell'assenza e della alterità. Tutto quanto qui R osserva si riferisce ai §§ 8 e 9.

P. 54: Anche R nota che per Husserl si tratta di preservare lo stesso nell'altro, cioè attraverso l'intenzionalità longitudinale mostrare che la ritenzione coglie il passato che sfugge come univoco e perciò permette l'articolazione temporale del flusso come flusso unitario. Se è vero che l'intenzionalità longitudinale non si manifesta che attraverso quella trasversale che anima l'oggetto, e che fa da filo conduttore, è però anche vero che è quella longitudinale a garantire la continuazione del presente puntuale nel presente esteso dell'unica durata. Ed è questo a fare l'importanza strategica della ritenzione: il tenere unito nella dispersione, nel flusso. Pertanto, scrive R, poiché l'oggetto nel modo del suo come è sempre altro rispetto al dato presente puntuale, la funzione della ritenzione consiste nello stabilire un'identità tra questo presente puntuale e l'oggetto immanente non puntuale, sicché essa rappresenta una sfida alla logica dello stesso e

dell'altro, e questa sfida è il tempo stesso [cosa che mostro anche io nella mia lettura delle analisi di PhP]. Si tratta del fatto paradossale per cui il tempo, e tutti i momenti di esso, devono cambiare *per essere ciò che sono*. Cioè è proprio del tempo il fatto di mutare continuamente, e questo a dispetto del fatto che possiamo peraltro assegnare delle posizioni assolute ad ogni momento: anche esse infatti, nel trascorrere, mutano comunque pur rimanendo rispettivamente fisse nei loro rapporti reciproci. Husserl nota tutto ciò nel § 9 e arriva alla conclusione che per cogliere adeguatamente questa struttura complessa si debba distinguere tra intenzionalità trasversale e longitudinale. Va detto però che egli è chiaro nel dire che non si tratta di due atti distinti ma della stessa intenzionalità in due aspetti diversi: altrimenti si opererebbe una frattura inspiegabile che farebbe perdere di vista ciò che effettivamente si guadagna da questa analisi, vale a dire la possibilità di parlare della relazione tra stesso e altro senza dissolverla immediatamente in categorie che postulano la distinzione. In sostanza qui Husserl è molto vicino a Hegel, come Merleau-Ponty nota. R ribadisce tutto questo in 54-55 sottolineando che per Husserl fondamentale è preservare il fenomeno della continuità, cioè della durata come ciò che permane se stesso *nel* cambiare. Allora però l'identità non è più un'identità logica, una coincidenza puntuale, ma è una identità che è tale nella differenza, che passa per la differenza di sé con sé. R al proposito cita le analisi di Derrida in VPh. Derrida mostra come radicalizzando le indagini di Husserl si debba dire che il presente non è tale che in quanto fa posto in sé ad una assenza, ad una alterità che è "più originaria" del presente stesso in quanto gli permette di essere effettivamente ciò che è, vale a dire una articolazione dell'altro nello stesso. È attraverso il movimento della differenza che viene inserito nella concezione del momento presente che esso può essere appunto tale. Tutto ciò però, nota R, non fa che argomentare contro una fenomenologia che confonde il presente vivente con l'istante puntuale, ma non porta ancora all'abbandono della fenomenologia della temporalità. È vero però anche che proprio qui si inseriscono le analisi di Levinas, su cui bisognerà dire qualcosa. Nella nota di p. 55 R sottolinea anche il fatto di non riassumere sotto il titolo comune di alterità le due alterità distinte da Husserl, ossia quella del passato

definitivamente trascorso, che si può soltanto rimemorare, e quella del passato appena trascorso e ritenuto. Questa distinzione è preziosa agli occhi di R per poter preservare la distinzione tra percezione e ricordo, che a rigore è una non-percezione. È qui che per R si inserisce il discorso sulla traccia, che egli rileva da Derrida articolandolo a modo proprio.

P. 56-57 Qui R espone il diagramma del § 10 notando come esso, se da una parte migliora la linea kantiana aggiungendo sia la linea obliqua della “discesa in profondità” sia le verticali della ritenzione, non è però ancora in grado di rendere bene il senso autentico della ritenzione, anche perché, sottolinea R, il processo temporale non è lineare mentre viene comunque reso da un diagramma lineare.

P. 57-58. Qui viene posta la questione dell’istante e della continuità di istanti nel processo. R ricorda che tutto il senso della polemica con Brentano risiede nel rifiuto di postulare un intervento sintetico esterno per porre insieme istanti irrelati. È la continuità del processo, di cui ogni fase è a sua volta un continuum dei modi di scorrimento, a garantire tale connessione. In un certo senso è come se il tempo si facesse da sé, in quanto *ogni singolo presente è già una durata* [anche se ciò non basta ancora, come il modello di Whitehead mostra, a render conto dell’insieme delle singole durate]. D’altra parte, e qui R cita l’articolo di Bernet, l’espansione temporale di *ogni* presente si deve al soggetto in quanto porta a manifestazione *se stesso* eccedendo il presente puntale nel presente recente e nel presente imminente. Non si può fare a meno di notare che sono qui presenti due interpretazioni differenti: quella di Bernet è forse più consona all’orizzonte fenomenologico husserliano dell’epoca delle Lezioni, ma deve venir rivisto in relazione allo sviluppo della riflessione husserliana successiva. Qui sta forse anche il senso di una ricerca sulle analisi ulteriori di Husserl sulla temporalità.

In ogni caso entrambi concordano nel dire che il presente è composto in modo indivisibile di presente impressionale, presente recente (ritenzione) e presente imminente (protenzione). Ciò significa, se si vuole ora estrapolare il senso di questa analisi, che comunque passato e futuro dipendono in questo senso dal presente,

sono cioè soltanto in relazione al presente, non hanno una natura “in sé”. Non che non siano niente, ma derivano il proprio statuto dal presente. Ciò pone il problema, che si riconnette direttamente alla questione della duplice interpretazione sopra delineata, di capire in che senso le dimensioni dell’assenza dipendano da quella della presenza: se cioè ciò di debba alla soggettività o sia un predicato del tempo “in sé” o ancora se si debba trovare una terza via, magari di mediazione.

[Si deve forse anche aggiungere che il problema centrale è probabilmente quello di determinare cosa sia l’istante: se infatti si deve decidere tra le due interpretazioni sopra proposte, allora il criterio può essere quello di chiarire se l’istante sia dalla parte del soggetto, comunque compreso, o sia dalla parte della “natura”. In questo senso: l’interpretazione di Bernet tende a porre comunque il soggetto come origine della temporalità. Per quanto inconsapevole e bisognoso di riduzione per accedere a se stesso, il soggetto è il cuore dell’eccesso rappresentato dal presente concreto sul presente puntuale. Ma si può invece pensare che questo “eccesso” stia dalla parte dello stesso processo temporale “in sé”. Whitehead per esempio non vorrebbe ridurre il tempo alla scansione di esso da parte di una mente o anima (linea agostiniana), senza peraltro farne un processo fisico nel senso newtoniano del termine. Qui sta dunque la possibilità della terza via: evitare la distinzione classica anima/materia, che si ripercuote da Aristotele su Agostino e Cartesio, riproducendosi in Husserl, per accedere attraverso la questione della temporalità ad una concezione nuova della soggettività stessa. E allora si capisce anche perché Merleau-Ponty rifiuti l’idea di una impressione singola, che starebbe da sola a indicare lo “ora” del presente rispetto agli “ora” passati o futuri.]

Tutto il peso dell’analisi cade allora sul concetto fondamentale di *modificazione*. Cosa è una modificazione del presente impressionale in presente ritenzionale? Chi o cosa opera la modificazione? Chiaramente tutto il valore dell’interpretazione di Merleau-Ponty si basa sulla possibilità di interpretare la modificazione come riorientamento complessivo del mondo/soggetto, cioè della struttura chiasmatica soggetto/mondo.

P. 58-59. R nota che nell'analisi di Husserl della modificazione succedono due cose: da una parte il presente impressionale diventa presente recente cioè ritenzionale; dall'altra, è il presente impressionale stesso a "passare" nella ritenzione. Tuttavia questo secondo modo del passaggio non è indenne da "decadimento" ossia da una trasformazione qualitativa che fa sì che l'impressione che progressivamente trascorre verso il passato non sia vivida come quella più vicina al presente attuale o *a fortiori* al presente attuale stesso. Ogni nuovo "ora", spingendo nel passato lo "ora" più vecchio, ne fa una ritenzione che ha le sue proprie ritenzioni, ciò che Husserl dice parlando di "ritenzioni di ritenzioni". Questa intenzionalità di secondo grado, secondo R, spiega il rimaneggiamento incessante delle ritenzioni più antiche da parte delle più recenti, ciò che produce il fenomeno dell'allontanamento temporale [il che ancora una volta pone il problema della relazione tra causa ed effetto, se si può dire così: sono le ritenzioni che producono l'effetto di allontanamento o viceversa? Tutto il problema dell'origine (soggettiva o altrimenti) del tempo si pone in fondo in questo fenomeno. Merleau-Ponty direbbe che l'un corno non sta che insieme all'altro: il soggetto produce la trasformazione perché è costretto a farlo, subendo il processo temporale e così essendo propriamente temporale esso stesso. Non ci si può però probabilmente accontentare di questa soluzione senza approfondirla.] Ancora una volta R cita Bernet, che dice che "la struttura iterativa delle modificazioni ritenzionali rende conto ad un tempo della coscienza della durata dell'atto e della coscienza della "durata" ovvero del flusso della coscienza assoluta." Questa struttura iterativa è la modificazione delle modificazioni ritenzionali di una impressione originaria, grazie a cui un "ora" diviene non solo un essente-stato-ora, ma un essendo-stato-essente-stato-ora. È così che ogni nuova ritenzione modifica le ritenzioni precedenti, ed è in virtù della struttura di questa modificazione di modificazioni che ogni ritenzione è detta portare essa stessa l'eredità di tutti i processi precedenti. Questa espressione, dice ancora Bernet, significa che "il passato è continuamente rimodificato a partire dal presente della ritenzione, e che non è che questa modificazione presente del passato che permette l'esperienza della durata temporale", a cui R aggiunge

che questa iterazione contiene in germe l'apprensione della durata come forma.

P. 60-61 Qui R nota giustamente che il senso più proprio dell'analisi dell'impressione consiste nel vedere nella sua modificazione in ritenzione la manifestazione stessa del tempo come durata, come estensione non puntuale. La relazione tra impressione e ritenzione (e protenzione) assicura così la visibilità del tempo in quanto tempo, e non soltanto degli oggetti temporali durevoli. La ritenzione infatti fa parte del presente, è positivamente, non è puro non essere come il passato o il futuro. E d'altra parte non è del tutto equiparabile al presente come impressione. In questo gioco di presenza e assenza non totali ma connesse reciprocamente sta propriamente il modo trovato da Husserl per esprimere il tempo come mutamento che si dà intuitivamente, cioè la possibilità di preservare insieme l'aspetto della durata (già indicato da Bergson come ciò che fa la differenza tra tempo e spazio) con quello del cambiamento, che pure è essenziale per evitare una nuova spazializzazione del tempo. E cambiamento significa passaggio dall'essere al non essere (o dal non essere all'essere nel caso della protenzione), laddove la durata è totalmente essere. La ritenzione è un essere diverso, non puro non essere ma neppure puro essere.

P. 61-63. A questo punto comincia l'analisi del concetto correlativo a quello di ritenzione, vale a dire la rimemorazione. Se la ritenzione consente di parlare di presente esteso, si tratta però allora di chiarire in cosa tale presente differisca dal passato vero e proprio. Con il concetto di rimemorazione Husserl intende mostrare come il presente che scorre, ossia la struttura impressione/ritenzione/protezione, si dia nella sua articolazione ad uno sguardo retrospettivo, che la *ripete* (concetto molto sottolineato da R anche in relazione all'uso che ne fa Heidegger) come tale, ossia ne preserva le relazioni reciproche. Ciò accade, sebbene Husserl si appoggi sulla sua nozione di presente allargato fiducioso di poter conseguire attraverso di essa una oggettività diretta — una datità — senza bisogno di interventi ulteriori, sull'*immaginazione*. Nell'esempio di Husserl di una melodia trascorsa e ricordata si può

vedere come egli sia sicuro di poter esprimere il fenomeno della rimemorazione basandosi sul mutamento di atteggiamento, di atto, e non di oggetto. La melodia è la stessa, solo la relazione al soggetto cambia: da una parte è presente, dall'altra è trascorsa. Si intuisce qui la presenza in sottofondo dell'analisi degli atti intenzionali e la distinzione tra percezione, ricordo e fantasia. È fondamentale ricordare la necessità che guida questa analisi: quella di poter tornare sul passato senza perderlo.

