

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PARMA

Dottorato di ricerca in filosofia e antropologia

Ciclo XXI

La “cosa materiale”.

*Tra esperienza e conoscenza nel secondo volume delle Idee di
Edmund Husserl*

Coordinatore:

Chiar.mo Prof. Beatrice Centi

Tutor:

Chiar.mo Prof. Fiorenza Toccafondi

Dottorando: Colombo Chiara

2008/2009

INDICE

INTRODUZIONE.....	p. III
PARTE PRIMA	
Una cornice fenomenologica.....	p. 1
<i>Capitolo primo. La cosa materiale. L'approccio fenomenologico</i>	
§ 1 Senso e limiti di una questione ontologica.....	p. 2
§ 2 La coscienza e il problema dell'idealismo fenomenologico. Costituzione statica.....	p. 7
§ 3 La sintesi estetica. Costituzione genetica.....	p. 28
<i>Capitolo secondo. La cosa materiale: la base dell'esperienza, un ritaglio nell'esperienza</i>	
§ 1 Atti fondanti e atti fondati.....	p. 49
§ 2 Osservazioni. Husserl e il contenuto non concettuale della percezione.....	p. 70
PARTE SECONDA	
Descrivere la cosa materiale.....	p. 93
<i>Capitolo primo. Coordinate della cosa materiale</i>	
§ 1 Coordinate della cosa materiale I: il tempo.....	p. 94
§ 2 Coordinate della cosa materiale II: lo spazio.....	p. 107
<i>Capitolo secondo. Estensione e riempimento</i>	
§ 1 La <i>res extensa</i>	p. 118
§ 2 L'a priori materiale.....	p. 128
<i>Capitolo Terzo. La <i>res materialis</i></i>	
§ 1 La materialità e la questione della causalità.....	p. 155
§ 2 Causalità, ma quale?	p. 166
§ 3 Percepire la causalità.....	p. 176
PARTE TERZA	
Conoscere la cosa materiale.....	p. 194
<i>Capitolo primo. Causalità e condizionalità psicofisica: la controparte gnoseologica</i>	
§ 1 Percepire una causalità veridica.....	p. 195
§ 2 La condizionalità psicofisica: due errori di fatto e rispettive soluzioni.....	p. 204
§ 3 Questioni conoscitive.....	p. 213
<i>Capitolo secondo. Problemi e possibili soluzioni</i>	
§ 1 Due mondi?.....	p. 230
§ 2 Stratificazioni concettuali.....	p. 246
§ 3 Ipotesi per una soluzione.....	p. 257
§ 4 Cose non solide.....	p. 268
CONCLUSIONI.....	p. 286

*There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy.*

W. Shakespeare

INTRODUZIONE

“Quando filosofiamo siamo come selvaggi, come uomini primitivi che ascoltano il modo di esprimersi di uomini civilizzati, lo fraintendono e traggono le più strane conseguenze dalla loro erronea interpretazione”. Così scrive Ludwig Wittgenstein nel § 194 delle *Philosophische Untersuchungen*¹, come se il lavoro del filosofo consistesse, un po’ inspiegabilmente, nell’ingarbugliare, nel mettere in questione le parole anche di uso più comune come se non fossero più riconoscibili, ricavandone bizzarre conclusioni. Ammesso e non concesso che questo sia vero, riferendosi non più alle parole con cui descriviamo il mondo ma alle cose che lo abitano e che popolano la nostra esperienza quotidiana, questo aforisma potrebbe anche essere riformulato anche così: “quando filosofiamo siamo come selvaggi, come uomini primitivi che osservano il mondo in cui si muovono gli uomini civilizzati, lo fraintendono e traggono le più strane conseguenze dalla loro erronea interpretazione”. In una certa misura, infatti, si può affermare che è proprio questo quello che accade quando ci si colloca in quel ramo della filosofia detto “ontologia” in cui, detto in senso molto lato, si descrivono gli oggetti d’esperienza e si cerca di definire i criteri secondo i quali essi sono classificati, visto che, così facendo, si può finire per sollevare problemi e quesiti di difficile risoluzione anche su ciò che nell’esperienza comune è considerato quanto mai scontato, ovvio, familiare e lineare².

Ora, è proprio questo, in un certo senso, quello che accade con l’analisi della “cosa materiale” proposta da Husserl all’inizio del secondo volume delle *Ideen zu*

¹ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; traduzione italiana di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999, § 194, pp. 105-106.

² Prendendo esempi analoghi a quelli proposti poi nel testo sulla scia di alcuni studi recenti di ontologia, uno studioso di questo ramo della filosofia potrebbe a lungo disquisire sull’entità di un gesto comune quanto piacevole come un abbraccio, inteso, nell’esperienza ingenua, in maniera del tutto immediata e aproblematica, riflettendo sul fatto che ci si esprime comunemente come se esso fosse una cosa che può essere data, scambiata, negata, proprio come un oggetto tangibile, mentre tale non è. O ancora, uno studioso che si interroghi in maniera piuttosto radicale sull’identità di un individuo come “continuante”, potrebbe chiedersi secondo quali criteri si possa indicare un certo oggetto, ad esempio una brocca, come il medesimo oggetto che era tre ore fa se nel frattempo è caduto ammacandosi su un lato, e dunque cambiando forma, benché l’uomo comune non faccia fatica a riconoscerlo come la stessa e medesima cosa di prima, solo con una lieve imperfezione in più.

einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie a cui questo lavoro è dedicato. Una “cosa materiale”, infatti, già intuitivamente e anche nel lessico husserliano, è una cosa tangibile, concreta: una pietra è una cosa materiale, ma anche una forbice, un libro, una torta, una tazza e il David di Michelangelo – almeno nel suo essere un certo blocco di marmo³ – sono cose materiali. Insomma, la cosa materiale è l’oggetto d’esperienza, un oggetto qualunque, nel senso più lato e insieme più semplice del termine, uno di quegli oggetti sempre percepibili intorno a noi, immediatamente dati e comprensibili nel nostro quotidiano rapporto col mondo tanto che non sembra esserci alcun bisogno di costruirvi attorno troppe elucubrazioni. Eppure, in *Ideen II* Husserl sembra fare proprio questo: sembra mettere in questione e ridiscutere quest’oggetto tanto ovvio, chiarendone le caratteristiche essenziali, sì, ma anche rendendolo sede di dubbi e quesiti che normalmente certo non gli sono associati.

In questo come negli altri casi in cui ciò accade, però – che si tratti nello specifico di ontologia o di riflessioni filosofiche di altro tipo – un simile rimettere in questione quelle che appaiono come banali ovvietà non è un gioco fine a se stesso, come la provocatoria frase di Wittgenstein testé citata potrebbe far pensare, ma è una sorta di esercizio di attenzione, un modo per non dare troppo per scontate le cose del mondo con cui abbiamo a che fare – o le parole con cui le descriviamo – al fine di non perdere mai di vista che cos’è ciò che stiamo percependo o che stiamo raccontando. In particolare, è vero che soffermarsi sugli oggetti d’esperienza cercando non solo di descriverli ma anche di chiarire che cosa sono e come facciamo ad affermarlo, può portare anche a mettere in crisi le più comuni e basilari certezze in cui sempre siamo immersi, ma questo gesto non è compiuto gratuitamente, per abbattere la nostra comune immagine del mondo, bensì al fine di ricostruirla su basi più consapevoli e solide. Come scrive altrove sempre Wittgenstein, infatti “[la nostra indagine] sembra distruggere, per così dire, tutti gli edifici, lasciandosi dietro soltanto rottami e calcinacci [...]. Ma via, quelli che distruggiamo sono soltanto edifici di cartapesta, e distruggendoli sgombriamo il terreno [...], sul quale sorgevano”⁴. “Sgombriamo il

³ Non essendo solo un blocco di marmo, il David di Michelangelo non è solo una cosa materiale ma anche un oggetto estetico. Sul rapporto di continuità e differenza tra questi due oggetti si tornerà brevemente nella prima parte di questo lavoro.

⁴ L. Wittgenstein, op. cit., § 118, p. 68.

terreno”, si potrebbe aggiungere, per favorirvi l’avvento di nuove e più salde costruzioni e proprio su questa linea, nell’analisi di Husserl della cosa materiale, si possono trovare spunti particolarmente interessanti per ridiscutere gli oggetti dell’esperienza più comune, metterli in questione per poi riappropriarsene in maniera rinnovata.

La “cosa materiale” infatti è, per Husserl, come si è già accennato, l’oggetto in quanto oggetto d’esperienza sensibile, al di qua delle sue eventuali connotazioni estetiche, assiologiche, teoretiche, pratiche e così via e si può sostenere che, nel descriverlo e studiarlo, il fenomenologo proponga un approccio particolarmente fecondo, rispetto ad altri studi dedicati allo stesso oggetto, sotto almeno due punti di vista. Si consideri innanzitutto che, spesso, nei dibattiti attuali relativi a questioni di ontologia si ha la tendenza a considerare le *cose* principalmente a partire dalle *parole* che le nominano. Spesso, cioè, si tende a riferirsi agli oggetti d’esperienza conferendo un’importanza teorica e metodologica centrale, se non preponderante, ai termini usati per indicarli; si tende, cioè, a concentrarsi sul linguaggio, preso come grimaldello per affrontare la descrizione, la classificazione e la comprensione del mondo che ci circonda, più che sulle cose stesse nelle loro forme e caratteristiche proprie, collocandosi, dunque, già in partenza su un piano diverso da quello a cui esse appartengono. Questo, sia chiaro, non è per principio né sbagliato né illegittimo, ma non è l’unica via possibile per impostare un’indagine ontologica. La prima peculiarità del discorso husserliano sulla cosa materiale sta allora, al contrario, nel tentativo di formulare una descrizione e una classificazione degli oggetti d’esperienza attenendosi al piano dell’esperienza stessa, e cioè a quella dimensione prelinguistica in cui gli enti, di cui l’ontologia si occupa, prendono forma. Questo può risultare quindi particolarmente interessante perché permette all’ontologia di costruire le sue categorie sulla base delle proprietà essenziali espresse dalle cose stesse prima che i concetti intervengano a codificarle. In questo tipo di approccio risiede dunque uno dei punti di maggior originalità e fecondità della riflessione husserliana sulla cosa materiale.