P. 63-65 R nota giustamente come questa distinzione tra ritenzione e rimemorazione, con le caratteristiche sopra descritte, serve innanzi tutto a ribadire la continuità del passaggio temporale, poiché se ogni momento può essere rievocato così come era, coi suoi aloni ritenzionali e protenzionali, ciò permette di assicurare una identità al processo al di sotto del mutamento. Rispetto alle due modalità dell'istante indicate da Aristotele, ciò significa che l'impressione rievocata nella rimemorazione unisce, conferma la continuità, e non divide. Il passato è sì non essere, ma recuperabile. [Al proposito va detto che se da una parte uno spettro che Husserl vuole scongiurare è quello della perdita irrevocabile, cioè del passato come assenza, questa analisi profila un altro spettro, ossia quello del passato come ciò che *non vuole passare*, che è ancora presente. Ci si trova qui al crocevia di due fenomeni opposti ma correlativi. Husserl lotta sempre contro la rottura, implicitamente ritenuta minacciosa, ma non considera l'altra minaccia.] È vero in ogni caso che per poter parlare di lassi di tempo, dotati cioè di un inizio e una fine, essi devono poter essere posti sullo sfondo di una continuità più vasta, altrimenti non avrebbe neppure senso parlare di lasso temporale. E ciò significa che il peso della costituzione dell'unità del flusso è posto sulla struttura del presente allargato e non sulla relazione tra presenza (allargata) e assenza (riproducibile). In altre parole, è la relazione tra impressione e protenzione a consentire di istituire la distinzione tra prima e dopo che ne *fa* uno dei caratteri costitutivi del tempo, vale a dire il suo essere un'articolazione e non una identità indistinta. E questo significa che vi è una differenza insuperabile tra ritenzione come presentazione e rimemorazione come rappresentazione: mentre la prima è una forma della percezione (cfr. l'importante tesi del § 17, p.

[41]) la seconda è una forma della fantasia [qui R sbaglia, a quanto pare, parlando di immaginazione e non di fantasia; in ogni caso il problema è controverso: in che senso una rimemorazione è un atto di fantasia? Non è piuttosto qualcosa che sta a sé? Cfr. le analisi di Hu XXIII], e per Husserl è proprio, cioè costitutivo, della fantasia, di *non* dare l'oggetto in carne e ossa [così la cosa è corretta, e infatti la traduzione italiana usa il termine fantasia, mentre nella versione francese adottata da R si apre un problema, perché parlare di immaginazione *impedisce* propriamente di assentire alla tesi appena esposta, in quanto l'immaginazione dà l'oggetto in carne e ossa, operando una modificazione non della presenza ma dell'atteggiamento, da tetico a neutralizzato. Il ricordo, in questo senso, è simmetrico e inverso rispetto all'immaginazione, in quanto caratterizzato da atteggiamento tetico e insieme da assenza di presenza. Ciò significa che la frattura così drasticamente enfatizzata da R in questo testo è in realtà meno drammatica per Husserl.]

P. 65-67 Si apre qui una questione molto delicata: quella della "libertà" del soggetto di recuperare il proprio passato, ossia la facoltà soggettiva della rimemorazione come modo diverso di relazione temporale, che si svincola dalla sensibilità (o dalla ricettività) per mettere in scena l'attività del soggetto stesso (qui R evoca Kant). Si tratta anche di qualcosa di diverso da ciò che Bernet mette in luce parlando dell'alone del presente allargato rispetto al presente puntuale. Qui siamo nel campo degli atti espressi. Qui sta propriamente ciò che Merleau-Ponty non vuole valorizzare: la critica di PhP è infatti centrata proprio sul ruolo assegnato alla rimemorazione: per Merleau-Ponty, e ciò è ancora più chiaro in VI, anche questo orizzonte più ampio non può essere isolato e separato da quello che sorge entro il presente vivente o allargato, e per motivare tale posizione Merleau-Ponty parla di affettività del tempo e di orizzonte temporale come campo. Certamente si tratta della presa di distanza più rilevante di PhP dalle posizioni di Husserl. La questione è duplice: ha un lato husserliano e uno merleau-pontyano. Per quanto riguarda l'interpretazione della posizione di Husserl, il tema centrale, come nota R, è quello del fenomeno del coprimento, o ricoprimento [deckung], tra ritenzione e rimemorazione. Si tratta in

generale della possibilità di identificare un oggetto passato come tale. Tale possibilità si basa sia sulla ritenzione, che però è dell'ordine dell'affezione più che dell'azione (e cioè della passività del soggetto, che come tale da una parte è *fatto così*, ma dall'altra è fatto in modo tale che il proprio passato non gli è in generale estraneo), sia sulla effettiva azione della rimemorazione. In definitiva l'identificazione del passato non può essere svolta semplicemente dall'una o dall'altra forma ma si attua solo nella co-occorrenza delle due. Questo ricoprimento precede come tale qualsiasi comparazione espressa, in quanto, come direbbe Merleau-Ponty, la riduzione all'atto espresso renderebbe simili al malato di Scheler. Dunque si è in presenza di un fenomeno capitale per una fenomenologia dell'esperienza temporale e più in generale della soggettività. Se comparazione, cioè confronto e differenza, può essere data, è perché essa stessa riposa su di una intuizione dell'identità e della differenza, più originaria e di natura diversa. È chiaro che il fenomeno del coprimento svolge un ruolo fondamentale nel momento in cui viene istituita una cesura così forte tra ritenzione e rimemorazione, la prima essendo modo della presenza, l'altra dell'assenza. L'esigenza di Husserl è infatti quella di preservare una identità tra due modi di donazione essenzialmente diversi dell'oggetto, e quindi di assicurarne la "medesimezza". Si pone qui il problema di capire come si dia un fallimento di tale identificazione. Ancora una volta R cita Bernet e la questione del condizionamento epistemologico husserliano, a partire dal quale diventa per Husserl fondamentale garantire l'identificabilità tra oggetto dato percettivamente (nel senso allargato di percezione proprio della temporalizzazione) e dato nel ricordo. Se cade questo ideale di adeguatezza si può far posto ad una teoria diversa, quale ad esempio proprio quella di R, della costituzione del passato attraverso la narrazione, come R riconosce.

P. 67-70 A questo punto R solleva la questione sopra da me notata, circa l'apparente identificazione tra ricordo e immaginazione, che egli ora ammette aver lasciato da parte per motivi di esposizione. Qui R evoca la doppia intenzionalità della ritenzione, ma non vi si sofferma più di tanto, per passare al tema dell'attesa. Vi torna però in 69 per notare che grazie al coprimento di ritenzione e rimemorazione

diventa possibile concepire il flusso come un concatenamento continuo in cui ogni momento trova il proprio luogo, cosa che consente allora di collocare un momento in termini di presente, passato o futuro. È grazie alla doppia intenzionalità, e in particolare all'intenzionalità longitudinale che guarda al flusso e non all'oggetto, che si costituisce il tessuto del concatenamento. Il problema è però, così pare di capire, dato dal fatto che questa struttura che consente di collocare un momento come passato, presente o futuro, è una struttura formale che non dipende dall'intenzionalità trasversale, che mira all'oggetto, ma all'altra. Ciò significa che un dato momento riceve la propria collocazione attraverso una retroazione dipendente dal rapporto tra l'attesa che ad esempio gli era propria nel momento in cui era presente e il suo compimento, o mancato compimento, nel momento della sua rievocazione. In altre parole, a quanto capisco, il dato momento appare come passato se nel suo alone temporale esteso sono presenti aspettative che ora appaiono come compiute (o non compiute), cosa che evidentemente non può darsi né per il momento presente né a fortiori per quello futuro. [Qui si vede bene come Merleau-Ponty sposti decisamente l'argomento dando alla struttura temporale un alone affettivo, che da una parte toglie all'analisi husserliana l'alone di artificio che essa ha, o per esser più indulgenti, l'alone di costruzione cartesiana che viene ripresa dalle indagini psicoanalitiche; d'altra parte però Merleau-Ponty sembra così semplicemente togliere il problema cambiando i suoi termini invece di affrontarlo come tale: si tratta evidentemente di filosofie diverse]. L'abisso tra ritenzione e rimemorazione è superato grazie all'incatenamento dei momenti del flusso, ma ciò è possibile grazie alla doppia intenzionalità, che propriamente, come R sottolinea, opera una disgiunzione tra posto e contenuto. E ciò, si può aggiungere, accade conformemente allo spirito del concetto husserliano di intenzionalità: l'oggetto non varia, ma varia l'atto. Perché allora vi sia identità di oggetti si deve mostrare che le due intenzionalità si connettono. In questo modo la fenomenologia del tempo guadagna anche la possibilità di intendere la forma della successione come dato e non come presupposto al modo dell'apriori kantiano (cfr. 69-70). Anche la successione deve essere data come oggetto di un'intenzionalità, non può non esserlo se non al prezzo di

venir meno al proposito di portare ogni fenomeno alla sua manifestazione adeguata. Tale forma della successione diventa allora, secondo R, l'«intorno» oscuro di ogni contenuto effettivamente rimemorato, così come lo sfondo circonda ogni cosa spaziale. Ogni cosa temporale dunque, a questo punto, viene colta a partire dal suo sfondo temporale in cui il gioco delle intenzionalità sopra delineato l'inserisce. Tale sfondo non è un presupposto indagato ma è stato portato a manifestazione attraverso l'indagine diretta del processo temporale, a partire dal dato singolo per passare alla successione e al concatenamento dei momenti nella successione.

P. 70-71 R qui discute brevemente la questione della mancata tematizzazione dell'attesa, ossia del poco spazio dato da Husserl all'analisi del futuro. La ragione va trovata nel primato dell'indagine della percezione e della sua continuità col passato. Soltanto una filosofia imperniata sulla cura, come quella di Heidegger, può dare tutto il peso che merita alla questione dell'attesa. Per Husserl si tratta sempre di un'attesa percettiva, cioè di un'anticipazione rispetto ad un progetto percettivo (percezione essendo inoltre sempre percezione guidata epistemicamente). [È nondimeno vero che Husserl stesso rivede questa tesi nelle opere tarde e quindi, sia pure probabilmente sulla spinta delle critiche di Heidegger stesso, fa un più ampio spazio alla questione].

P. 71-72 In fin dei conti la continuità della catena temporale, al di sotto del salto tra ritenzione e riproduzione, è garantita dal carattere tetico di entrambi gli atti: sia il ricordo che il presente recente hanno in comune la posizione dell'oggetto, e per questo la rimemorazione può essere vista come modificazione della ritenzione. [Si dovrebbe allora notare che il problema viene solo spostato, rimanendo da chiarire come due atti diversi possano essere accomunati dal carattere tetico; ossia in fin dei conti cosa effettivamente sia la tesi, e che relazione abbia col mondo]. È comunque sempre in polemica con Brentano e Kant che questa analisi viene condotta: la *continuità d'atteggiamento tetico* al di sotto della modificazione d'atto garantisce la possibilità di non ricorrere ad una sintesi estrinseca.

P. 72-75 Qui R esamina la conclusione della seconda sezione delle Lezioni, cioè i §§ 30-33, in cui Husserl deve dimostrare come tutto ciò che precede possa portare ad una costituzione effettiva del tempo oggettivo. In effetti non si dà che un abbozzo di dimostrazione, in quanto l'attenzione reale di Husserl è diretta alla terza sezione e alla questione dell'automanifestazione del flusso. È l'inserzione della ritenzione e della rimemorazione in quanto tesi nel concatenamento del tempo interno a garantire la base su cui erigere il tempo oggettivo come successione seriale indifferente ai contenuti che lo riempiono. Ma la questione va presa con cautela, poiché nasconde un'aporia, quanto meno temporanea (cfr. § 31): da una parte il tempo scorre e quindi ogni momento sprofonda nel passato allontanandosi dal presente; dall'altra però ogni momento mantiene la propria distanza dagli altri, così che il flusso temporale è "rigido". Non basta far riferimento all'identità d'oggetto per poter spiegare questa doppia caratteristica. Il problema è dato infatti dal fatto che una determinata intenzione accadente "ora" in direzione di un oggetto dovrà poi mutarsi per poter essere considerata come diretta sempre verso quell'oggetto. Identità di senso e identità di posto temporale dunque non coincidono. È necessario addurre un principio formale che garantisca l'identità al di sotto del cambiamento, pur non essendo un principio formale puramente paragonabile all'apriori kantiano, in quanto deriva piuttosto dal concatenamento di ritenzioni e rimemorazioni sopra discusso. Per Husserl si tratta di riconoscere come *legge d'essenza* il fatto che la caduta di uno stesso oggetto (ad esempio un suono) nel passato implica il riferimento ad una situazione temporale fissa. Va ricordato che il problema qui è quello di arrivare ad un tempo *unico*, oggettivo, uniforme. Husserl propone la tesi per cui è proprio la modificazione della condizione temporale di un dato oggetto a garantire una discesa nel passato uniforme, e cioè non è estrinseca al flusso temporale come tale. Ma la soluzione non è ancora del tutto soddisfacente in quanto basata sulla ritenzione, cioè su di un campo temporale ristretto. Non è che con la rimemorazione che si può accedere alla costituzione effettiva del tempo oggettivo: infatti con essa è possibile ricreare ogni momento ora passato come un momento-zero, come punto-sorgente (nella fantasia) che può essere allora considerato nel suo decorso temporale

di secondo grado, cioè come serie che non è stata effettivamente percepita come tale ma che nondimeno si può immaginare essere avvenuta come in generale avviene un decorso temporale. Giustamente R nota qui che questa analisi è alla base di ogni costruzione del tempo storico che eccede la coscienza individuale: evidentemente si tratta del presupposto su cui fondare l'ipotesi che il tempo scorra sempre e sia sempre scorso nello stesso modo, e che quindi una scienza oggettiva della storia sia possibile. R si chiede nondimeno se questa trasponibilità di ogni momento in quasi-presente fornisca effettivamente la base per una genesi effettiva del "tempo oggettivo unico, con un ordine fisso unico". Lo stesso problema si ripresenta per la questione della serialità del tempo. Dovendo fondare la serialità oggettiva, come l'ordine unico, sul tempo soggettivo, Husserl non può astenersi dall'invertire la relazione tra fondato e fondante, adducendo delle "leggi a priori" del tempo che in realtà presuppongono proprio ciò che devono spiegare. In effetti è proprio la serialità lineare del tempo oggettivo che viene presupposta e che quindi viene raggiunta a tutti i costi, senza che effettivamente l'analisi del tempo soggettivo abbia condotto ad essa senza residui. [Che cosa dedurre allora da questa impasse? Che il tempo soggettivo non può fondare quello oggettivo, e magari concludere allora con McTaggart che il tempo non esiste? O trarre una conclusione altrettanto se non più radicale, per cui il tempo oggettivo stesso non è lineare come si crede, e che la linearità appartiene al racconto, ossia in definitiva al mito, seppure un mito moderno?] R è molto esplicito nel dire che in effetti è ciò che va costituito che esercita continuamente la sua azione su ciò che costituisce, indicando la meta "teleologica" di una costituzione che però si vorrebbe fenomenologicamente impregiudicata. Ad esempio che due impressioni simultanee abbiano identicamente la stessa situazione temporale assoluta viene detto essere una evidenza, appartenere all'essenza a priori di questi stati di cose. Basta pensare qui a Whitehead per vedere come ciò non sia affatto scontato. In questo senso la posizione di Whitehead è molto più vicina alla fenomenologia di Merleau-Ponty come tentativo di guardare effettivamente in faccia i fenomeni senza aver decretato preventivamente che essi dovranno portare a costituire proprio la

realtà naturale che era stata messa tra parentesi. Ma R avverte continuamente del fatto che tutte queste impasses vanno comprese alla luce delle analisi della terza sezione, quella cruciale per Husserl.

P. 76-82 Qui R conclude la propria analisi concentrandosi sulla terza e più problematica sezione delle Lezioni, concernente il flusso di coscienza stesso. Se la prima sezione aveva operato la messa fuori circuito del tempo oggettivo così come degli oggetti trascendenti, che avrebbero dovuto essere ricostituiti alla fine della seconda sezione, la quale a sua volta tratta dei tempo-oggetti intesi come oggetti immanenti, è vero che anche questi ultimi sono ancora a livello di oggettività costituita. Essi infatti variano per rapidità di flusso, sono identificabili al di sotto del flusso stesso e così via. Pertanto devono essere intesi come posti sopra di un piano che non varia, e in quanto tale consente di cogliere la variazione così come la permanenza. Tale piano non può che essere quello della coscienza stessa fluente, che però non può a sua volta aver altro sfondo che se stessa, a pena di regresso infinito. Il problema è dato però dal fatto che questa coscienza assoluta non può che costituirsi da sé, auto-costituirsi, attraverso il proprio processo di costituzione delle oggettività. Si delinea così una circolarità che entro la prospettiva husserliana sarebbe problematica, a meno di non adottare la prospettiva di Merleau-Ponty della codeterminazione chiasmatica di oggetto (percezione esterna o in questo caso anche interna ma comunque costituzione) e soggetto. Husserl ammette in ogni caso la difficoltà affermando che “per tutto questo mancano i nomi”. Si tratta infatti di poter rendere il flusso come tale, ma avendo d'altra parte a disposizione soltanto termini che si riferiscono a ciò che il flusso stesso crea e produce. In effetti la tesi di Husserl si scontra con tre difficoltà: 1 come determinare la forma di unità che lega i vari flussi in un flusso unico; 2 come preservare una forma comune al momento-ora come origine della simultaneità; 3 come spiegare la continuità dei modi di scorrimento, cioè la successione.

Per quanto riguarda il primo problema R sostiene che in definitiva Husserl tramuta in evidenza ciò che per Kant appartiene al piano delle condizioni formali. Husserl sostiene che l'unità del flusso è intuibile direttamente. Il terzo livello mette fuori circuito gli stessi

tempo-oggetti per formalizzare i rapporti tra punto-sorgente, ritenzioni e protenzioni, facendone la condizione dell'unità del flusso al di sotto della molteplicità dei flussi. La questione che R, come altri, pone, è se ciò sia possibile senza fare immediatamente riferimento a qualcosa di costituito come punto di riferimento. La risposta di Husserl, che non ignora il problema, consiste nel distinguere e insieme collegare le due intenzionalità, trasversale e longitudinale. Tale distinzione vale soltanto in sede di analisi, di eidetica, in quanto le due intenzionalità sono in realtà una sola in due aspetti. L'intenzionalità longitudinale porta verso le modificazioni e così dà il flusso soggettivo nel suo stesso fluire, per cui può essere detto auto-costituirsi. Tale auto-costituzione è da distinguere rispetto alla concatenazione di ritenzioni e rimemorazioni che dà soltanto l'unità degli oggetti. Il fenomeno del ricoprimento intenzionale non riguarda perciò il flusso stesso (come invece in Merleau-Ponty, per le ragioni notate sopra di riconoscere come preminente il chiasma). Il flusso per Husserl si auto-manifesta. Rimane nondimeno il dubbio se per fare questo non debba fare sempre riferimento, allo stesso tempo, alla coscienza percettiva, cioè al costituito (tesi che Bernet esplicitamente sostiene nei suoi lavori).

Va poi sottolineato come per Husserl il flusso sia continuo di per sé. La discontinuità, egli sostiene, presuppone la continuità. R qui ha gioco facile nel far intravedere come tale tesi in realtà derivi da una vecchia concezione epistemologica, ormai insostenibile. Il problema per Husserl è che per sapere che la continuità è più fondamentale della discontinuità è necessario pur sempre riferirsi al livello degli oggetti costituiti, in quanto il livello più profondo di per sé non può garantirla. Per Husserl interruzione non significa rottura, ma per garantire tale affermazione è necessario riferirsi a fenomeni che superano l'ambito del flusso assoluto. Un altro aspetto, peraltro correlato a questo, è quello del primato dell'impressione nell'analisi di Husserl. Anche i ricordi sono in ultima analisi, similmente ad Agostino, impressioni presenti di momenti passati. R sottolinea come tale primato dell'impressione sia in un certo senso contraddittoria con quanto affermato prima a proposito della rimemorazione come libertà e spontaneità: se il ricordo è pur sempre un'impressione (verrebbe da dire qualcosa che sorge di per sé, autonomamente,

come una memoria involontaria) allora la ricettività e la passività sono più fondamentali della spontaneità anche a questo livello. È la coscienza che si ha dei ricordi che è fondata sulle impressioni, che dunque ne dipende (e qui si pone il problema di come caratterizzare le false memorie, di come in generale sottrarre questa analisi al modello del calco tra realtà e sua riproduzione coscienziale). Questa tesi del primato dell'impressione in ogni caso rinforza quella della continuità del flusso. L'unità della cosa trascendente (livello 1) si fonda su quella delle apparizioni e delle apprensioni immanenti (livello 2) la quale a sua volta si fonda sull'unità della coscienza impressionale (livello 3), dietro a cui non sta più nulla. L'impressione è il luogo della coscienza assoluta, del flusso assoluto costituente. Il flusso stesso pertanto è da caratterizzare a tre livelli: 1 quello del tempo oggettivo; 2 quello del tempo oggettivato dei tempo-oggetti; 3 quello del tempo immanente, R nota che a questo punto non si può non constatare una certa circolarità per cui il tempo oggettivo è ridotto per arrivare a un tempo immanente che però si basa sulla possibilità, che solo il primo fornisce, di ancorarsi su qualcosa che dura. L'intenzionalità immanente risulta così inestricabilmente connessa all'intenzionalità oggettivante.

Note da R. Bernet, "Origine du temps et temps originaire".

Lungo tutto l'articolo Bernet sottolinea che per lo Husserl delle Lezioni l'io è un substrato identico intemporale, dotato di identità sebbene unicamente formale, poiché null'altro è detto di essa. È vero però che se si allargasse l'analisi, per esempio alle CM, questa determinazione dovrebbe venire di molto modificata.

A differenza che per Heidegger, per Husserl mentre passato e futuro dipendono dal presente, quest'ultimo non dipende da essi, ma può essere anche compreso come tale, come pura presenza. Se è vero che ciò deve essere attenuato in relazione all'estensione di questo presente avanti e indietro grazie a protenzioni e ritenzioni, è nondimeno anche vero che esse non sono atti separati ma parti del presente stesso, "vivente", il quale dunque, *in questo senso*, è la dimensione fondamentale. È infatti grazie alla differenza interna al presente vivente tra impressione e ritenzione che Husserl può reperire il nucleo originario di qualsiasi differenziazione temporale e perciò la base soggettiva per la costituzione oggettiva del tempo.

Bernet tende a seguire implicitamente Merleau-Ponty quando determina l'intenzionalità peculiare della coscienza interna del tempo come trascendenza in senso heideggeriano, articolando analiticamente questo tema ma così confermando l'intuizione di Merleau-Ponty. In particolare Bernet critica l'idea di una coscienza assoluta mostrando che proprio entro i termini stessi con cui Husserl pone la questione ne emerge un approccio diverso, che Bernet non esita a chiamare col termine merleau-pontyano di reversibilità. Del resto senza mai citarlo, Bernet sembra accettare totalmente il senso dell'analisi del saggio di Ricoeur sopra studiato. Ora, qui si tocca la questione per me fondamentale: quella di un soggetto che non può cogliersi che attraverso ciò che è "altro" da sé, e non per una sorta di alienazione hegeliana, ma proprio in quanto questo "altro" è il suo proprio. Bernet parla di *Nachträglichkeit*, ma questa è soltanto uno dei fenomeni che indicano la questione generale, che Merleau-Ponty esprime col nome di invisibile.

Note da R. Bernet, "La présence du passé".