Esso, però, è reso possibile da un presupposto ben preciso che parallelamente costituirà, forse, uno degli aspetti più controversi e spinosi da affrontare e che consiste nella convinzione che gli oggetti esperiti siano in possesso di una forma, di

un'essenza autonoma, precategoriale, indipendente dall'attività di categorizzazione concettuale e dalle espressioni linguistiche che l'uomo può applicarvi. Se così non fosse, se gli oggetti esperiti non potessero vantare una conformazione, un'essenza autonoma da quella imposta loro dalle nostre forme categoriali, non avrebbe senso fondare in essi, piuttosto che nel linguaggio e nei concetti, la loro descrizione e catalogazione ontologica. Questa tesi, tuttavia, non è immediatamente accettabile per nessuna delle due tradizioni filosofiche – empirismo e trascendentalismo kantiano – all'incrocio delle quali Husserl consapevolmente e volutamente si colloca. Alla sua discussione e difesa – necessaria per valutare nel giusto modo la nozione husserliana di “cosa materiale” – dunque, bisognerà dedicare molti sforzi e molte pagine in diversi momenti di questo lavoro.

Oltre a questo, il secondo punto di particolare interesse insito nella descrizione ontologica della cosa materiale che Husserl propone sta nel fatto che essa è sempre svolta non solo in relazione alla cosa in sé e per sé, ma anche in costante riferimento al soggetto che la guarda, la comprende e eventualmente la descrive. Se anche si accetta l'idea per cui le cose del mondo possiedono una forma a priori loro propria, indipendente dalla nostra spontanea attività intellettuale, resta vero che esse ci si presentano come tali, sono da noi riconosciute e hanno per noi un significato *anche* in relazione a come sappiamo vederle e comprenderle, dunque è bene che nella loro descrizione e classificazione ontologica si guardi anche al loro darsi a un soggetto che le coglie, e di questo Husserl tiene conto. Ciò significa, in altre parole, che l'indagine husserliana sulla cosa materiale è collocata all'interno di un pensiero dall'impostazione prettamente trascendentale che per descrivere l'oggetto d'esperienza vuole programmaticamente mettere a fuoco anche le condizioni di possibilità del formarsi di quest'ultima; condizioni che, per Husserl, risiedono in parte nell'oggetto, con le sue forme e caratteristiche intrinseche, precategorialmente offerte, e in parte nel soggetto che sa cogliere e riconoscere gli oggetti sensibili solo secondo sue ben precise modalità esperienziali. La descrizione ontologica della cosa materiale per Husserl sembra dunque inscritta, secondo uno schema a cerchi concentrici, all'interno di una ben precisa teoria dell'esperienza di cui, in questo lavoro, si cercheranno quindi di ricordare i termini sia *ex parte objecti* sia *ex parte subjecti*. Questo, allora, può risultare particolarmente significativo perché permette di

collocare il discorso sull'oggetto d'esperienza in una cornice più ampia e completa, che tenga conto di tutti i fattori capaci di incidere, in maniera più o meno essenziale, su ciò che le cose sono o, per lo meno, sul modo con cui si mostrano. Allo stesso tempo, però, quest'impostazione complessa e articolata costringerà anche a mettere in luce, forse, la presenza di alcune oscillazioni teoriche, insite nella fenomenologia husserliana, tra l'esperienza empirica intesa come fondamento dell'esperienza e anche della conoscenza e la conoscenza intesa come sigillo ultimo dell'esperienza stessa.

Nello specifico, visto che la descrizione ontologica della cosa materiale formulata da Husserl va collocata al centro della sua teoria dell'esperienza, la prima parte di questo lavoro sarà dedicata appunto a questo tema, al fine di tratteggiare lo sfondo teorico in cui l'indagine proposta in *Ideen II* si staglia. Per questo, per prima cosa si ricorderà brevemente cosa Husserl intende per coscienza, essendo questa, nel lessico del fenomenologo, la protagonista di tutte quelle operazioni soggettive che conducono alla formazione dell'esperienza. In particolare, attraverso una ridiscussione dei concetti di "intenzionalità", "noesi" e "noema", ci si iscriverà qui in quella tradizione critica che legge il fenomenologo come un realista e non come un idealista – benché nell'ambito specifico dell'idealismo trascendentale -. Così facendo, infatti, oltre a chiarire i termini in cui il fenomenologo pone la cosa materiale, si potrà anche cominciare concretamente ad argomentare in favore dell'idea che l'esperito sia autonomo e preformato rispetto alle nostre attività mentali di comprensione e categorizzazione: proprio mostrando le implicazioni realiste, e di un realismo diretto, insite nei concetti di intenzionalità, noesi e noema, si potrà mostrare che il mondo dell'esperienza sensibile e prescientifica è percepibile, secondo Husserl, nelle sue effettive caratteristiche prima che intervenga l'intelletto a metterle in forma, anche se non si può che coglierlo tramite la soggettività che, dunque, deve essere intesa non come un filtro deformante posto sulle cose esterne ma come ciò in cui e a cui esse si manifestano. Questo discorso è capitale per la nozione di cosa materiale: se gli oggetti indagati dal fenomenologo fossero meramente oggetti mentali, come taluni hanno sostenuto facendo leva sulle nozioni di "epoché" e di "idealismo trascendentale", o se fossero determinati, nella loro conformazione, dalla soggettività che li coglie, la descrizione della cosa materiale che vi è formulata risulterebbe

quanto mai evanescente e indebolita, mentre la peculiarità dell'approccio ontologico husserliano, almeno nell'interpretazione che qui si sostiene, risiede proprio nel forte peso conoscitivo e nell'autonomo e preciso statuto ontologico che Husserl riconosce agli oggetti dell'esperienza sensibile.

Come ulteriore argomento in favore di questo approccio, e come necessaria precisazione della cornice teorica e metodologica in cui Husserl qui si muove, dopo aver specificato il significato e le implicazioni della nozione di "coscienza" da lui adottata, ci si soffermerà sui tipi di atti intenzionali che, a suo parere, sono correlati all'afferramento della cosa materiale e, così facendo, si avrà occasione di definire altri due punti salienti di questa indagine. Con essi si potrà infatti mostrare, innanzitutto, in che senso per Husserl la cosa materiale è il sostrato, la base, il fondamento di ogni altro tipo di esperienza di oggetti che solo materiali non sono, di modo tale da lasciar intendere che approntare una descrizione corretta e veridica di questo genere di oggetto è un modo per porre le basi per una descrizione corretta e veridica per ogni altro tipo di oggettualità, sia essa estetica, pratica e così via. In secondo luogo, attraverso gli atti implicati nell'esperienza della cosa materiale si potrà iniziare a profilare una problematica propria di questa trattazione husserliana, che sarà poi meglio scandagliata nell'ultima parte di questo lavoro, relativa al rapporto che il fenomenologo traccia tra esperienza e conoscenza: un rapporto non sempre, forse, univoco e lineare.

Infine, oltre a questa lettura in senso realista di nozioni classiche della fenomenologia husserliana come quelle di noesi, noema e intenzionalità e oltre all'analisi dei tipi di atti coinvolti nell'esperienza della cosa materiale, la prima parte di questo lavoro si concluderà con una disamina sul tema delle "sintesi passive", tipico di alcune opere mature di Husserl come *Erfahrung und Urteil* e degli scritti poi fatti confluire in *Ideen II*, anch'esso utile a sostenere la sua convinzione che le cose sensibili hanno una forma autonoma rispetto alla spontaneità del soggetto che le coglie. Con questa nozione, infatti, descrivendo l'esperienza nel suo stesso sorgere più remoto con gli stimoli più elementari provenienti dal mondo esterno, Husserl, sottolinea come essa non si formi grazie a nessi dovuti all'abitudine né in virtù dello intervento di categorie soggettive destinate a mettere in forma il materiale ricevuto dai sensi, altrimenti amorfo, ma si presenti come già dotata, appunto, di una

struttura propria che sta al soggetto raccogliere, riconoscere e successivamente categorizzare, esprimendo in parole e in concetti quelle caratteristiche e quei nessi tra caratteristiche che essa già mostra sul piano precategoriale della sensibilità. Alla luce di questi argomenti, per concludere la prima parte di questo lavoro, che è sostanzialmente volta a delineare la giusta cornice in cui la descrizione ontologica della cosa materiale operata da Husserl va collocata, si sosterrà allora che questi può essere indicato come – per usare un’espressione invalsa nel dibattito filosofico più recente – un teorico del contenuto non concettuale della percezione. Il suo pensiero sarà quindi sottoposto alle obiezioni attualmente sollevate da chi nega questo tipo di approccio. Si procederà poi nel tentativo di confutare tali obiezioni, con l’intento di prospettare argomenti convincenti in favore della teoria di Husserl e della tesi da questi propugnata circa la maggior ricchezza e l’autonomia dell’esperito rispetto al concepito.

Una volta definiti i cardini e lo sfondo teorico della teoria dell’esperienza in cui la nozione husserliana di cosa materiale deve essere collocata, nella seconda parte del lavoro si passeranno in rassegna le caratteristiche ontologiche essenziali di quest’ultima; quelle caratteristiche, cioè, che secondo Husserl un oggetto deve esibire per essere considerato a ragione una cosa materiale. Si vedrà allora che essa deve essere caratterizzata da una durata e da una collocazione nel tempo oggettivo del mondo, nonché da una collocazione spaziale, e cioè da un posto nel mondo; poi, visto che avere un posto nello spazio significa occuparne una porzione, si vedrà che essa deve essere dotata anche di un’estensione, e dunque di confini precisi in cui si iscrive la sua forma. Se questi primi tre aspetti non sembrano destare problemi, la situazione si complica nei passaggi successivi. Secondo Husserl, se la cosa ha dei confini precisi, allora deve anche avere delle qualità secondarie che li riempiano, visto che l’estensione delle cose a suo parere è legata strettamente ad alcune classi di qualità sensibili, come il colore o la tessitura tattile, che sono da essa inscindibili per una necessità a priori dovuta agli stessi contenuti d’esperienza, e non al modo con cui questi sono pensati dal soggetto in virtù delle sue categorie mentali o delle sue abitudini precedenti. Riferendosi a questo livello di costituzione della cosa materiale, che Husserl definisce “fantasma” o “schema sensibile riempito”, ci si soffermerà allora sul tema dell’“a priori materiale” – espressione con la quale egli indica il

legame essenziale, appena ricordato, tra l'estensione e le sue qualità riempienti – da esso prepotentemente chiamato in causa: un tema, questo, capace di suscitare ancora oggi accesi dibattiti tra i lettori di Husserl e senza il quale la tesi dell'autonomia della cosa materiale dall'attività categoriale del soggetto esperiente mancherebbe di uno dei suoi argomenti più forti. Grazie a questa nozione, infatti, alcune tra le cosiddette "qualità secondarie", considerate dalla tradizione filosofica moderna come dipendenti dal soggetto esperiente, e dunque fonte di errore e di inganno, sono dichiarate a priori necessarie per le cose sensibili. In questo modo, dunque, alcuni tra gli aspetti qualitativi tipici degli oggetti percepibili non sono più considerati un accessorio dipendente dall'osservatore e un ostacolo per una corretta conoscenza del mondo, ma sono fatti rientrare nel novero delle sue caratteristiche essenziali, a tutto vantaggio del peso ontologico e gnoseologico attribuito agli oggetti dei sensi. Ci si soffermerà quindi con una certa attenzione su alcune obiezioni sollevate a questa nozione propria della fenomenologia husserliana, prendendo una posizione intermedia tra quella di chi considera l'a priori materiale come un nesso, in fondo, meramente formale e chi invece sostiene che gli oggetti d'esperienza possono aspirare solo a una necessità di fatto e non di principio poiché le loro caratteristiche non sono mai pure e a priori ma sempre storicamente determinate e relative a certi contesti esperienziali e culturali, al contrario di quanto Husserl sostiene.

Con altrettanta attenzione ci si dovrà poi soffermare sull'ultima caratteristica considerata da Husserl come essenziale per la costituzione della cosa materiale: la causalità. Per la costituzione della cosa materiale, infatti, le proprietà fin qui elencate non bastano: una collocazione spazio-temporale e uno schema sensibile riempito a ben vedere sono proprie anche di ciò che "cosa materiale" non è, come ad esempio un miraggio – si pensi all'oasi che erroneamente posso credere di vedere in pieno deserto –. Perché si possa parlare di "cosa materiale", l'oggetto in esame deve invece poter intrattenere anche delle relazioni causali col mondo circostante e col soggetto che lo coglie: sulla materialità di un oggetto che si deforma sotto la pressione delle mie dita, o che fa resistenza alla mia forza non ho certo dei dubbi, né ho remore nel classificare come "cosa materiale" la palla che, rotolando su un piano, nella sua corsa abbatte il birillo con cui è entrata in contatto. La possibilità di calarsi in una trama di rapporti causali diventa quindi la cifra della cosa materiale stessa.

In questo modo, però, la garanzia della materialità dell'esperienza finisce così per essere affidata a un elemento – la causalità – che a ben vedere risulta per vari aspetti problematico. Infatti, a differenza di quando accade con le precedenti proprietà della cosa materiale, e cioè con la sua caratterizzazione spazio-temporale e con il suo porsi come forma riempita, al cui coglimento sono preposte le sintesi passive, Husserl non spiega come si possa percepire la causalità e sembra, inoltre, porre sotto questa etichetta tipi di esperienze e tipi di relazioni tra soggetto e oggetto o tra oggetto e oggetto anche molto diverse tra loro. Per questo, questo livello dell'esperienza resta per certi versi oscuro nella sua genesi e nelle sue caratteristiche, pur essendone il culmine. Per iniziare a chiarire la questione ci si appellerà quindi in principio alle riflessioni proposte, sul tema della causalità, da studiosi diversi da Husserl ma appartenenti a tradizioni di pensiero che, *mutatis mutandis*, presentano delle affinità teoriche e delle parentele storiche con la fenomenologia, come la psicologia della *Gestalt*. Attraverso il raffronto con esse si potrà osservare, in parte per analogia e in parte per differenza, che il discorso di Husserl sulla causalità si svolge lungo un sentiero non sempre lineare e facile percorrere. Si vedrà cioè che il fenomenologo da un lato intende descrivere unicamente i nessi causali propri del percepito, dei fenomeni, attenendosi al piano della semplice esperienza quotidiana, senza addentrarsi in quelle relazioni invisibili, di cui la chimica e la fisica si occupano, che regolano in maniera rigorosa, universalmente studiabile e prevedibile oggettivamente i rapporti tra le cose e i loro mutamenti a livello microscopico, restando con ciò perfettamente in linea con il resto della sua descrizione della cosa materiale, considerata soltanto nelle sue caratteristiche fenomeniche, percepibili anche nell'ambito dell'esperienza ingenua del mondo. D'altro lato, però, si potrà anche osservare che, pur concentrandosi unicamente sul piano dei fenomeni, egli non mira a occuparsi della causalità meramente percepita – che può anche essere illusoria – ma si focalizza solo, piuttosto, sui casi in cui essa conduce a rapporti di causalità effettivamente vigenti tra due oggetti, cercando nei primi indizi rivelatori dei secondi.

Questo, si dirà, è ovvio: fin dall'inizio della sua ricerca Husserl descrive sì il mondo fenomenico dell'esperienza comune, in cui trovano spazio anche inganni percettivi e illusioni, ma quello che intende chiarire sono le caratteristiche essenziali e

le condizioni di possibilità dell'esperienza delle cose stesse, e dunque di cose veramente rispondenti al loro aspetto fenomenico, e non di fantasmi: nella prospettiva di Husserl ciò che conta non sono i fenomeni in quanto tali ma i fenomeni in quanto manifestazioni di una realtà oggettiva e veridica. Tuttavia, se ci si vuole attenere solo al piano dell'esperienza, convinti che in essa vi siano già una forma propria e un sapere ad essa legato che aspetta solo di essere riconosciuto e dipanato dall'uomo, bisogna anche chiarire quali sono i criteri per stabilire quale esperienza empirica è veridica e mostra le cose per quello che sono e quale invece è fallace. Questo tema, di non facile soluzione, balza alla ribalta proprio con la causalità. Infatti, visto che i rapporti causali sul piano dell'esperienza si mostrano spesso in forme vaghe, imprecise, indecise, se lo scopo è quello di reperire nessi esatti, che possano essere legittimamente posti come cifra dell'esperienza oggettiva, per il fenomenologo bisogna muovere dal piano delle cose percepite a quello della "cosa della fisica", luogo di relazioni causali perfettamente quantificabili, matematizzabili, formalizzate. Bisogna, cioè, spostarsi dal piano dell'esperienza a quello dell'idealizzazione, della pura forma, collocato al di là dell'esperienza stessa. Questo però significa che, se fin qui si era sottolineato unicamente il peso ontologico attribuito da Husserl all'esperienza sensibile, ora si potrebbe anche aver ragione di pensare che per lui, al contrario, quel che conta non sia l'esperienza *tout court*, visto che questa trova il suo coronamento in una dimensione che non le appartiene. Questa tesi, però, chiaramente non è priva di problemi poiché rischia di mettere in questione l'intero discorso di Husserl sulla cosa materiale considerata come prestrutturata e autonoma rispetto alle nostre attività di concettualizzazione, visto che la "cosa della fisica" che sembra compierla appartiene proprio al novero di queste ultime e non è certo reperibile nel mondo sensibile attorno a noi.

La seconda parte di questo lavoro si concluderà, quindi, proprio con l'esposizione delle problematiche appena ricordate, che saranno in parte chiarite e in parte approfondite nelle loro difficoltà nella terza e ultima sezione, dedicata ai risvolti conoscitivi dell'indagine husserliana sulla cosa materiale. Con le questioni appena tratteggiate in relazione al rapporto tra cosa materiale e cosa della fisica e quindi tra esperienza precategoriale e sua formalizzazione concettuale, si è già mostrato, infatti, che la descrizione ontologica che Husserl fa della cosa materiale

finisce per condurre, più che verso una descrizione dell'esperito, verso una definizione dei criteri con cui possiamo considerarne l'esperienza veridica o meno e con cui possiamo affermare di conoscere con esattezza e precisione che cosa esso sia. Questo, del resto, è anche testimoniato dal fatto che Husserl, dopo aver delineato le caratteristiche essenziali della cosa materiale, passa a interrogarsi sulla veridicità dell'esperienza sensibile che ha il compito di coglierla senza soluzione di continuità, senza segnalare il cambiamento di ambito così imposto al suo discorso. La trattazione del concetto di causalità mostra insomma, in altre parole, che l'indagine ontologica che Husserl mette in opera in *Ideen II* finisce ben presto per piegare verso una teoria della conoscenza e dunque verso uno studio di stampo più che altro gnoseologico. Ora, in un certo senso, questo metodologicamente non dovrebbe affatto stupire, anzi, è perfettamente consequenziale alla cornice metodologica e teorica in cui la descrizione della cosa materiale è inserita, visto che essa è posta all'interno di una teoria dell'esperienza e sempre guardata anche in relazione al soggetto che la coglie. A stupire e a creare, forse, qualche perplessità possono però essere le conseguenze di questo approccio.