La questione fondamentale posta dall'analisi della fenomenologia di Husserl è quella del rapporto tra presenza e assenza. E ciò è quanto porta i presupposti stessi della fenomenologia all'esplosione del quadro originario (216). In effetti, come scrive B, "[l]a questione cruciale diventa quella della fenomenalizzazione dell'assenza. Per Husserl la figura fondamentale di questa presenza dell'assenza non è quella dell'orizzonte che circonda la manifestazione d'un oggetto *spaziale*, ma piuttosto l'assenza *temporale* che sorge nel cuore stesso della presenza del soggetto trascendentale a se stesso". Per cui, "[i]l soggetto non può apprendersi come soggetto costituente che se la propria presenza eccede il presente e deborda sul presente passato e il presente a venire". E seguendo ciò che B chiama un "pregiudizio" di Husserl, tale presenza eccedente è colta a partire dalla presenza del passato (laddove ovviamente per Heidegger la dimensione temporale fondamentale è quella del futuro). È da notare che B aggiunge in nota (p. 217 n. 1) come questa presenza del passato, che sembra confermare il primato della presenza in quanto basato sull'indelebilità della traccia del presente recente e sulla sua possibilità di principio di presentificazione, in realtà nasconde il suo capovolgimento, come egli mostra in "Die ungegenwärtige Gegenwart" e nell'articolo su Derrida, in quanto l'iterabilità differenziale del passato ritenzionale contesta la stessa presenza del presente: il presente ritenuto "après coup", lungi dall'essere una modificazione secondaria del presente originario dell'istante [cioè dell'impressione], diventa allora quella differenza per cui senza di essa non vi è né istante né tempo. È in sostanza la presenza che non si dà se non sullo sfondo di una assenza più "originaria". In Husserl ciò accade perché il presente si deve cogliere, quando ci si colloca a livello della coscienza assoluta costitutiva del tempo, sempre a partire dalla ritenzione e dal principio per cui ogni ritenzione ha un alone a sua volta ritenzionale. Il presente pertanto non può determinarsi come tale che in quanto è un passato giunto a conclusione, proprio per il modo con cui Husserl determina la

struttura del presente esteso, protensione compresa. Ciò confligge col presupposto empiristico dell'impressione originaria come data "a prescindere", che è pure tesi capitale dell'analisi di Husserl, come B mostra nel saggio sopra analizzato sopra.

P. 219-220 B nota la circolarità della definizione del presente in relazione all'impressione originaria, e di questa a partire dal suo momento presente. Ciò pone una questione fondamentale: non soltanto, alla maniera di Heidegger, ci si deve chiedere perché la metafisica sia fondata sul pensiero della presenza e del presente, ma più radicalmente cosa sia il presente stesso e perciò cosa sia la "presenza". Si vede così che Husserl non soggiace completamente all'accusa mossagli da Heidegger di ripetere la strategia metafisica classica. B giustamente nota che se da una parte Husserl finisce in quest'aporia a causa del processo di riconduzione progressiva dal tempo oggettivo a quello interno e da questo alla coscienza fluente assoluta, che però deve essere ancora determinata per poter essere chiamata assoluta (a pena di regresso infinito), d'altra parte così si arriva probabilmente a portare in luce la mancanza di un tempo originario, che se smentisce il proposito iniziale delle Lezioni ne fa nondimeno anche il fascino reale. Una delle conclusioni che infatti tale inversione indica, e che poi Merleau-Ponty sviluppa, è proprio quella per cui non è il presente ad avere il primato sul non presente, ma al contrario è l'assenza il modo generale, di cui la presenza non è che "concrezione" transitoria.

P. 229-230 Bernet mostra bene in che senso lo schema apprensionale non funziona a livello di coscienza assoluta: non solo non serve a spiegare ciò che dovrebbe spiegare, ma funziona sul modello della percezione spaziale e perciò a partire dalla mediazione di contenuti rappresentativi, ciò che a questo livello è assurdo sostenere, in quanto non si sa a cosa dovrebbero assomigliare. Husserl deve così ammettere che, almeno a questo livello, "tutto è coscienza" (cfr. Hua XXIII 265). Il problema della costituzione del tempo oggettivo viene risolto allora attraverso l'oggettivazione del tempo soggettivo (lo "ora" dell'atto) che a sua volta dipende è costituito dall'impressione originaria della coscienza assoluta [cfr.

altri testi per illustrare questo passaggio più analiticamente]. In ogni caso emerge la consapevolezza della passività che condiziona questo livello: lo “ora” non può essere determinato attraverso un atto, un’oggettivazione, senza esser prima passato per un’affezione soggettiva. Il presente è determinato dalla “presenza” di una autoaffezione soggettiva. Che un oggetto sia costituito come “ora” dipende da questa autoaffezione che, se è ancora coscienza, lo è in un senso ora molto allargato. Naturalmente qui si tengono in conto l’alone ritenzionale e protenzionale.

P. 230-232 Qui Bernet si sofferma sulla struttura iterativa del tempo assoluto (che egli mostra essere coordinato e reciproco del tempo immanente: se un momento del tempo assoluto può cogliere varie fasi del tempo immanente, è anche vero reciprocamente che un momento del tempo immanente riguarda varie fasi del tempo assoluto: ogni fase è infatti innanzi tutto intesa come a venire, poi come avveniente, poi come presente, poi come appena stata presente, poi come colta come appena stata, e così via) per mostrare che essa possiede la chiave per la soluzione della questione della costituzione oggettiva e anche quella del coglimento del flusso come tale. Qui B ricorda la struttura duplice dell’intenzionalità: longitudinale e trasversale. Questo significa che il divenir passato (cfr. spiegazione di 231) non è solo accumulo a palla di neve (Bergson) né solo rimozione lineare, ma è continua modificazione a partire da ogni nuovo presente della ritenzione. Non è che questa modificazione presente del passato che permette *l’esperienza della durata temporale* [cm]. La coscienza della durata del tempo immanente riguarda l’intenzionalità trasversale che è ritenzione di oggetti immanenti successivi, ma anche ritenzione della successione di oggetti, e ritenzione della forma di questa successione. Allo stesso tempo, attraverso l’intenzionalità longitudinale, la coscienza ritenzionale è anche cosciente della propria durata, cioè del flusso della coscienza assoluta. Di ritenzione in ritenzione di ritenzione, e da questa alla ritenzione della ritenzione della ritenzione e così via, la coscienza si mostra in effetti a se stessa presentemente nel proprio passato trascorso [supponendo che ciò funzioni senza interruzioni]. Qui però si rischia il famoso regresso infinito. Come evitarlo? Si tratta di

chiarire la relazione tra durata del tempo immanente e flusso della coscienza assoluta.

P. 232-233 Innanzi tutto si tratta di sottolineare fortemente che intenzionalità trasversale e longitudinale sono due facce dello stesso fenomeno (cfr. § 39). La coscienza assoluta dunque coglie le modificazioni ritenzionali degli oggetti immanenti e si coglie essa stessa attraverso queste modificazioni ritenzionali, o piuttosto in quanto modificazione, cioè in quanto modificante. In secondo luogo si tratta di non concepire, se possibile, la struttura del flusso della coscienza assoluta come una immagine o una rappresentazione isomorfa e simultanea della durata del tempo immanente. La coscienza assoluta non è un contenitore in cui si troverebbero le impressioni originarie e le ritenzioni: queste non sono momenti individuali della coscienza assoluta (cfr. § 36 e testo n. 50). Di più: è lo stesso flusso che non deve essere compreso come un processo di mutamento di un oggetto che avrebbe una velocità di scorrimento e delle fasi estese di riposo o di non-mutamento (cfr. § 35). Ciò pone termine al processo regressivo: la coscienza assoluta non è “nel” tempo, non ha nulla dietro rispetto a cui potersi stagliare come processo, perciò è detta “non-temporale” in quanto non è comparabile al tempo immanente stesso (cfr. testo n. 50). E reciprocamente nulla si trova “nella” coscienza assoluta: essa non *ha* ritenzioni, ma è ritenzione o impressione originaria. Questo essere della coscienza assoluta non può essere chiamato flusso che metaforicamente [cioè propriamente non scorre: qui si trova l’elemento di sviluppo delle analisi dell’ultimo periodo e di Merleau-Ponty]. In effetti B nota che ciò, di cui qui Husserl dice che mancano i nomi, è quanto pertiene alle ricerche ulteriori volte a chiarire quanto verrà qualificato come “pre-presente essente stante” (Ms. C 3, p. 3a).

P. 233-236 Dopo aver notato che le analisi di Husserl qui sollevano più problemi che dare soluzioni, testimoniando così della loro incompiutezza (in particolare si tratta di capire come coscienza costituente e costituita per cui il flusso si automanifesta possano essere totalmente coincidenti, come sostiene Husserl (§ 39) o no; e inoltre cosa sia lo “ora” sempre fluente, o la “temporalità non

temporale" di un insieme di impressioni date insieme), ora B passa alla terza questione posta sopra: vale a dire in che senso questa fondazione fenomenologica del tempo si allontana dalla tradizionale metafisica della presenza. Se da una parte la coscienza assoluta si rapporta sempre a oggetti costituiti (i tempo-oggetti immanenti), tuttavia non lo fa attraverso il medio di una rappresentazione. E inoltre qui si ha a che fare con una nozione di percezione che si differenzia da quella propria dell'analisi intenzionale, portando piuttosto su di una nozione diversa da quella della cosa spaziale, e quindi dotata di caratteristiche nuove. Inoltre essa va anche distinta da quella propria della presentificazione o rimemorazione. Il tempo *in* cui nonostante tutto gli oggetti immanenti stanno non è a sua volta oggetto di percezione. Si può dunque parlare di percezione soltanto apportando delle modifiche al concetto di percezione proprio dell'analisi della percezione spaziale. Ma se si considera poi l'automanifestazione della coscienza stessa, le cose sono ancora più intricate. Per evitare il regresso infinito Husserl introduce l'intenzionalità longitudinale. In essa la coscienza non si apprende come oggetto, ma d'altra parte questa intenzionalità è correlativa a quella trasversale con cui la coscienza apprende comunque degli oggetti. Pertanto la coscienza è alla "sorgente" della differenza tra soggetto e oggetto (235). Ma tale soggetto è una spontaneità che non è mai "presso di sé", in piena possessione di se stessa. Essa può anzi apprendersi soltanto "après coup" (idem) in quanto essendo stata modificazione ritenzionale. La presenza della coscienza a se stessa si costituisce dunque soltanto su di un fondo di assenza, essa si dà a se stessa soltanto come essendo stata data (secondo il modello della catena di ritenzioni). E questa analisi non è contraddetta dal ruolo comunque essenziale dell'impressione, perché quest'ultima è sempre necessariamente accompagnata da ritenzioni (e protenzioni). Inoltre sebbene sia il coglimento dell'ora di un oggetto immanente, non apprende se stessa come azione che nella misura in cui questa azione è ritenuta. Se il tempo di questa autodonazione della coscienza assoluta può ancora essere chiamato presente, pertanto, si deve ammettere che questo presente è incontro o differenza tra "presente" e "passato". Questo presente originario (Urgegenwart) della coscienza assoluta è un "presente-che-diviene-passato".

P. 236-241 L'ultima questione è quella di capire cosa sia la presentificazione come donazione intuitiva di un passato nel presente, che si distingue dalla ritenzione peraltro presupponendola. In quanto atto intuitivo che mira il proprio oggetto attraverso un altro atto (ricordare ora qualcosa fatto in passato), la rimemorazione deve essere compresa per analogia con la struttura intenzionale di un atto di fantasia, che immagina la percezione di un oggetto, o anche un atto di apprensione dei vissuti intenzionali di un altro soggetto attraverso l'intropatia (Einfühlung). Al di là di differenze importanti (cfr. 237) la nota strutturale fondamentale è che nella rimemorazione l'ora in cui opero l'atto e l'ora rimemorato *non possono* coincidere. Un atto di rimemorazione non si ricorda mai di se stesso. Inoltre non può che riguardare i *miei* propri atti passati, non quelli di un altro. I due atti appartengono alla *stessa* corrente di coscienza [qui si intuisce la problematicità di questa analisi, che peraltro va in parte mantenuta anche tenendo in conto le patologie, anzi a maggior ragione per poterle chiamare tali: un falso ricordo si staglia come tale soltanto sulla struttura normale del ricordo: questo è in fin dei conti il senso dell'eidetica husserliana]. In fin dei conti è proprio per questo che il ricordo è fondamentale per la costituzione dell'identità del soggetto: è su questa continuità che si fonda tale ruolo. Infine, terza nota fondamentale, un ricordo è la riproduzione identica di una esperienza passata, una ripetizione dello stesso che incrocia la distanza temporale tra vissuti situati in punti differenti di una stessa durata di coscienza. È attraverso questa sintesi del riconoscimento dell'identità tra un vissuto presente e uno passato che si costituiscono l'identità di un oggetto temporale e l'identità di quel sistema di localizzazioni temporali che è il tempo oggettivo.