Come si vedrà nella terza parte di questo lavoro, essendo anche interessato alle condizioni di verità dell'esperienza della cosa materiale, Husserl si confronta innanzitutto con la veridicità dei sensi: posto che l'esperienza della cosa materiale è in correlazione con il soggetto esperiente in quanto dotato di un corpo senziente, bisogna infatti chiedersi, *à la* Descartes, come si possa prestar fede a ciò che si percepisce visto che i sensi possono sempre sbagliarsi. Di fronte a questi dubbi, il fenomenologo rende garanti della veridicità dell'esperienza prima l'insieme dei sensi di ogni individuo, poiché essi, lavorando normalmente all'unisono e restituendo immagini concordanti delle cose esterne, possono denunciare l'errore di uno tra loro, se c'è, e poi la comunità intersoggettiva degli uomini che, col loro mutuo accordo, fanno da cartina al tornasole della veridicità dell'esperienza di ciascuno. La certezza così raggiunta, però, per quanto del tutto adeguata sul piano della vita pratica, non coinciderebbe con una verità assoluta e inconfutabile: l'esperienza sensibile può sempre risultare ingannevole ed è in linea di principio possibile che un genio maligno ci abbia ingannati fin dai primi passi compiuti da Adamo ed Eva su questa terra dopo la cacciata dal Paradiso Terrestre. L'intera comunità umana, in altre

parole, potrebbe essere da sempre radicalmente in errore, tanto che nessuno, né nel presente né dal passato, sarebbe in grado di smentire eventuali false opinioni del singolo o dei più. Quella della comunità intersoggettiva è dunque una certezza traballante, non impossibile da refutare. È per questo, allora, che torna qui ancora alla ribalta, con tutta la sua scia di problematiche, la “cosa della fisica”, e cioè la cosa considerata tramite idealizzazione, soltanto in relazione alle sue caratteristiche quantificabili, matematiche, inconfutabili nella loro esatta misurabilità, mentre il suo *côté* qualitativo è lasciato cadere, con la correlata perdita di tutta la ricchezza di sfumature e varietà qualitative che l’esperienza racchiude. Dal punto di vista gnoseologico, dunque, sembra inevitabile che il sigillo ultimo dell’esperienza sensibile debba infine travalicare l’esperienza sensibile stessa. Infatti, per quanto l’esperienza fornisca i materiali alla conoscenza e ne sia la base, se si vuole comprendere, conoscere e dare una definizione delle proprietà e dei nessi universali delle cose sensibili non ci si può attenere semplicemente ad essa, in tutta la sua contingenza, fallacia e mutevolezza: le proprietà e i nessi tra proprietà delle cose, per essere universali, devono essere fissi, invariabili, prevedibili e oggettivamente studiabili, dunque chiedono, per essere compresi e formulati, che si abbandoni il piano dell’empiria che la semplice esperienza ha di mira.

Ora, se questi sono il metodo e il fine del discorso husserliano sulla cosa materiale, è chiaro che esso non è privo di problematiche, collocabili su due diversi piani. Innanzitutto, come alcuni commentatori hanno fatto notare, da un punto di vista epistemico non è affatto scontato e inconfutabile che le idealizzazioni con cui opera la scienza, tra cui rientra la cosa della fisica, affondino le loro radici nel mondo dell’esperienza e siano poi trasposte su un diverso piano. Non è affatto detto, cioè, che sul piano dell’idealizzazione si possano sempre trovare le risposte agli interrogativi posti su quello dell’esperienza: può essere che la scienza, banalmente, si occupi in parte di qualcosa di diverso. Infatti si può anche osservare che – ed è questo punto ad assumere maggior rilevanza nel presente lavoro – evidentemente la cosa materiale, in quanto elemento base dell’esperienza sensibile, e la cosa della fisica, in quanto sua formalizzazione, si collocano su due piani o, per dirla alla Husserl, in due regioni ontologiche ben distinte, che mettono capo a due tipi di saperi diversi – la certezza pratica e intersoggettiva tipica dell’esperienza irriflessa e

la conoscenza oggettiva e universale e necessaria tipica della scienza –, ma non è del tutto chiaro come il fenomenologo le metta in relazione. Non è chiaro, cioè, se le intenda come facenti capo a due tipi di prassi umane e di saperi distinti e paralleli, aventi semplicemente metodi e scopi differenti, o se intenda la cosa materiale come una base per la cosa della fisica destinata ad essere superata ed inverata da quest'ultima: Husserl sembra piuttosto oscillare ripetutamente tra queste due posizioni.

Di certo è chiaro che se la sua scelta è quella di risolvere la cosa materiale nella cosa della fisica, questa scelta non risulta condivisibile in relazione ai presupposti e agli scopi del suo stesso lavoro: se lo scopo è quello di dare una descrizione ontologica degli oggetti dell'esperienza, il volgersi alla cosa della fisica può assumere il volto insoddisfacente di una fuga poiché quest'ultima, pur potendo garantire un'oggettività perfetta e una perfetta conoscibilità dei suoi oggetti, tralascia inevitabilmente tutte quelle caratteristiche di varietà e ricchezza qualitativa che costituiscono lo spessore dell'esperienza sensibile stessa. Si mostrerà insomma come la nozione di cosa della fisica rischia di far cadere in contraddizione l'intero discorso di Husserl sulla cosa materiale, al cui centro sembravano posti, almeno fino al subentrare di questa nozione, la valenza gnoseologica e il peso ontologico proprio dell'esperito già a livello precategoriale. Per mettere a fuoco questo punto, allora, si riprenderanno in particolare le critiche di chi ha visto in questo il segno di una predilezione, eccessiva in un contesto come quello di *Ideen II*, per il sapere piuttosto che per la descrizione dell'esperienza e quelle di chi, più radicalmente, ha letto il ricorso alla cosa della fisica come una prova del fatto che Husserl, tacitamente, di fatto descrive gli stessi oggetti esperiti a livello precategoriale come se fossero costituiti a partire dal nostro sistema concettuale – e in particolare dai nostri paradigmi scientifici – pur dichiarando di credere il contrario. Attraverso queste obiezioni e alcune possibili risposte e revisioni formulabili nei loro confronti, si tenterà nuovamente di mettere in luce, in chiusura di questo lavoro, sia la ricchezza sia le possibili difficoltà della descrizione della cosa materiale proposta in *Ideen II*, cercando di sostenere che entrambe – ricchezze e difficoltà – si spiegano col fatto che questa indagine si dipana sempre in bilico tra una descrizione dell'esperito, tesa a evidenziarne la dignità ontologica, nonché la ricchezza e la varietà qualitativa, e il

bisogno conoscitivo di definirne quelle caratteristiche oggettive, universali, necessarie e formali che permettono di afferrarlo conoscitivamente in maniera assolutamente sicura, vera e incontrovertibile.

PARTE PRIMA
UNA CORNICE FENOMENOLOGICA

Capitolo primo

La “cosa materiale”. L’approccio fenomenologico

§ 1 Senso e limiti di una questione ontologica

Questo lavoro propone un’analisi e un commento del concetto di “cosa materiale” per come esso è stato elaborato da Edmund Husserl in particolare nel secondo volume delle *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*¹, anche se i temi e i problemi che saranno di volta in volta sollevati saranno via via integrati e approfonditi col riferimento ad altre opere husserliane.

Il fatto che si rifletta sulla “cosa materiale” sembra suggerire di primo acchito l’idea che ci si stia situando in tutto e per tutto in un orizzonte di interesse prettamente ontologico, intendendo per “ontologia”, con Kevin Mulligan ad esempio, quella scienza che cerca di rispondere a domande fondamentali quali

che cos’è esistere? Che cos’è una sostanza? Che cos’è un tutto? Che cos’è una relazione? Che cos’è la dipendenza? Che cos’è la causalità? Che cos’è una proprietà? Che cos’è uno stato? Che cos’è un’identità? Ce cos’è un tipo? Che cos’è la sopravvenienza?²

che precedono domande più generali, definite “metafisiche” o logiche o gnoseologiche. Oppure, adottando una diversa definizione di “ontologia” e correlativamente di “metafisica”, come quelle proposte da Achille Varzi, potrebbe sembrare che ci si stia collocando nell’orizzonte di quest’ultima, là dove la prima indica lo sforzo di catalogare tutto ciò che può rientrare sotto la rubrica “cosa materiale” mentre la seconda quello di chiarirne le natura³.

¹ Per la precisione mi riferirò principalmente al primo capitolo di questo testo, dedicato alla “costituzione della natura materiale”, E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, in *Husserliana* (da ora: *Hua*), Band IV, a cura di W. Biemel, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1952, pp. 1-96; traduzione italiana utilizzata, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. II, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002 (da ora: *Ideen II*), pp. 7-94. I temi e i problemi sollevati qui, tuttavia, saranno di volta in volta integrati e approfonditi col riferimento ad altre opere e ad altri temi husserliani, che avrò modo di volta in volta di indicare.

² K. Mulligan, *Metafisica e ontologia*, in «Aut Aut», 310-311, 2002.