La rimemorazione si differenzia dalla ritenzione soprattutto per il fatto che la prima è possibile solo se la riproduzione di un atto passato in uno presente riguarda un atto che è stato presente e che è divenuto passato rimanendo presente ritenzionalmente, ossia in definitiva se ha subito le modificazioni ritenzionali che ne assicurano l'identità nel flusso della coscienza assoluta. Per questo, la rimemorazione di un atto è sempre anche la riproduzione della coscienza assoluta attraverso cui questo atto è stato costituito. Inoltre

ciò è possibile soltanto nella misura in cui l'atto prodotto è divenuto passato pur rimanendo presente nell'iterazione infinita delle modificazioni ritenzionali della coscienza assoluta (che per Duval è ciò che manca la dimensione fondamentale del passato che è quella della "assenza irreversibile" di ciò che è stato dimenticato: in altre parole per Husserl il passato è sempre passato che si dà, mai passato che non si dà più). Il passato può dunque essere rimemorato solo se può aver assegnato il proprio posto nella successione delle ritenzioni, assegnazione che avviene nella coscienza presente, anche se ciò non vuol minimamente dire che un ricordo sia possibile soltanto in quanto sia in qualche modo ancora intuitivamente presente: poiché nel suo trascorrere la coscienza assoluta somma sempre più ritenzioni e ritenzioni di ritenzioni, le prime o più lontane si affievoliscono sempre più, cosa che motiva la coscienza a darsi dei sostituti o "promemoria" attraverso le rappresentazioni simboliche. L'ordine simbolico è la testimonianza dell'incapacità della coscienza a ritrovare intuitivamente e a mantenere intuitivamente tutta la durata generata da essa [oltre al fatto che naturalmente il passato storico è tale in quanto presuppone l'assenza del soggetto nel momento in cui era presente].

Non vi è dunque presentificazione del passato senza ritenzione, ma vi è comunque una differenza fondamentale tra ritenzione e presentificazione. Se il passaggio delle ritenzioni ha il carattere del degrado continuo, non vi è al contrario alcuna continuità nel passaggio da una ritenzione a una presentificazione (§ 19). Vi è una differenza fondamentale nell'atto di presentificazione: quello tra percezione passata, rievocata, e percezione presente. Non possono essere identiche proprio perché sono due atti localizzati diversamente in senso temporale. È perché la rimemorazione implica l'aver percepito che esse non possono essere confuse. [Si potrebbe quasi dire che la percezione attuale è meno di quella ricordata proprio perché non ha questo raddoppio che c'è nell'altra: ma non sarebbe sufficiente a caratterizzare, da sé soltanto, cosa effettivamente la percezione presente è; in altre parole il presente sfugge più del passato]. Naturalmente la rimemorazione si differenzia anche dall'immaginazione in quanto quest'ultima non ha a che fare con un originale passato [qui si vede come comunque per

Husserl il ruolo delle impressioni sia decisivo per poter distinguere l'originale "in carne e ossa" da tutto il resto]. Questo tema porta del resto a chiedersi, ed è la conclusione di B, come si possa sempre essere certi della conformità del ricordo all'originale passato. Per Husserl il ricordo è propriamente tale proprio soltanto in quanto è "identico" e differisce solo per la posizione temporale. Ma come assicurare questa identità è una questione che ha tormentato Husserl proprio in quanto fonda la base di ogni scienza (nonché dell'esperienza normale del soggetto). Egli ha infatti sondato analiticamente i modi con cui tale identità viene "perturbata": nelle analisi sulla sintesi passiva si trovano concetti come confusione (Vermengung), rimozione (Verdrängung), condensazione (Verdichtung), fabulazione (Ausmalung) "maquillage" (Übermalung), coprimento (Verdeckung). Si tratta per Husserl non di modi normali del ricordo, ma di scogli che devono essere evitati per poter avere un ricordo adeguato [secondo la consueta esigenza epistemologica che guida le analisi di Husserl]. Per ottenere questo risultato bisogna procedere "a piccoli passi" [come se fosse possibile ripercorrere la catena, e come se il problema fosse di semplice attenzione a ridipanare un filo che come tale è univoco, laddove invece evidentemente sono i nodi che fanno il problema]. Poiché il passato recente può essere recuperato intuitivamente, allora di passo in passo si può rievocare tutto il passato. Husserl opera (241) con un criterio di adeguatezza come corrispondenza tra passato e presente, di riproduzione raddoppiante possibile grazie alla presenza di una catena di principio ininterrotta e univoca [nessuna personalità molteplice dunque] che B non esita a spiegare parlando di ossessione epistemologica, sicché sebbene vi siano somiglianze persino di vocabolario, la posizione di Husserl è agli antipodi di quella psicoanalitica.

PROCESSO E METAMORFOSI.

LA QUESTIONE DEL MUTAMENTO NELLA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA DELLA TEMPORALITÀ²

Husserl ha definito per molto tempo la coscienza, o l'imposizione di senso, con lo schema *Auffassung-Inhalt* (contenuto impressionale) e come *beseelende Auffassung* (apprensione animatrice). Egli fa un passo decisivo riconoscendo, nelle *Vorlesungen*, che questa operazione ne presuppone un'altra più profonda, in virtù della quale il contenuto stesso è preparato a questa apprensione. (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 219)

Il tema del mutamento è di quelli che spesso emergono alla superficie delle analisi fenomenologiche condotte da Husserl in relazione a molte tematiche, ma senza mai ricevere una trattazione diretta ed esplicita, tornando così a immergersi in profondità per riemergere più tardi e altrove. Io vorrei tentare qui di svolgere alcune considerazioni su come Husserl ne abbia parlato. I luoghi verso cui dirigere l'attenzione in questo senso sono tanti (basti pensare alle analisi sulla costituzione del mondo materiale, ma anche, in tutt'altro senso, alla problematica relativa alla fenomenologia genetica e generativa) ma ve n'è certamente uno privilegiato: le diverse analisi condotte da Husserl sul concetto di tempo.

In quanto segue vorrei discutere la questione del mutamento come problema specifico, e perciò sarà necessario rileggere ciò che Husserl scrive evitando di fare ciò che di solito si fa in questi casi, che pure è essenziale per comprendere la complessa e articolata concezione husserliana della temporalità, ossia chiedersi che cosa sia per Husserl il tempo. La domanda che invece orienta questa indagine è piuttosto un'altra. Si tratta innanzi tutto di interrogare il rapporto tra tempo e mutamento: questione, in effetti, non così ovvia soprattutto se si pone il problema di capire, dal punto di vista fenomenologico husserliano, quale tra questi due concetti fondamentali abbia una

² Articolo di prossima pubblicazione su Paradigmi. Riproduzione vietata.

priorità sull'altro. Ciò condurrà a porre una domanda di natura ontologica su come intendere il mutamento dal punto di vista del suo essere. Per elaborare compiutamente la risposta a tale questione sarà necessario distinguere diverse accezioni di mutamento, conformemente alle diverse accezioni di temporalità individuate da Husserl. Come è noto, infatti, egli distingue il tempo oggettivo dal tempo della coscienza interna e poi questa dal flusso assoluto o primordiale. È soprattutto, ma non esclusivamente, in relazione a questo flusso primordiale che si tratterà di indagare quale possa essere lo statuto ontologico del mutamento. Ma con ciò verrà toccata inevitabilmente anche l'ampia problematica della soggettività, che dovrà essere discussa soprattutto per capire in che misura l'analisi intenzionale non sia messa profondamente in questione, anche se non abbandonata, da un approfondimento dello statuto ontologico del mutamento.

Vi è una idea di fondo che guida questa ricerca: la convinzione che la comprensione fenomenologica della manifestatività richieda categorie diverse da quelle ontiche, ossia oggettivanti e quindi "immobilizzanti", e richieda piuttosto un pensiero della transizione e della metamorfosi. È pensabile questo problema all'interno della prospettiva di Husserl? Fino a che punto e con quali limitazioni? Sembra necessario sviluppare una concezione capace di pensare il movimento e la mediazione, quasi in una ripresa della dialettica hegeliana in chiave fenomenologica. Questo significa che gli enti, in quanto appaiono, sono da considerare come concrezioni e cristallizzazioni (non onticamente ma ontologicamente) del mutamento. Bisogna pertanto invertire l'approccio che più spesso si rinviene nelle analisi di Husserl, ossia quello per cui l'oggetto costituito fa da guida per l'analisi della costituzione, per sottolineare quei passaggi in cui egli si mostra più consapevole delle implicazioni ontologiche della propria dottrina. In questo contesto, va sottolineato in particolare, in linea con quanto aveva intravisto a suo tempo Merleau-Ponty, come lo schema apprensionale sembri all'origine del problema che ostacola il corretto coglimento categoriale del flusso originario come mutamento strutturale.

1. *Il manifestarsi del mutamento.*

Come appare il mutamento? Che cosa può “essere” il mutamento in una prospettiva come quella di Husserl? Egli parte sempre dalla manifestazione di oggetti temporali (durate, melodie); connette poi il tempo degli oggetti al tempo degli atti ossia alla corrente di coscienza. Ma presta sufficiente attenzione al manifestarsi del mutamento come tale? E che differenze apportano i BM rispetto alle ZB?³

Nelle ZB gli oggetti temporali sono presi in qualche modo in un atteggiamento naturale: ci sono melodie, ci sono oggetti durevoli, e si tratta di capire come si costituiscono a partire dalla temporalità della coscienza. Sembra inevitabile interrogare tale prospettiva per capire se sia adeguata all’approccio fenomenologico. Come osserva R. Bernet (OT 5) Husserl in ZB è ancora molto legato ai termini con cui i suoi predecessori hanno posto questo problema. La vera acquisizione fondamentale in ZB, da questo punto di vista, è la concezione della ritenzione e della protenzione come parti non indipendenti della percezione, delineando quindi un’idea di temporalità del presente come “estesa” e al contempo come modificantesi costantemente.

La configurazione della protenzione rimane peraltro piuttosto incerta nelle lezioni, mostrandosi essenzialmente come rovesciamento prospettico della ritenzione. In BM al contrario si pone anche la questione degli intrecci tra ritenzione e protenzione e quindi necessariamente di nuovo anche la questione dello status del presente. In BM si conferma la comprensione della ritenzione come

³ In questo testo sono state adottate le seguenti abbreviazioni:

ZB: E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeit-Bewusstseins* (1893-1917), Husserliana X, Den Haag 1966; trad. it. a cura di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (1893-1917), Franco Angeli, Milano 1998.

BM: E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917/1918), Husserliana XXXIII, Springer, Dordrecht/Boston/London 2001.

STZ: E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929-1934), Husserliana Materialien VIII, Springer, Dordrecht 2006.

OT: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, ed. by D. Lohmar and I. Yamaguchi, Springer, Dordrecht 2006.

modificazione del presente, cioè in termini di percezione modificata, di coscienza modificata di un presente originale ma ora non più tale, e però non separato e pertanto soggetto ad atti di ripresentazione (memoria). La ritenzione così è un presente-passato e insieme un passato-presente: è un presente appena passato e quindi ancora in pugno, e al contempo è un passato presente, cioè uno slittamento del presente stesso che non è puntuale ma “esteso”. Si tratta perciò di capire che cosa voglia dire tale estensione e come vada compresa.

Il problema fondamentale nella comprensione di questa struttura deriva secondo Bernet (OT 6) dall'adozione dello “schema apprensionale”, ispirato al modello dell'apprensione spaziale (fondamentalmente statica cioè priva di dinamica, anche se Merleau-Ponty obietterebbe a tale proposito che anche lo spazio percettivo è determinato dinamicamente da una struttura di correlazione corpo-mondo da intendere in termini già husserliani di “io posso”), che è pertanto costitutivamente inadatto a render conto dello “slittamento” del presente. La questione viene a lungo discussa da Husserl in termini di come comprendere un dato di senso modificato ritenzionalmente. Il paragone con la fantasia, che Husserl affaccia come ipotesi di lavoro, è seducente ma rischioso e problematico. In definitiva si tratta di comprendere innanzi tutto cosa sia una “presentazione”, che dapprima Husserl pensa ancora in termini di impressione primaria, ma che poi in BM chiama presentazione primaria, sottolineando perciò l'aspetto insieme temporale (*gegenwärtig*, rendere presente) e processuale-eventuale del termine. La questione tuttavia permane: si tratta di pensare la datità e che cosa voglia dire categorialmente e ontologicamente “darsi” se non si presuppone più un modello “statico” dell'essere. La stessa idea di datità trasporta in sé, infatti, nell'analisi che Husserl ne fa, un senso dinamico e processuale, o al limite eventuale – eventuale. Heidegger ha intravisto tale problematica, anche se l'ha inserita in un quadro diverso e per certi aspetti pregiudizievole del buon fine dell'analisi, quando ha insistito sullo “*Es gibt*”.