³ Rimando ad esempio alla definizione di “ontologia” e di “metafisica” proposta da Varzi, che scrive: “Personalmente ritengo che l’idea secondo la quale l’ontologia costituisce una sorta di capitolo preliminare della metafisica non sia sbagliata. Effettivamente è in questi termini che molti filosofi,

In un certo senso quest'intuizione è appropriata: per il fenomenologo, infatti, lo studio della "cosa materiale" appartiene a quell'ambito di interessi etichettato come "ontologia materiale"⁴ in contrapposizione alla cosiddetta "ontologia formale", dove la seconda si occupa di individuare e catalogare i nessi possibili e generali che possono sussistere tra oggetti qualsiasi e di descrivere gli oggetti categoriali – o concetti puri – in genere, mentre la prima svolge la funzione contraria di identificare, descrivere e ordinare gli oggetti qualitativamente determinati dell'esperienza reale e possibile⁵. Insomma, anche Husserl consapevolmente colloca questa sua indagine nel solco dell'ontologia, e in particolare nel solco di quella che oggi si potrebbe definire, con le dovute cautele, un'ontologia "descrittiva" e "ingenua": "descrittiva" perché si dedica alla descrizione delle caratteristiche di oggetti reali o possibili per come essi sono generalmente colti, senza operare selezioni in base a una qualche convinzione relativa agli elementi supposti più fondamentali della realtà⁶; "ingenua" perché ha per tema quella che nell'opera *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* Husserl avrebbe definito *Lebenswelt*⁷, e cioè l'immagine manifesta del mondo, piuttosto che la sua ridefinizione scientifica⁸.

Posto questo bisogna però tracciare le dovute distinzioni. Innanzitutto va detto che le indagini husserliane sulla cosa materiale mostrano un approccio al problema fondamentalmente diverso da quello che ci si aspetterebbe da un canonico studio di

soprattutto di orientamento analitico, intendono il nesso: la prima ci dice se esistono certe entità, la seconda ne specifica la natura", cfr. A. Varzi, *Ontologia*, Laterza, Roma 2005, p. 8. In questa definizione Varzi sembra rifarsi all'accezione originaria del termine "metafisica" intesa aristotelicamente come sinonimo di "filosofia prima" e non mancano recentissimi studi in cui sono catalogate come "metafisica", oltre che quelle parti dell'opera husserliana in cui ci si interessa a temi di "filosofia seconda" come la teologia, quelle in cui Husserl si volge a temi di "filosofia prima" relativi ai generi sommi con cui si può descrivere l'essere, cfr. N. Ghigi, *La metafisica in Edmund Husserl*, Franco Angeli, Milano 2007.

⁴ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Text der 1.-3. Auflage*, a cura di K. Schumann, 1976, Hua, Band III/1, pp. 26-37; traduzione italiana utilizzata: E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, I, a cura di V. Costa, introduzione di E. Franzini, Einaudi, Torino 2002 (da ora: *Ideen I*), in particolare libro primo, sezione prima, pp. 13-41.

⁵ E. Husserl, *Ideen I*, cit., cap. I.

⁶ Sulla distinzione tra ontologia descrittiva e prescrittiva, di strawsoniana memoria, cfr. A. Varzi, *Ontologia*, cit., p. 45.

⁷ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, Hua, Band IV, a cura di von. W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1954; traduzione italiana: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, prefazione di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 2002 (da ora: *Krisis*)

⁸ Cfr. K. Mulligan, *Ontologia e metafisica*, op. cit.

ontologia sotto almeno due punti di vista. Innanzitutto, se si considerano soprattutto i più recenti lavori dedicati a quest'ambito di interessi in campo "analitico" si nota immediatamente che, a differenza di questi ultimi, l'"ontologia materiale" proposta da Husserl non prende le mosse dal linguaggio con cui si parla del mondo, ma piuttosto da come se ne fa esperienza, nella convinzione, come più avanti si avrà modo di mostrare, che il mondo possieda una propria forma, sempre esibita e in linea di principio oltre che di fatto afferrabile nell'esperienza, tale da fungere da base per ogni concettualizzazione e espressione linguistica possibile. Per questo, dunque, quanto meno in ambito ontologico la fenomenologia husserliana si presenta come un'indagine "canonica" che però insieme, paradossalmente, può rivelarsi anche quanto mai "eccentrica": "canonica" poiché Husserl è uno dei padri dell'ontologia attuale, per la quale ha approntato molti strumenti concettuali, quali, ad esempio, proprio la distinzione tra ontologia "formale" e "materiale"; "eccentrica" perché così facendo, concentrandosi sull'esperienza piuttosto che in prima battuta sul linguaggio, egli offre una prospettiva diversa da quelle oggi più diffuse per risolvere gli interrogativi che l'ontologia pone, permettendo di fondare questa disciplina là dove essa trae le sue basi e getta le sue radici e cioè, appunto, nell'esperienza sensibile stessa.

Oltre a ciò, le riflessioni dedicate da Husserl alla descrizione ontologica della "cosa materiale" si distinguono per il loro essere approfondite non in sé e per sé ma nel quadro di un più ampio discorso prettamente gnoseologico più che ontologico, dove col termine "gnoseologico" si indica – qui e nella prosecuzione di questo lavoro – ciò che ha a che fare con le modalità con cui il soggetto acquisisce esperienze e conoscenze del mondo. A Husserl infatti non preme, *in primis*, di formulare un inventario delle cose del mondo o un elenco completo delle loro caratteristiche, quanto piuttosto di delineare le modalità con cui esse vengono colte o, per dirla in lessico strettamente fenomenologico, "costituite". Chiaramente, così facendo, mentre riflette su questo tema Husserl non può esimersi dal formulare una sorta di *implicito* elenco delle caratteristiche che ogni oggetto deve avere per poter essere considerato una "cosa materiale", finendo così per fornire anche gli strumenti necessari per decidere se esistono enti raggruppabili sotto questa etichetta e quali sono, di

conseguenza, le loro caratteristiche, la loro natura. Quest'elenco però è, appunto, implicito. Per questo, perché lo scopo del fenomenologo non è *in primis* quello di fornire una definizione e una possibile classificazione delle cose materiali né quello di interrogarsi sulle cose a partire dal modo con cui esse sono trattate linguisticamente, nella sua opera mancano del tutto, ad esempio, le molte distinzioni e le sottili disamine sui casi di incerta categorizzazione come quelli dei buchi, delle ombre, dei baci, degli arcobaleni che arricchiscono e rendono così intriganti alcuni degli studi più attuali di ontologia in senso stretto⁹. Per questo, ancora, non compaiono nelle sue pagine accenni a quesiti ontologici classici come quello della "nave di Teseo"¹⁰ e simili. Oggetti dallo statuto incerto come questi, infatti, proprio per via del loro statuto incerto implicano, per essere colti, una serie di operazioni soggettive articolate e complesse, poco funzionali in un'indagine come questa, il cui scopo primario è quello di studiare come si forma l'esperienza di un oggetto prima di stabilire il *che cos'è* di quell'oggetto.

Una prima macroscopica conseguenza di questo tipo di approccio, in cui l'ontologia è indagata in stretta relazione a questioni di tipo gnoseologico e alla teoria dell'esperienza formulata per dar loro una risposta, sta nel fatto che la "cosa materiale" che ha di mira Husserl è innanzitutto da comprendere come un membro di una relazione a due che non può mai essere considerato indipendentemente dal suo polo opposto, e cioè dal soggetto che la incontra, la guarda, la tocca e poi la concettualizza. Quindi, visto che in Husserl parlare di "soggetto" significa innanzitutto parlare di "coscienza", ecco che la riflessione sulla cosa materiale porta dritta dritta alla descrizione dei modi con cui essa si dà, appunto, a quest'ultima e, correlativamente, ai modi con cui quest'ultima la costituisce. Ciò significa, insomma, che l'indagine husserliana sulla cosa materiale mostra *in primis* una fisionomia non ontologica ma gnoseologica per genere e trascendentalista per specie, visto che si

⁹ Questi casi sono di dubbia classificazione perché la loro immaterialità mette in questione l'idea che li si possa considerare in senso proprio come "cose", benché rispetto ad essi ci si esprime come se fossero tali (si dice ad esempio che si "dà un bacio" a qualcuno, come se questo potesse essere merce di scambio o oggetto da donare; si afferma che "un'ombra può spaventare" proprio come fosse una cosa in grado di provocare un insieme di effetti nell'ambiente circostante, e così via); cfr. A.C., Varzi, *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, cap. 2, "Dare un fiore, dare un bacio", Carocci, Roma 2001, pp. 21 e ss.

¹⁰ Ivi, pp. 129 e ss.

riferisce alla coscienza come condizione a priori fondamentale per la costituzione della realtà esterna.

Dall'ontologia si scivola dunque nella fenomenologia o, per dirla in altri termini, l'ontologia si iscrive nella fenomenologia secondo uno schema a cerchi concentrici in cui la prima è contenuta nella seconda e da essa resa possibile. Glissare su questo passaggio e descrivere e catalogare le cose unicamente per come esse appaiono a uno sguardo ingenuo, senza tenere conto di come funziona la coscienza a cui esse si danno, infatti, significherebbe per Husserl cadere in almeno uno degli errori imputati al naturalismo e allo psicologismo, le due tendenze di pensiero a lui coeve e da lui continuamente assunte a obiettivo polemico nella sua riflessione filosofica¹¹: quello di essere una "scienza dogmatica". L'ontologia in sé e per sé, in effetti, comunemente guarda ai propri oggetti senza interrogarsi sui modi con cui essi si costituiscono come tali per noi e ciò significa, secondo Husserl, che essa è cieca alle condizioni di possibilità di ciò che studia e di conseguenza incapace di pervenire a quella "conoscenza pura e assoluta" ¹² che dovrebbe essere il fine di ogni buona filosofia, o per lo meno della filosofia marcatamente fondazionalista che ha in mente il fenomenologo¹³.

Dunque, se per Husserl la soggettività, e in particolare la soggettività intesa come coscienza trascendentale, è quel cerchio dal quale in nessun caso si può uscire se si

¹¹ Come noto, Husserl assume per la prima volta posizioni antipsicologistiche nelle *Ricerche Logiche* (cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reiner Logik*, a cura di von E. Holstein, 1975, Hua, Band XVIII; traduzione italiana: *Ricerche logiche*, vol. I, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2005; da qui: *LU*), ma queste restano poi tra i *Leitmotiv* del suo pensiero e culminano ne' *La filosofia come scienza rigorosa*: un'opera espressamente scritta in funzione antipsicologista sotto invito di Rickert, , come manifesto delle posizioni dei molti filosofi che, vedendo i dipartimenti di filosofia tedeschi letteralmente colonizzati dagli psicologi, intendevano rimarcare la loro distanza da questi ultimi e la necessità di distinguere l'approccio psicologico da quello filosofico sul comune tema della coscienza e della conoscenza. Tra le altre opere husserliane che si aprono con osservazioni critiche sul naturalismo e sulla sua variante psicologista, oltre alle già citate *Ricerche logiche* e *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, si veda anche, ad esempio, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*.

¹² "La filosofia dunque, [...] per il suo scopo è la suprema e più rigorosa di tutte le scienze, essa [...] rappresenta l'imperitura esigenza umana di conoscenza pura e assoluta" cfr. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, traduzione di F. Costa, ETS, Pisa, 1991, p. 36 (E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, a cura di W. Szilasi, Klosterman, 1996).

¹³ Al contrario – sia detto di passaggio – l'ontologia, anche quella canonica, non può essere accusata di essere una scienza "di dati di fatto" poiché guarda a classi e categorie di oggetti di cui cerca di stilare le caratteristiche essenziali, e non a meri dati empirici. Per la celeberrima definizione husserliana tra scienze dogmatiche e di dati do fatto si veda E. Husserl, *Ideen I*, p. 15.

mira a rendere conto della realtà ad essa esterna incarnata nelle “cose materiali”, prima di addentarsi nel modo con cui il fenomenologo analizza questo concetto e concentrarsi sui problemi che esso suscita, bisogna soffermarsi su come questi intende la coscienza e sulle principali caratteristiche relative alla teoria dell’esperienza e allo stesso concetto di “oggetto” che ne derivano.

§ 2 La coscienza e il problema dell’idealismo fenomenologico. Costituzione statica

La coscienza è dunque il centro e il campo della fenomenologia husserliana, ivi compresi i suoi risvolti ontologici. Quello della coscienza, tuttavia, è un tema da maneggiare con cura, un tema che non può affatto essere dato per scontato. Si può, infatti, continuamente “avvertire” l’operare sommerso della coscienza nell’avere consapevolmente pensieri o esperienze e nel coglierli immediatamente e irriducibilmente come propri, a perenne prova della bontà dell’intuizione cartesiana del *cogito*. Tuttavia, al di là di questo continuo ed evidente *essere* la propria coscienza e sentirla in sé, che cosa essa sia, e se essa sia, in senso forte, *qualcosa* resta un mistero. Non a caso al tempo di Husserl, anche a causa del fiorire di numerosi studi di psicofisica con cui confrontarsi, in molti, quali i suoi maestri Franz Brentano e Karl Stumpf, ma anche William James e Henri Bergson, sentivano l’esigenza di comprendere la coscienza e descriverla e finivano così a doversi confrontare con un oggetto di studio ignoto, per cui era necessario letteralmente inventare nuovi nomi e nuovi concetti¹⁴. Lo stesso problema, del resto, si ripropone ai protagonisti dei molti e molto vivaci dibattiti attuali di filosofia della mente che mostrano come, proprio mentre siamo in grado con apposite strumentazioni di osservare e studiare i nostri

¹⁴ Si pensi ad esempio a concetti quale quello di intenzionalità in Brentano (cfr. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Duncker & Humblot, Leipzig 1874; traduzione italiana di G. Gurisatti, *La psicologia dal punto di vista empirico*, a cura di L. Albertazzi, traduzione italiana di G. Gurisatti, Laterza, Milano 1997), o quello di frangia in James (cfr. W. James, *The principles of psychology Volume 1*, Dover Publications, New York 1950), o quello, ancora, di “slancio vitale” in Bergson.

stati neurofisiologici, la nostra coscienza come luogo della nostra esperienza qualitativa e nella sua imprescindibile connotazione individuale e intenzionale resta sfuggente in sé e sempre discussa nel suo legame col suo sostrato fisico¹⁵. Di coscienza, insomma, non si può parlare a cuor leggero, eppure secondo Husserl se ne deve parlare al fine di salvaguardare la stessa possibilità di una conoscenza autentica ed evitare di rotolare lungo la china dello psicologismo in particolare e dello scetticismo in generale.

Di fronte a tanta e tale complessità di problematiche Husserl percorre varie strade, diverse ma tra loro interrelate. Nella più antica, che è però la prima con cui deve fare i conti chi si occupi della cosa materiale, la coscienza è presentata in senso funzionale come l'insieme, o meglio come il flusso formato dalle operazioni mentali del soggetto, che Husserl chiama "atti" o "vissuti". Storicamente quest'accezione di coscienza è strettamente connessa alla nozione di intenzionalità, che il fenomenologo riprende da Brentano facendone uno dei cardini e uno dei fili rossi del suo pensiero, annunciato sin dalle *Logische Untersuchungen*¹⁶, per restare poi una costante della fenomenologia in tutte le sue espressioni e variazioni. In questo lavoro bisognerà fare riferimento ad essa quando, per accedere alla nozione di cosa materiale, ci si ritroverà innanzitutto costretti a prendere le mosse dagli atti soggettivi la che pongono. Vi è però un'altra accezione del termine "coscienza" con cui bisognerà fare i conti: la coscienza pura o trascendentale. Questa è introdotta esplicitamente¹⁷ solo a partire da *Filosofia come scienza rigorosa* e approfondita poi appunto in direzione trascendentale nel primo volume delle *Idee*, di pari passo con l'introduzione e l'approfondimento di due nozioni cardine per la fenomenologia: l'"epoché" e la congiunta "riduzione fenomenologica". Il senso di questi concetti è più che noto:

¹⁵ Sui tipici dilemmi di filosofia della mente cfr., ad esempio, J. Kim, *Mind in a Physical World*, MIT Press, Cambridge 1998; traduzione italiana: J. Kim, *La mente e il mondo fisico*, McGraw, 2000.

¹⁶ Qui Husserl introduce tre concetti di coscienza – coscienza come trama dei vissuti di un io empirico, coscienza come autocoscienza dei propri vissuti psichici e coscienza come designazione comprensiva dei vissuti intenzionali – l'uno contenuto nell'altro e tutti ascrivibili a quella nozione di coscienza che, in maniera forse grezza, ho appena indicato come "insieme dei vissuti". Cfr. E. Husserl, *LU*, pp. 131 e ss.

¹⁷ Se nel caso della coscienza come insieme di atti non si può a rigore parlare di "coscienza trascendentale", va detto che grazie alla nozione di "intenzionalità" essa è vista come necessariamente e universalmente costitutiva dell'esperienza, di modo che si possa a buon diritto affermare che la tematica trascendentale sia già qui per lo meno prefigurata.

“fare *epoché*” implica mettere il mondo esterno tra parentesi, non formulando alcun giudizio su di esso né impegnandosi con tutto quel corredo di certezze e di assunzioni che esso presuppone nella comune esperienza ingenua, senza però per questo dubitarne o annullarlo. Proprio come accade alla frase messa tra parentesi mentre si scrive un periodo più ampio, infatti, il mondo non viene cancellato dall'*epoché* ma continua a sussistere immutato esattamente come e dove stava in precedenza. Semplicemente, momentaneamente e metodologicamente non è più considerato come centro di qualsivoglia interesse. Ora, la coscienza pura o trascendentale è proprio il “residuo fenomenologico” che l'*epoché* risparmia di modo tale che essa, generalmente occultata dai risultati contingenti del suo continuo operare, possa per la prima volta dispiegarsi agli occhi del fenomenologo come inedito territorio di indagine: un territorio che, proprio come un continente appena scoperto, non deve la sua esistenza e le sue caratteristiche al suo essere stato per la prima volta individuato, ma che da questo momento in poi si offrirà come luogo di indagini nuove, affascinanti e ricche.

Passando dunque finalmente alla descrizione della coscienza pura così individuata ci si trova di fronte innanzitutto a un flusso ininterrotto e interconnesso di operazioni, quelle stesse di cui si è parlato riferendosi alla coscienza in senso funzionale¹⁸. Oltre a ciò, però, e sta qui l'aspetto più rilevante per l'indagine sulla cosa materiale, nella soggettività pura scoperta dopo la riduzione fenomenologica si trova anche un insieme inaspettato di oggetti di nuovo genere, che di primo acchito verrebbe spontaneo classificare come “oggetti mentali”. Infatti, essendo la coscienza intenzionale, e dunque sempre bisognosa di qualcosa a cui volgersi, dopo la messa tra parentesi del mondo esterno essa non rimane spoglia, come una griglia vuota di categorie alla Kant o come la tabula rasa tanto cara agli empiristi, ma piuttosto resta sempre e costitutivamente in un rapporto, in una relazione con degli oggetti, che non sono più gli oggetti trascendenti del mondo esterno, ma sono piuttosto “fenomeni”, e cioè le apparizioni di questi oggetti per come essi si mostrano a chi li osserva. L'esser pura della coscienza così ridotta, dunque, sempre in virtù del suo essere intenzionale, non implica una totale assenza di contenuti e una totale riduzione alla forma

¹⁸ Questa seconda accezione di coscienza, dunque, non nega la prima, ma la completa e la chiarisce.

dell'esperienza, ma sottolinea piuttosto, semplicemente, la necessità di indagare la realtà empirica esterna in relazione alla soggettività trascendentale che la coglie. Ciò significa che l'*epoché*, tra le altre cose¹⁹, permette di dischiudere come nuova e privilegiata area di indagine l'area dei fenomeni, e cioè delle cose in quanto date alla coscienza. Solo così, infatti, il fenomenologo può finalmente descrivere e comprendere le caratteristiche essenziali degli oggetti esperiti, fantasticati, ricordati o pensati, che, in quanto esperiti, fantasticati, ricordati o pensati, sono gli unici oggetti cui possiamo avere accesso, l'unica base e l'unico tema di tutti i nostri saperi. Con questa seconda accezione di "coscienza", dunque, si fa chiara l'idea per cui la coscienza è letteralmente il teatro sul cui fondale si gioca ogni riflessione husserliana e coincide con le colonne d'Ercole all'interno delle quali va considerato anche il concetto di cosa materiale nella sua versione fenomenologica.