Per Husserl l'acquisizione fondamentale non ulteriormente riconsiderata è che ogni tipo di apprensione (percezione, ritenzione,

fantasia) si opera su una datità, sia essa modificata oppure no (OT 7). Pertanto la differenza tra dati di senso di presentazione e di ripresentazione deve dipendere dalla coscienza. Husserl chiama la coscienza interiore della sensazione (a prescindere dallo status di ognuna) coscienza assoluta nei testi più antichi, e processo o flusso originario nei BM. Tuttavia in ZB le sensazioni sono chiamate oggetti-tempo immanenti per distinguerle dagli oggetti trascendenti del tempo oggettivo come ad es. una nota di violino. In BM invece Husserl usa il termine evento (*Ereignis*) per parlare delle sensazioni, il che mostra che già qui non si può più parlare con sicurezza di "oggetti", e quindi anche che la coscienza interiore non è più pensata in termini di coscienza intenzionale oggettivante.

L'analisi della coscienza assoluta nelle ZB non è priva di problemi. I risultati fondamentali cui Husserl perviene sono essenzialmente due: innanzi tutto la comprensione di tale coscienza in termini di intenzionalità, in quanto soltanto così si può preservare la differenza tra dati di senso immutati e modificati, il che però allora significa che i dati di senso non sono componenti "reell" della coscienza, non sono pura struttura iletica, come invece secondo la prospettiva delle *Ricerche logiche*. Inoltre la relazione tra coscienza e dati di senso è una relazione di costituzione, vale a dire che il senso di un dato come presente, passato o futuro dipende appunto da un conferimento di senso che il dato di per sé non possiede. Queste problematiche ricevono ulteriore sviluppo a partire dall'elaborazione della dottrina della riduzione fenomenologica. Ma nei BM Husserl torna a chiedersi se si possa effettivamente parlare di costituzione trascendentale, da parte della coscienza assoluta, degli "eventi" del processo originario, cioè in altre parole se tra gli eventi e la coscienza debba intendersi una separazione di livelli.

Il dubbio è generato dalla domanda se veramente gli eventi possano essere colti come "oggetti" del processo originario. Ma chiedersi questo implica tornare anche a interrogare la prima delle due acquisizioni, vale a dire la qualificazione intenzionale di questa coscienza assoluta. Bernet nota che, da una parte, né i BM né i successivi ms. C danno una risposta definitiva al problema, ma che

d'altra parte alcune questioni sviluppate poi nei ms. C sono già presenti e articolate nei BM. Ciò significa allora che Husserl sembra tentare la via di una radicale separazione tra un processo temporale egoico e coscienziale e uno soggiacente, pre-egoico e "iletico", anche se intendendo diversamente la stessa hyle. Il flusso pre-egoico non è costituente, perché si può parlare propriamente di costituzione di oggetti temporali solo quando vi è un coinvolgimento attivo dell'ego. Invece questo flusso non è attivo ma passivo, nel senso dell'intenzionalità passiva fungente (anche se si tratta pur sempre di intenzionalità).⁴

Vi è poi il problema fondamentale dell'auto-manifestazione del flusso. La distinzione già tracciata nel testo 54 raccolto in ZB, in cui Husserl distingue una intenzionalità trasversale e una longitudinale, e insieme le qualifica come connesse inestricabilmente, viene ripresa e sviluppata nei BM. In questi testi la maggiore attenzione data alla protenzione si declina in particolare come problematica relativa alla novità. Husserl esamina in maniera molto dettagliata sia il ruolo delle protenzioni nella coscienza ritenzionale, sia reciprocamente il ruolo delle ritenzioni nella coscienza protenzionale. Ne deriva un approccio molto più complesso all'interconnessione di queste due dimensioni rispetto al semplicistico quadro di ZB. Il reciproco ruolo delle ritenzioni nella determinazione dei contenuti protenzionali e delle protenzioni nella determinazione dei contenuti ritenzionali determina una comprensione molto più dinamica del processo temporale nel suo complesso, connesso alla consapevolezza dell'importanza dell'approccio genetico.

Una prova di questo è costituita dal fatto che l'impressione primordiale, ora chiamata presentazione originaria, non è più intesa

⁴ Bernet sottolinea (OT 9) che questa dottrina va compresa alla luce della ricorrente questione del regresso infinito, che Husserl a più riprese sente di dover affrontare. Tuttavia questa dottrina a mio avviso non va criticata a ragione di tale scrupolo, in quanto presenta in effetti dei vantaggi indiscutibili che risultano dall'uso fattone da Merleau-Ponty. Ciò però probabilmente emerge chiaramente soltanto se si fanno davvero i conti con le implicazioni di questa dottrina: cioè l'abbandono dell'atomismo empiristico residuo che accompagna l'idea di una impressione originaria come dato irrelato. Il che dovrebbe emergere dagli stessi BM.

come sorgente, ma piuttosto come limite del processo di continua modificazione, non semplicemente in termini di spinta indietro meccanica di ogni "ora" dovuta all'insorgenza di nuovi "ora", ma piuttosto, in relazione alla comprensione del processo temporale come vita di coscienza, in termini di tendenza passiva all'anticipazione, regolata da forme di accrescimento e indebolimento nella pienezza di fenomeni differenti e concomitanti, in un processo costante di compimento e svuotamento che può anche essere visto, seguendo Merleau-Ponty (che riprende in parte Fink), in termini di differenziazione e de-differenziazione. Queste ricerche hanno un importante effetto anche per ciò che riguarda il problema della consapevolezza interna del processo originario, in quanto ora Husserl è arrivato a comprendere che essa non è dovuta soltanto alla intenzionalità longitudinale delle ritenzioni, ma trova un'espressione ulteriore e fondamentale anche nell'esperienza di un riempimento intuitivo presente, cioè grazie alla coscienza della *transizione* continua delle protenzioni ritenzionali verso la propria realizzazione intuitiva. È questa transizione, in particolare, a non poter essere in alcun modo concepita in termini cosali.

L'anticipazione costantemente riempita (più o meno, secondo gradi, e anche eventualmente al contrario smentita) produce essa stessa una sorta di intenzionalità longitudinale legata però al presente stesso, come realizzazione attuale, o attuazione, di un futuro preterito; di ciò, in altre parole, che ora è nel passato ma stava nel futuro di un passato recente. È questa interconnessione a complicare di molto la relazione tra le tre dimensioni temporali, ma anche a fornire un quadro ben più persuasivo della processualità intrinseca del flusso temporale nella sua dinamicità propria. Si può anche dire che qui Husserl riecheggia Hegel, sia pure del tutto inconsapevolmente, e anche che anticipa alcune analisi condotte da Heidegger in *Essere e tempo*. Ciò che però distingue Husserl sia da Hegel che da Heidegger è precisamente il fatto che la consapevolezza del flusso, la sua propria auto-manifestazione, trova una realizzazione nel presente, grazie a questa interconnessione delle dimensioni temporali, e non più in relazione al passato ritenzionale, come Husserl riteneva nelle ZB. Si tratta però evidentemente di una comprensione dinamica,

processuale e metamorfica del presente, e non certo del luogo di evidenza presenziale che come è noto è stato criticato prima da Heidegger, e poi da Derrida sulla scorta del primo.

Anche nei BM rimangono però questioni aperte, come Bernet nota in particolare in relazione al tema del regresso infinito (OT 13). Husserl si trova a un bivio tra l'ammettere una processualità per così dire inconscia, cui però secondo lui non può essere assegnata una statura trascendentale, e il riportare la processualità primaria a una sorta di coscienzialità (*Bewusstheit*) cosciente e costituente, che però finisce con l'indebolire fino a farla scomparire l'importanza della processualità originaria non egoica. Sostanzialmente ciò che fa problema per Husserl è la possibilità di assegnare una consapevolezza non egoica al processo primario. Di fronte a questa impasse Husserl tenta quanto meno due strade, come nota Bernet (OT 14): una prima via lo riporta nelle vicinanze della criticata ma sempre stimata concezione brentiana, per cui la coscienza non è in sé temporale, e la cui temporalità è allora effetto di una riflessione successiva. Ma in tal modo rimane oscuro come intendere la differenza tra gli atti di riflessione e gli atti originari, cioè la coscienza riflessiva e la coscienza originaria. L'altra via sviluppata in dettaglio consiste nel riprendere lo schema apprensionale, ma col rischio di tornare a quel possibile regresso infinito che già aveva minacciato il precedente svolgimento.⁵

⁵ Del resto, come osserva Bernet, il rischio di regresso infinito non si deve tanto a qualche forma di difetto dei modelli proposti, quanto e ben più profondamente al fatto che non c'è modo di comprendere l'origine del tempo che già non lo presupponga. Questo tipo di considerazioni non è del tutto assente nei BM ed è connesso strettamente al tema della novità e in particolare al problema di come comprendere la possibilità di una "prima" presentazione primaria, tema che in effetti Husserl aveva sempre avuto cura di evitare nelle ZB. Bernet sottolinea anche che è nel contesto dei BM, e non come si supposeva precedentemente nel corso sulla logica trascendentale del 1920-21, che appare chiaramente la prospettiva genetica (OT 16). Ciò ha un peso rilevante perché è in BM che Husserl considera la possibilità che l'intenzionalità all'opera nella coscienza temporale non sia un'intenzionalità d'atto egoica correlativa di un correlato oggettivo, secondo la prospettiva statica (o strutturale) tipica.

Ora Husserl è più interessato al sorgere della coscienza intenzionale da uno strato pre-intenzionale (ma non an-intenzionale) di tendenze, inclinazioni e inibizioni che caratterizzano il fluire passivo del processo originario. Inoltre il processo stesso non è più visto in termini in certo qual modo meccanici, ma viene considerato come dotato di tendenze teleologiche, il che conduce a sua volta a dare una determinazione più dinamica al processo temporale. Il processo iletico originario, passivamente esperito, sta quindi al cuore degli atti egoici del volgersi verso, del percepire, del cogliere. In questo processo emergono sia la datità che il soggetto stesso. In effetti, la coscienza dell'esser presente di una certa datità emerge dall'interconnessione tra le intenzionalità protenzionali e ritenzionali del flusso originario passivamente esperito. Con ciò anche il presente viene indagato geneticamente. Se ogni presente è visto come qualche cosa che aveva da diventare ciò che è, si pone chiaramente il tema di che cosa possa essere una prima presentazione primaria. Ciò conduce Husserl a tematizzare anche una passività secondaria, costituita dalla formazione di abitudini che sedimentano e vengono quindi eventualmente riattivate (di cui vi sono poi tracce ad es. nelle *Meditazioni cartesiane*).

2. *L'essere del mutamento.*

Fondamentale in tutto ciò è la comprensione del ruolo ontologico che Husserl chiaramente guadagna relativamente al ruolo del tempo: egli afferma che i modi del tempo sono modi della realtà o dell'essere. In particolare l'individualità di un oggetto d'esperienza dipende in ultima analisi dalla sua datità temporale, e soprattutto dalla sua prima e quindi unica datità presente.⁶ Si tratta allora di approfondire

⁶ Questo però pone a sua volta la questione della temporalità degli oggetti ideali. E del resto anche alla temporalità degli oggetti fantastici, che sono dotati di temporalità peculiari irriducibili alla struttura di presentazione nel flusso tipica degli oggetti di percezione. Ciò che è cruciale è però che Husserl anche in questo contesto ribalta l'approccio classico, e concepisce in un certo senso le determinazioni ontologiche degli oggetti percettivi, fantastici e ideali in base alla loro temporalità, invece che cercarne la temporalità dopo aver in qualche modo (e quindi naturalisticamente e oggettivisticamente) dato per acquisita la loro condizione ontologica. Ciò spiega – osserva Bernet in conclusione (OT 18) – la

l'approccio ontologico e categoriale soggiacente queste tematiche. L'articolazione in impressione, ritenzione e protenzione serve innanzi tutto a mostrare che la temporalità propriamente intesa non può essere semplicemente una successione di punti, e questo per due motivi: innanzi tutto perché la nozione di punto non dà conto della durata e della variazione, e inoltre perché la stessa successione non è puro allineamento (di tipo spaziale, come anche Bergson osserva) ma deve contenere anche il senso di non più, non ancora, ora, che il tempo come successione di istanti chiaramente non possiede.

Il problema è capire se tale senso sia da ascrivere alla coscienza (come pure sarebbe lecito), ma quindi allora non più al tempo come tale quanto piuttosto all'esperienza che se ne ha, oppure abbia un senso più profondo, che riguarda proprio la temporalità "in quanto tale" (per quanto questa espressione sia da intendere in modo fenomenologico e non ingenuamente realistico), e quindi che cosa diventi la coscienza se non è più il luogo di manifestazione della temporalità ma è essa stessa in qualche modo dipendente dalla temporalità. È qui che il tema del mutamento, da intendersi in un senso più originario che non come qualcosa che si manifesta, mostra tutta la sua importanza. Si deve cioè intendere il mutamento anche, se non innanzi tutto, come modo del manifestarsi e non come modo del manifesto. Questa possibilità pone pertanto la questione della natura categoriale e ontologica del mutamento e anche la questione del suo nesso con il linguaggio.

Si può allora ricordare che Husserl descrive l'esperienza di eventi, processi o anche oggetti temporali in termini di un campo di presenza, e non di una successione atomica. Qui campo significa sia estensione o durata, che dinamicità: le due determinazioni non sono sinonime. Ciò però a sua volta richiede di riconsiderare quella modalità che per Husserl nelle ZB è il fulcro dell'esperienza temporale: l'impressione originaria. Concetto che a mio avviso ha il difetto di mantenere un alone di senso non già semplicemente

ragione per cui Husserl torna spesso nei BM alla questione del tempo fantastico, quasi sempre in connessione a questioni ontologiche.

empiristico, quanto atomistico. Va notato però, come ricorda K. Held, che parlare di impressione significa in qualche modo già nelle ZB parlare di un evento (OT 93), qualcosa che accade e non qualcosa che starebbe lì, in astratto. Cosa voglia dire che qualcosa accade è tuttavia ancora da chiarire, soprattutto perché pone immediatamente la domanda: a chi o per chi si dà accadimento? E inoltre: qual è il modo d'essere peculiare di qualcosa che accade? Domanda evidentemente tanto più complessa se posta nel contesto dell'indagine husserliana sulla coscienza temporale, perché immediatamente si riverbera sulla natura temporale della coscienza stessa, sul suo trascorrere e quindi sul proprio non essere uno specchio immoto degli eventi del mondo esterno (questione rispetto a cui tra l'altro si dovrebbe ancora anche discutere sull'opportunità di usare termini come esterno e interno quando strettamente parlando tale distinzione non può – ancora – essere utilizzata se non in modo pre-fenomenologico).

Come ricorda J. Brough, (OT 23) Husserl sostiene, nell'appendice 35 di Hua XXIII, che i livelli di coscienza temporale sono tre (come già in alcuni testi di Hua X), qualificando quello più originario in termini di *esperire*, a cui fa seguito l'esperienza (la coscienza interna) e infine l'esperito (il tempo oggettivo). Questa qualificazione, che raramente si trova altrove nei testi di Husserl, va sottolineata. L'introduzione di una terminologia processuale, infatti, consente di ritenere che sia il paradigma delle Ricerche logiche a costituire un ostacolo alla corretta comprensione di cosa sia la coscienza ultima, che è flusso nel senso di mutamento, mentre lo schema apprensionale tende di per sé a oggettivare e quindi non sembra adatto a comprendere la natura del flusso originario. Nei ms. C Husserl ritorna più chiaramente ed esplicitamente sui tre livelli di temporalità, parlando del flusso pre-temporalizzante come flusso originario (STZ 297). In questi manoscritti Husserl spesso usa il termine "temporalizzazione" (*Zeitigung*) come sinonimo di coscienza temporale, il che è significativo in quanto mostra che la costituzione temporale presiede al senso degli atti (*gegenwärtigung*, *vergegenwärtigung*). Gli atti sono cioè caratterizzati come modi temporali.

L'uso del verbo *erleben* nei Ms. C inoltre mostra come Husserl cerchi di caratterizzare lessicalmente il flusso originario in un modo che eviti la reificazione. Si può discutere la misura del successo di tale impresa, ma va riconosciuto il suo senso. La questione è da lui posta nei termini della temporalità propria degli atti temporalizzanti, quindi in definitiva è un problema di relazione tra il flusso temporalizzante interno (che costituisce gli enti del tempo oggettivo) e ciò che supporta tale flusso stesso, e che quindi possiede una temporalità "sui generis". La questione è però complicata dal fatto che esperire un atto d'esperienza non è la stessa cosa che esperire un oggetto esperito. Quindi si tratta di definire il nesso tra i due livelli temporali anche alla luce del rapporto che la coscienza ha con se stessa.⁷ Husserl nota come nel percepire diretto non ci sia percezione del percepire allo stesso modo che del percepire il percepito (Idee, Meditazioni cartesiane), in quanto la prima emerge solo tramite riflessione. Ciò però non vuol dire che la consapevolezza di percepire si dia soltanto riflessivamente: Husserl sostiene che essa si dà già pre-riflessivamente in modo non oggettivante. È questa forma di esperire, che è detto primario, implicito, e non oggettivante, a costituire quindi il livello temporale originario, la temporalizzazione primordiale (Hua XXXIV 300).⁸

Il flusso assoluto non ha sotto di sé un altro flusso perché ciò condurrebbe a regresso infinito. In ZB Husserl parla di auto-manifestazione e di coincidenza di costituente e costituito, ma non è chiaro in definitiva come intendere questa determinazione. Nei Ms. C Husserl parla di due flussi, di cui uno si attua tramite memoria e l'altro tramite ritenzioni e protenzioni. Il primo è discreto e variabile, mentre il secondo è continuo e non-episodico, pertanto fondamentalmente equivale a quello di ZB. Ci si può chiedere perché Husserl sia certo della continuità di questo flusso e come possa

⁷ In un certo senso anche Merleau-Ponty deve affrontare questo stesso problema quando elabora la dottrina del chiasma.

⁸ Peraltro ci si potrebbe chiedere anche perché parlare di livelli, mentre in effetti si potrebbe parlare di modalità diverse (gli oggetti, gli atti, il flusso) di una struttura unica. Merleau-Ponty ha visto il problema. Husserl ne sembra consapevole quando scrive (ad es. in Hua X 80) che il flusso è unico, le unità del tempo immanente e del flusso stesso venendo costituite insieme. Di qui la questione della doppia intenzionalità.

dimostrarlo se non a partire dall'altro, cioè dalla memoria. In ogni caso in BM Husserl nota come il flusso assoluto non "abbia" le presentazioni, ritenzioni e protenzioni come sue proprietà, ma "sia" in esse, cioè abbia luogo o accada tramite questa articolazione.

In BM Husserl sostiene anche che il flusso originario non è "nel" tempo e non è temporale. Ciò è comprensibile nella misura in cui altrimenti si avrebbe un circolo vizioso. Ma basta questo per qualificare come intemporale o atemporale il flusso? Certamente il flusso non è temporale nel senso che non ha un modo al passato, uno al futuro e uno al presente, poiché tali predicazioni sono possibili proprio sulla base del flusso stesso. Il problema è però anche che del flusso assoluto si parla come costituente, ma a partire da ciò che è costituito. Il linguaggio, come Husserl ammette, fallisce qui il proprio compito. Ma è una questione di linguaggio, e se sì in che senso? Una indicazione può provenire forse proprio dalla distinzione fatta da Husserl, e sopra ricordata, tra esperire in senso transitivo e processuale ed esperienza come effetto dell'esperire. La questione è cioè che, se da una parte il flusso primordiale non è temporale per i motivi visti, d'altra parte è un flusso e il suo fluire va compreso adeguatamente.

Si tratta quindi di parlare di ciò che "precede" (in un senso evidentemente ancora da chiarire) il tempo (nel senso del tempo interno) e che però viene descritto soltanto a partire da esso. Come nota Brough, (OT 32) spesso qui Husserl usa una terminologia simile a quella della teologia negativa. La stessa cosa si può osservare per Merleau-Ponty. Nei Ms. C ad es. egli sostiene che il tempo originario o primordiale è un mutamento primordiale, sebbene subito dopo noti che il mutamento in senso usuale è un fenomeno "nel" tempo, mentre qui si tratta chiaramente di altro. Il tempo in effetti "si origina" in questo mutamento primordiale (STZ 12). Del resto anche la qualificazione di presente data al flusso primordiale non ha più nulla a che fare col presente come uno dei modi del tempo ordinario. L'uso di prefissi come "pre-", "quasi-" e così via sta a segnalare come qui si

tratti di usare il linguaggio per dire ciò che per qualche motivo non è dicibile nel linguaggio (ordinario).⁹

3. *Un'ontologia evenemenziale del fluire?*

Il problema è precisamente l'ontificazione del non ontico, del non ontificabile per principio, e ciò si deve al linguaggio in quanto esso è quindi evidentemente all'origine della reificazione o ontificazione, come Husserl dice, del flusso primordiale. Tale questione ha una indiscutibile eco bergsoniana (STZ 269). Essendo pre-temporale, il flusso è allora anche pre-ontico (o forse meglio pre-ontologico). Quando Husserl dice che la coscienza dell'ora non è "ora" (già in ZB) in definitiva dunque riconosce che la situazione a cui sta pervenendo è paradossale. Non si tratta qui di un ritardo ontico della coscienza rispetto a se stessa, ma ben più profondamente e radicalmente di una situazione in cui i predicati temporali sono a un tempo inevitabili e inutili, generando una situazione aporetica. Nel manoscritto C 3 II (STZ testo 9) Husserl osserva in modo molto netto come la difficoltà consista nell'esperire il flusso temporalizzante sempre soltanto a partire da ciò che esso produce, il che significa che *il flusso stesso viene esperito in quanto temporalizzato*.¹⁰ Husserl non si accontenta però di concepire il temporalizzante a partire dal temporalizzato, attraverso una serie di riflessioni iterative, come pure egli ipotizza nel ms. citato. In C 3 III (STZ testi 10-13) egli affronta ciò che chiama il "paradosso" della temporalizzazione che temporalizza se stessa. Per fare questo egli si sposta da un piano per così dire epistemologico-fenomenologico a uno che viene da lui stesso definito ontologico. Si tratta cioè di chiarire il modo d'essere del flusso assoluto auto-temporalizzante.

⁹ Ancora nel 1932 Husserl sta lottando con questo problema (STZ 145, cfr. OT 33). La lettura cronologica dei ms. C aiuta molto a comprendere lo sviluppo e le interne difficoltà della riflessione di Husserl al proposito.

¹⁰ Si ritrova qui la problematica che anche Bergson e Whitehead esaminano, ognuno a proprio modo: in particolare in Whitehead tale questione prende la forma della distinzione e insieme correlazione tra processo e realtà, tra concrecenza e concreto. Si potrebbe anche evocare Giovanni Gentile. La questione però sta nel vedere quale sia la soluzione specificamente individuata da Husserl.