Tuttavia, considerare la coscienza pura come l'unico terreno di indagine consono per una compiuta teoria gnoseologica non manca di richiamare un certo corredo di obiezioni e perplessità, coagulatesi nella classica accusa di "idealismo" che, dopo il dissenso degli allievi di Husserl seguito alla pubblicazione di *Idee I*²⁰, ciclicamente si ripropone tra i suoi commentatori. Tra essi si può nominare, ad esempio, Herman Philipse²¹ che, tracciando la storia del concetto di "coscienza" nella filosofia husserliana, attribuisce a Husserl, in particolare dal primo volume delle *Idee* in poi, una concezione idealista della conoscenza e una visione fenomenista del mondo per cui il secondo sarebbe nient'altro che una mera proiezione della prima. I punti

¹⁹ Mettere in tal modo la coscienza pura in vitro permette anche di cogliere le sue caratteristiche formali essenziali, la sua struttura presupposta alla costituzione di ogni esperienza e di ogni pensiero, e di conseguenza, in relazione ai suoi vari contenuti possibili, permette di descrivere i diversi tipi di atti che essa può compiere. A questo proposito, per non confondere le carte in tavola va detto che un'analisi simile, a rigore, era già stata proposta nelle *Ricerche Logiche*, dove Husserl spende molte energie nella distinzione dei vari tipi di atti di coscienza molto prima dell'introduzione del metodo dell'*epoché*. L'*epoché*, tuttavia, può favorire quest'approccio grazie al fatto che in essa si distacca la coscienza pura da tutta quella serie infinita di operazioni percettive relative al mondo dei fatti in cui è sempre di fatto impegnata e da cui è sempre di fatto occultata in quanto tale.

²⁰ Tra essi si ricordino Ingarten, Scheler, Reinach, Pfänder, von Hildebrand, che si distaccarono dal maestro proprio dopo la sua teorizzazione dell'*epoché* e dell'idealismo trascendentale.

²¹ Cfr. H. Philipse, "Transcendental Idealism", in B. Smith and D. Woodruff Smith, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 239-322. Secondo Philipse, in particolare, l'idealismo trascendentale (e berkeleiano) di Husserl apparirebbe in *Idee* per superare l'aporia che sorge nelle *Ricerche Logiche* tra la concezione "psicologica" della coscienza, per cui essa è ancora intesa come parte del mondo naturale e la teoria della conoscenza che la accompagna, per cui il mondo un'immagine insita in una sua parte - la coscienza, appunto -.

d'appoggio per una simile lettura sono, ad esempio, da un lato passi come il tanto discusso paragrafo 49 del primo volume di *Idee* dove, come noto, a conclusione della sua disamina sull'*epoché*, Husserl arriva ad affermare che si potrebbe annullare il mondo senza che la coscienza cessi di esistere, mentre non vale l'inverso, e dall'altro il concetto di cosa in sé vista come sintesi delle varie prospettive con cui il soggetto coglie ogni oggetto. Scrive, in proposito, Philipse:

Il mondo fenomenico è ontologicamente dipendente dalla coscienza perché è una sua proiezione. Ma se il mondo in sé è un'idealizzazione del mondo fenomenico, in accordo alla reinterpretazione husserliana del concetto di "in sé" ne segue che Husserl è un fenomenista ontologico, o idealista. Anche il mondo in sé, infatti, è ontologicamente dipendente dal soggetto che ne attua l'idealizzazione e la proiezione. In breve, la teoria husserliana della percezione e la sua concezione della cosa in sé implicano l'idealismo ontologico posto in *Idee I*. Il mondo reale non è nulla se non un "senso" costituito dalla coscienza poiché è il prodotto di un'interpretazione trascendente della sensazioni reali immanenti [alla coscienza]²².

In particolare, poi, è il concetto di cosa in sé intesa come un'idea regolativa afferrabile solo per via asintotica che Husserl adotta, a spingere Philipse a interpretare il suo pensiero come una riedizione di un fenomenismo di tipo berkeleiano, in cui il mondo è ridotto alle proiezioni che la coscienza ne fa e le cose sfumano e rischiano di dileguarsi nello statuto incerto delle parvenze, delle immagini.

Ciò che distingue Husserl da Kant, e cioè il suo rifiuto della nozione di mondo in sé per come lo intende quest'ultimo lo conduce vicino a Berkeley. Come Husserl Berkeley pensa che il concetto di mondo materiale esistente indipendentemente dalla coscienza sia un non-senso. Nel paragrafo § 55 di *Idee I* Husserl nega di essere un idealista berkeleiano per la ragione che non nega l'esistenza del mondo. Tuttavia il suo tentativo di dissociarsi dall'impopolare vescovo fallisce in quanto basato su un fraintendimento. Proprio come Husserl Berkeley mira a rimuovere un'interpretazione assurda relativa all'esistenza del mondo ma non ne nega l'esistenza. Come Husserl, Berkeley è un idealista riduttivista e non eliminativista. E come Husserl sostiene che il mondo sia costituito dalle mente sulle basi delle loro sensazioni immanenti o idee²³

²² Ivi, p. 276 (traduzione mia).

²³ Ivi, p. 287 (traduzione mia).

In questa lettura di Philipse si annidano tutti i rischi che possono accompagnare un certo tipo di interpretazione riferibile all'idealismo husserliano. Husserl, in effetti, come noto, non nega che la sua filosofia a partire da *Idee I* sia idealista, e in particolare di un idealismo trascendentale; su quest'espressione, però, bisogna procedere con cautela, poiché uno dei suoi possibili rischi è quello di farne una porta aperta verso una considerazione immaterialistica del mondo dell'esperienza che male si attaglia alla fenomenologia husserliana, specie, come presto si vedrà, in relazione al concetto di cosa materiale. Per risolvere la questione bisogna quindi chiarirne i termini più controversi, precisando in particolare cosa Husserl intende quando classifica il suo pensiero come "idealismo trascendentale" e come in esso devono essere intesi i concetti di "costituzione", di "fenomeno" e di "cosa in sé".

Il punto da dimostrare è quello per cui, per quanto Husserl etichetti la fenomenologia come un "idealismo trascendentale", ciò non significa che voglia annientare il mondo esterno o considerarlo interamente dipendente dalla coscienza da un punto di vista ontologico o gnoseologico. Per provarlo ci si può avvalere innanzitutto di due argomenti storico-filologici e di un argomento teoretico. Per quanto riguarda i primi basta guardare alla *Postilla alle Idee*, scritta per l'edizione inglese del primo volume delle *Ideen*. Qui Husserl, vent'anni dopo l'uscita di quest'opera, consapevole delle varie obiezioni ad essa poste precisa infatti che l'idealismo da lui propugnato non attesta l'annullamento del mondo – e dunque delle cose materiali che lo compongono – la cui esistenza è "perfettamente indubbia"²⁴ e può essere colta intersoggettivamente. Esso piuttosto va preso come un modo per evitare l'errore del naturalismo ed epurare i fenomeni indagati dai vari presupposti con cui essi sono generalmente colti. Questa spiegazione a posteriori non toglie tuttavia l'ambiguità insita nell'indicare la coscienza successiva all'*epoché* come un "residuo" fenomenologico e una "regione" autonoma e indipendente dal mondo. Di quest'ambiguità Husserl è però consapevole, tanto da decidersi infine, sia in alcune lezioni del 1924²⁵ sia nella *Krisis*²⁶, ad abbandonare queste espressioni e, con esse, questa "via cartesiana" che induce a vedere la coscienza come un assoluto e il

²⁴ Husserl, *Ideen I*, p. 428.

²⁵ Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie*, Zweiter Teil, cit., p. 87.

²⁶ Cfr. E. Husserl, *Krisis*, p. 182.

mondo come meramente contingente. Da un punto di vista storico-filologico come pure da un punto di vista concettuale, infatti, ha un senso catalogare come “idealista” il pensiero di Husserl in *Ideen I* ma non più in opere successive come *Ideen II*, *Erfahrung und Urteil* o nella *Krisis*: qui, da un lato, come si è già accennato e come tra poco si vedrà nel dettaglio, sono abbandonati i riferimenti alla coscienza come residuo e come assoluto, mentre dall’altro aumentano i riferimenti a temi che conducono la fenomenologia verso una direzione più “empirista”²⁷ che idealista.