L'idea di fondo è che, nonostante il flusso possa essere colto solo riflessivamente, e quindi come temporalizzato, nondimeno viene colto – e proprio perciò – anche nel suo essere temporalizzante prima dell'attuazione della riflessione. Si tratta appunto perciò di una sorta di “via negativa”. Ciò implica l'anonimato dell'ego temporalizzante rispetto all'identificazione dell'ego temporalizzato-riflettente (C 2 I, STZ testi 1-5). Questo però pone a sua volta la questione del nesso tra l'io anonimo fungente primordiale e il flusso primordiale del presente vivente (STZ 4). In questo manoscritto Husserl sostiene che questo io primordiale vive la propria vita (primordiale) come presentazione fluente primordiale e presente (*Ur-Leben als urströmende Gegenwärtigung und Gegenwart*), il che significa che questo è il suo proprio essere, ossia in quanto temporalizzazione primordiale (*Urzeitigung*). Husserl è consapevole dei problemi che questa posizione solleva dal punto di vista della fenomenologia “classica”, e in particolare in connessione con la riduzione fenomenologica, questioni su cui però non posso soffermarmi qui. Pare giusto notare con Sakakibara che questa via ontologica rappresenta comunque il tentativo di superare le aporie e i paradossi fenomenologici cercando di rimanere aderenti ai fenomeni sia pure paradossali che emergono a questo livello.¹¹

Nel 1933 Husserl torna sulla questione ipotizzando una forma di auto-affezione o auto-contatto dell'io con se stesso in quanto operante, che deve consentire di superare lo iato sopra descritto. Chiaramente però tale auto-affezione non deve a sua volta generare un'ulteriore scissione. L'io operante è anonimo e può essere colto attraverso una riflessione fondata sull'auto-affezione stessa. Questa modalità può essere paragonata a quella che in ZB era stata descritta come coscienza primordiale e in modi simili nei BM, e ora viene classificata come pre-percepita o data in coscienza originale non oggettivante. In questo manoscritto (A V 5) Husserl dunque esplora

¹¹ La questione è ulteriormente complicata dalla distinzione, inevitabile e necessaria, tra io primordiale e spettatore trascendentale, ossia i due lati implicati nella tematizzazione del flusso temporalizzante. Ma qual è lo statuto di questa distinzione? Husserl sembra posto di fronte all'alternativa se porre come prioritario il flusso anonimo oppure il suo spettatore trascendentale (cfr. STZ 118 e Hua XXXIV 181, cit. in OT 258: due testi del 1932).

l'idea di auto-affezione come modalità ontologica intrinseca della temporalità primordiale, modalità che sebbene possa essere esibita soltanto ex post, nondimeno "deve" (per necessità apodittica) essere tale. La questione che si pone a Husserl è di ammettere che questa auto-temporalizzazione primordiale non è ancora specificamente egoica, ma soltanto attraverso di essa l'ego stesso viene per così dire costituito. Una volta costituito, l'ego ricorda, e con ciò può diventare attivo verso se stesso. Si tratta della temporalizzazione secondaria, in cui l'ego è già attivo e presente. Si può perciò dire che Husserl distingue due temporalizzazioni e due auto-afezioni, di cui solo una è propriamente "auto"-affezione, poiché solo in quella secondaria l'ego è attivo e passivo rispetto a se stesso, mentre nella prima l'ego è solo effetto dell'affezione, che quindi è in tal senso anche "etero"-affezione, pur non trattandosi di una alterità esterna.¹²

Husserl peraltro, in connessione con le ricerche di Fink, permane nella prospettiva della analisi riflessiva iterativa. Ma deve ammettere che il flusso esibito nella iterazione riflessiva viene ontificato e pertanto non determinato, anzi in un certo senso perduto, nel suo fluire. Husserl non sembra troppo preoccupato di questo esito. A questo proposito Held sostiene, nelle conclusioni del suo libro *Lebendige Gegenwart*, che il presente vivente così configurato rimane enigmatico, e costruito piuttosto che fenomenologicamente compreso. Sakakibara ritiene invece che attraverso la nozione di auto-affezione non oggettivante si possa dar conto fenomenologicamente dello statuto della temporalizzazione anonima fungente. Alla luce delle analisi di Merleau-Ponty si può però dire che questa non è la fine ma semmai l'inizio dell'indagine. È la dialettica peculiare del toccare-toccato (o anche vedente-visto), cioè la dialettica dell'affezione in senso ontologico, che costituisce dunque il modello per comprendere

¹² Questa problematica apre al tema della ontificazione o mondanizzazione che costituisce anche un problema affrontato da Fink nella *Sesta Meditazione cartesiana*. Vista da questa angolatura, la questione potrebbe allora anche essere espressa in termini merleau-pontyani come problema della visibilizzazione dell'invisibile (invisibile non di fatto ma di diritto). Il che apre il problema dello statuto ontologico di questo anonimato e del nesso tra proprio ed estraneo, che Merleau-Ponty ha affrontato attraverso l'elaborazione del concetto di carne e la struttura chiasmatica dell'esperienza originaria.

il nesso tra temporalizzante e temporalizzato, e che come tale va studiata.¹³

Husserl non usa sempre il termine “oggetto” per parlare del tempo interno e quindi del flusso primordiale. Probabilmente in virtù di una crescente consapevolezza del problema, nei ms. C egli impiega sempre più spesso il termine “unità”. Questo termine segnala soprattutto la consapevolezza che la coscienza ha prestazioni che si sottraggono all’esattezza delle determinazioni oggettivanti senza con ciò essere nulla. Per quanto riguarda la temporalità questa tesi è fondamentale per non perdere di vista come si tratti di cogliere lo specifico dei processi temporali senza avere la necessità di ricondurli alla configurazione standard delle prestazioni intenzionali. Qui emergono le tematiche dell’individuazione come processo esso stesso, e della natura discreta delle “esperienze” (livello 2 o tempo interno) rispetto al continuo del flusso (livello 1 o flusso primordiale). Con ciò il problema della connessione e soprattutto della connettibilità in linea di principio di tutti i momenti del flusso, che nelle ZB sembrava essere un dogma, e che perciò ha suscitato molte perplessità, viene di gran lunga attenuato.

È in questo contesto che Husserl usa a volte la metafora delle onde per qualificare gli atti, che in tal senso non sono più visti come determinazioni indipendenti (soprattutto nel senso dell’analisi statica), ma sempre comunque come eventi all’interno di un processo globale che non può essere omissso se non in una fase molto iniziale

¹³ Tutto l’ampio capitolo dello statuto intenzionale del flusso primordiale è fondamentale (cfr. Brough in OT 34-37) ma per i presenti scopi si può omettere senza pregiudicare il senso dell’analisi. Va tuttavia ripreso come questione fondamentale. Si può forse dire che i testi apparentemente (e del resto anche effettivamente) contraddittori circa lo statuto (intenzionale, non intenzionale, para-intenzionale o altro) del flusso primordiale possono essere compresi alla luce delle analisi di Merleau-Ponty, che approfondisce l’intenzionalità fungente senza metterla in contraddizione con l’intenzionalità d’atto, ma considerandola più fondamentale. Ciò sembra nello spirito delle stesse analisi di Husserl. Tutto questo si può ricollegare al tema della inapplicabilità dello schema apprensionale a questo livello, il che implica però che il problema è categoriale e ontologico, e quindi che ha ragione Merleau-Ponty di cercare una nuova via con nuovi termini. Husserl riconosce una forma di intenzionalità non oggettivante alla base del flusso primordiale. Che cosa però debba positivamente intendersi con tale formula negativa è appunto la questione ancora aperta.

di descrizione fenomenologica. La metafora dell'onda è naturalmente parziale, perché il flusso non è solo la somma delle onde e reciprocamente ogni onda ha una sua identità. Si tratta perciò anche di saper costruire una fenomenologia dell'individuazione degli eventi temporali per non disperdere in un tutto indifferenziato un processo che invece è tale solo in quanto si articola e differenzia costantemente.¹⁴ È cruciale cioè tener presente che si tratta a un tempo di distinguere ma anche di non separare ontologicamente. Il flusso primordiale non è nulla di separato da ciò che accade, si dà o si produce in esso. Non è qualcosa di diverso e di sostanzialmente eterogeneo, ma appare nelle sue manifestazioni senza poter essere però né completamente separato né completamente identificato con esse (Cfr. BM 122, STZ 244).¹⁵

Va notato che Husserl ha sempre cercato di cogliere la struttura della temporalità in connessione con la struttura della coscienza. Qui si apre il capitolo più delicato dell'ontologia presupposta da Husserl e di come essa vada criticamente indagata. Husserl parla di "vita temporalizzante" nei ms. C, la cui epitome è la nozione di presente vivente, che è insieme stante e fluente, e quindi non è propriamente un presente in quanto distinto da e connesso a un passato e a un futuro. Questo presente vivente, a volte chiamato *nunc stans*, non è qualcosa di separato (non è un istante atomico), e non è statico ma dinamico, o forse è meglio dire processuale e metamorfico (Cfr. STZ 129).

Nei BM Husserl parla di un evento trascendentale nel senso di un che di costitutivamente trascendente se stesso (BM 29). È anche detto onniscente (BM 46) e in grado di portare in sé tutto (STZ 22), non però nel senso dell'intelletto attivo aristotelico o di quello hegeliano che possiede tutto effettivamente, quanto piuttosto soltanto dell'intelletto passivo, in grado di conoscere, e quindi come condizione di possibilità di ogni ulteriore manifestazione. In Hua XV

¹⁴ Anche in questo caso vi sono molte analisi di Merleau-Ponty che possono aiutare.

¹⁵ Qui il paragone si può fare con Whitehead e la sua nozione di avanzamento creativo. Separazione non sostanziale e interrelazione sono elementi fondanti la relazione tra il flusso e ciò che è costituito in esso.

670 Husserl dice che il tempo e il mondo vengono temporalizzati nell'assoluto (il flusso primordiale) che è l'ora fisso ma fluente. Pertanto l'espressione presente vivente, o i suoi sinonimi, è il nome di una struttura di costante transizione o trasformazione. Si potrebbe anche dire di metamorfosi, per quanto tale termine non sembra sia mai stato utilizzato da Husserl stesso. La sua metamorficità è la sua condizione trascendentale: la metamorfosi è il trascendentale della temporalità, ovvero la temporalità trascendentale non "è" ma "muta". Va notato in particolare che questo "ora" non è per nulla un ora nel senso di un momento che fugge e viene sostituito da un altro, perché al contrario è lo "ora" che sempre è, che è costantemente, e che al contempo proprio in quanto tale varia. Ma la vita di coscienza nella sua condizione originaria è sempre "ora" (e qui), senza che ciò debba in alcun modo far pensare a una modalità psichica elementare.

Concetti come questo sono articolati in vari luoghi da Husserl, ma in particolare nei ms. C (STZ 129, 131), così che il *nunc stans* viene visto come livello primordiale, anche se in realtà non è neppure un livello (STZ 4). Sicché il presente vivente o *nunc stans* è inteso insieme come fluente e stante, e perciò centrante e insieme decentrante. Ciò che viene costituito è sempre a partire da questo livello, e quindi per le considerazioni fatte prima si riflette in questo livello e lo riflette, in quanto esso non appare propriamente se non attraverso le proprie "produzioni". I concetti stessi di movimento e quiete ne derivano. Per questo, quando parla di un flusso di mutamento continuo, Husserl non intende tale mutamento come opposto alla quiete, ma semmai come il presupposto di entrambi, e pertanto non si può neppure parlare di un processo che si svolga a una velocità più o meno rapida, o variabile (come già egli notava in ZB 74).

È in questo senso che Husserl nega che tale flusso primordiale sia un processo. Ma per altri motivi lo si può qualificare come tale, almeno nel senso di essere transizione e metamorfosi costante e non qualcosa di fisso (cfr. Hua XXXIV 385 e BM 122). Questo fluire non è però caotico (qui si può forse scorgere una critica implicita a Bergson) ma presenta sempre e la stessa struttura triadica già delineata in ZB. È questa "forma" a non variare, pur nella variazione che in essa e con

essa si manifesta. È grazie a essa che si rende possibile che si costituiscano unità nel flusso (Hua XXXIV 386). La forma del flusso non è a sua volta fluente (STZ 58). In questo senso essa è “stante”, anche se d’altra parte non si dà mai se non come processo di riempimento o non riempimento, e quindi propriamente non “sta” se con ciò si intenda alcunché di immoto (ibidem).

Alle fine di questa indagine non sembra il caso di tracciare alcun tipo di conclusione. Le analisi che Husserl consegna ai posteri attraverso i suoi manoscritti sono notoriamente controverse e in ogni caso lasciano aperte diverse soluzioni. Il loro valore sta soprattutto nell’aver tentato con uno scrupolo ammirevole di sondare ancora e sempre di nuovo le questioni che pure egli avrebbe potuto ritenere chiuse, in nome di una fedeltà ai fenomeni che non soltanto non è mai venuta meno ma si è anzi palesata nella sua radicalità e complessità con l’avanzare degli anni. Personalmente ritengo che ciò permetta di continuare a leggere questi testi con l’ammirazione che si deve a una mente filosofica di rara profondità, proprio in quanto Husserl è in qualche modo sempre un passo al di là e oltre i suoi interpreti, e continua a insegnare come indagare i fenomeni, purché si abbia il coraggio teorico di non percorrere vie note solo per il fatto che sono persuasive, o peggio di moda. Ciò è particolarmente vero per il problema di comprendere che cosa “sia” il tempo, ammesso che il tempo “sia” alcunché.

Riferimenti bibliografici

E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeit-Bewusstseins* (1893-1917), Husserliana X, Den Haag 1966; trad. it. a cura di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (1893-1917), Franco Angeli, Milano 1998. <http://dx.doi.org/10.1007/978-94-015-3945-6>.

E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917/1918), Husserliana XXXIII, Springer, Dordrecht/Boston/London 2001; <http://dx.doi.org/10.1007/978-94-010-0716-0>.

E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929-1934), Husserliana Materialien VIII, Springer, Dordrecht 2006; <http://dx.doi.org/10.1007/1-4020-4122-5>.

On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time, ed. by D. Lohmar and I. Yamaguchi, Springer, Dordrecht 2006;
<http://dx.doi.org/10.1007/978-90-481-8766-9>.