A questi chiarimenti, filologicamente rintracciabili, si accompagnano naturalmente delle argomentazioni teoriche, ed è proprio a queste che spetta il compito di segnare i punti decisivi per la confutazione dell’accusa di idealismo²⁸. Innanzitutto quanto espresso nella “Postilla” alle *Ideen* fa riferimento a una questione fondamentale, che si potrebbe riassumere così: l’*epoché* è un’operazione meramente metodologica in cui, come già anticipato, il mondo esterno non è annullato né messo in dubbio ma è fatto dipendere dalla coscienza non in senso ontologico – per quanto concerne la sua esistenza – quanto in senso gnoseologico – e cioè per quanto concerne la sua esperibilità e la sua conoscibilità –. Il punto è chiaro: se anche è vero che il mondo mi è noto attraverso i miei vissuti di coscienza e se è vero che, per questo, se la mia coscienza fosse magicamente annientata non ci sarebbe più alcun mondo per me, ciò non significa certo che sia sensato pensare che il mondo *tout court* cesserebbe così di esistere. E questo è evidente in Husserl sin dal primo volume delle *Ideen* in relazione appunto alla valenza metodologica dell’*epoché*, prima ancora che egli escluda il concetto di “residuo fenomenologico” o che aumenti il peso dato nelle sue opere successive a temi quali quello della “sintesi estetica” o dell’“a priori materiale”, che, come si mostrerà più avanti, spingono decisamente la sua filosofia lungo una via più “empirista” che “idealista”. In questa direzione, allora, all’interno del dibattito critico sorto attorno a questi temi si può piuttosto propendere per

²⁷ È ovvio che Husserl, filosofo fondazionalista e antiscettico, non può in generale essere detto “empirista”, tuttavia alcuni commentatori tendono, specie attualmente, verso questa direzione interpretativa. Si veda ad esempio R. Lanfredini, “La nozione fenomenologica di dato”, in R. Lanfredini, *A priori materiale. Uno studio fenomenologico*, Guerini, Milano 2006. Sul tema dell’empirismo husserliano si tornerà nella parte conclusiva di questo lavoro.

²⁸ Da qui in poi, per brevità, l’espressione “accusa di idealismo” sarà sempre utilizzata per indicare le posizioni di chi accusa Husserl di adottare una forma di idealismo di tipo “fichtiano” in cui il soggetto dona senso e realtà ontologica all’oggetto.

posizioni quali quella di David Woodruff Smith il quale, in particolare in un saggio dedicato al rapporto mente-corpo nella fenomenologia husserliana, osserva che, rispetto ai tre tipi di rapporto con cui si può interpretare la dipendenza delle cose esterne dalla coscienza – riduzione ontologica delle cose agli atti di coscienza che le pongono, dipendenza ontologica delle seconde alle prime e dipendenza epistemica del mondo rispetto alla mente – la filosofia husserliana si situa nella terza categoria: le cose non sono create dalla coscienza né sono in essa rappresentate ma non possono che essere colte da essa e ne dipendono solo ed esclusivamente nella misura e nei modi in cui sono pensabili e conoscibili²⁹.

Ciò non significa, tuttavia, che la questione sia risolta. Anche accettando quest'idea, infatti, resta da chiarire in cosa consista la dipendenza epistemica così individuata tra coscienza e mondo. Per alcuni, come Vincenzo Costa in un suo recente lavoro³⁰, la questione trova un'effettiva soluzione solo con la formulazione delle nozioni di "orizzonte" e di "passività", per cui ogni adombramento dell'oggetto è legato ad altri in un flusso continuo di associazioni e come tale si dà alla coscienza, che in primo luogo non fa che riceverli passivamente. In questo, infatti, Costa ravvisa l'avvento di una nuova accezione di coscienza, vista non più come "residuo" o "regione" contrapposta al mondo, ma come "il movimento dell'apparire stesso, il movimento della traccia sensibile"³¹ e cioè come l'insieme delle operazioni in cui i fenomeni si mostrano. Ora, senza dubbio l'accusa di idealismo e con essa la natura del rapporto tra coscienza e mondo si risolvono definitivamente, come afferma Costa, solo nelle opere più mature di Husserl, dove il tema della passività dell'esperienza balza in primo piano. Nel primo volume delle *Idee*, infatti, insieme alle nozioni di *epoché*, noesi e noema, il fenomenologo introduce anche l'idea che i dati di sensazione, detti "*hylé sensoriale*"³², siano di per sé amorfi e abbiano quindi

²⁹ Cfr. D. Woodruff Smith, "Mind and Body", in B. Smith e D. Woodruff Smith, op. cit., p. 373.

³⁰ Cfr. V. Costa, *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 133-135.

³¹ Ivi, p. 136.

³² Husserl non specifica esattamente come la "*morphé* intenzionale" lavori e quindi in che modo unifichi e/o plasmi il materiale grezzo corrispondente alla *hylé* sensoriale. Non specifica, come fa Kant che adotta un'impostazione affine a questa, che si tratta di un'attività categoriale, in cui il sentito viene collocato in una griglia di categorie pregresse, forse per evitare di cadere nell'uso di quei "concetti mitici" che il fenomenologo notoriamente rimprovera a Kant. Tuttavia questa indeterminatezza non

bisogno dell'intervento degli atti di coscienza, detti "*morphé* intenzionale" per acquisire una forma, il che lascia intendere che la soggettività abbia una funzione plasmatrice sulla realtà, esterna altrimenti destrutturata³³. Tuttavia, per quanto questo punto resti un problema aperto del primo volume di *Idee*, si può affermare che già in altri passi della medesima opera si trovano delle argomentazioni che sembrano intese a distinguere la fenomenologia da quelle che sarebbero le sue posizioni se stesse davvero attribuendo alla coscienza una funzione creatrice o performativa sul mondo dell'esperienza.

Tali argomenti si ritrovano nella celebre coppia composta dai concetti di noesi e noema, introdotta e analizzata nel dettaglio nel primo volume delle *Ideen* e mantenuta come presupposta in ogni opera successiva, ivi comprese quelle incentrate sul ruolo della passività appena rievocate. È bene dunque spendere qualche parola su queste due nozioni prima di concentrarsi sul tema delle sintesi passive che, oltre che confutare l'accusa di idealismo mossa a Husserl, introdurrà direttamente nel vivo dell'indagine husserliana sulla "cosa materiale". Come noto, per noesi si intende ogni atto compiuto dalla coscienza e per noema ciascuno dei suoi oggetti. Così posta la questione, tutto sembra semplice. Basta però riflettere un attimo per riconoscere che questi concetti, o per lo meno il concetto di noema, sono irti di difficoltà e forieri di vari possibili fraintendimenti. Il concetto di noesi in sé e per sé, infatti, non sembra sollevare particolari perplessità, come si evince da un semplice esempio: poniamo che io stia percependo un albero; se affermassi che, se ho quest'esperienza cosciente, ciò significa che vi sono alcuni atti della mia coscienza che si volgono a questo oggetto e se aggiungessi che voglio chiamare questi atti "noesi", nessuno troverebbe motivi sensati per sollevare obiezioni se non, forse, sulla bizzarria del nome scelto per etichettare qualcosa di assolutamente comprensibile e ovvio. La faccenda si complica però decisamente nel caso del concetto di noema, con cui Husserl si avventura su un terreno scivoloso, che coincide con quello stesso terreno a cui guardava l'obiezione idealistica precedentemente abbozzata in

manca di rendere questa prima posizione di Husserl troppo vaga, a differenza della dovizia di particolari con cui sarà poi delineata la teoria dell'estetica trascendentale come base dell'esperienza.

³³ Cfr. E. Husserl, *Ideen I*, §. 85.

relazione al rapporto tra fenomeni della coscienza pura o oggetti della realtà esterna ad essa.

Il punto è questo: “noema” è il nome dato all’oggetto a cui si volge il soggetto, ma se nell’ambito dell’esperienza ciò a cui siamo interessati sono le cose del mondo, ecco che la sua natura risulta particolarmente opaca alla comprensione perché, essendo stato così definito, potrebbe sorgere l’idea che il noema sia una sorta di oggetto mentale, o di immagine interiore delle cose esterne il cui rapporto con queste ultime non è del tutto chiaro. Per cercare di chiarire la questione va detto innanzitutto che il concetto di “noema” è una diretta e imprescindibile implicazione della concezione intenzionale della coscienza che Husserl adotta: se la coscienza è intenzionale, se essa procede di atto in atto, le noesi, allora ad ognuno di questi atti deve corrispondere un riferimento, e cioè, appunto, il noema. Quest’ultimo, quindi, sembra in primo luogo attestarsi così, come il termine introdotto per indicare il correlato delle noesi. Stando a ciò, però, il noema potrebbe non essere altro che un postulato, un concetto architettato per rendere pienamente coerente e completo il sistema usato da Husserl per descrivere la coscienza. Bisogna quindi tentare altre strade.

Si può cercare di comprendere che cos’è il noema, piuttosto, proprio a partire dai due diversi piani di indagine che Husserl sembra chiamare in causa nelle sue riflessioni gnoseologiche, e cioè i vissuti e il riferimento alla realtà esterna. La maniera più immediata e naturale per figurarselo forse è pensarlo come un’immagine delle cose trascendenti immanente alla coscienza. Come noto, però, questa concezione raffigurativa della coscienza è aspramente criticata dallo stesso Husserl sin dalle *Logische Untersuchungen* in quanto matrice di seri problemi concettuali, quali una concezione sostanziale e topologica della coscienza e un regresso all’infinito. Innanzitutto, infatti, essa implica la convinzione che nella coscienza si venga a creare, per ogni minima esperienza, una trafila di piccoli quadri posti in bella mostra come in una galleria, a fronte dei quali, fuori da questo meraviglioso museo interiore, resterebbero le cose di cui tali quadri sono raffigurazione. Ciò, tuttavia, condurrebbe a una duplice assurdità: prima di tutto la nostra mente non è un luogo, una scatola in cui si possa trovare in senso stretto qualcosa, neppure nello statuto ontologicamente diminuito della copia. Nella

coscienza in senso stretto non *vi* è nulla, banalmente perché essa non è uno spazio dotato di una certa collocazione e di un'estensione e una forma tali da poter contenere in sé degli oggetti. Non a caso Husserl afferma che *realmente*³⁴ immanenti in essa sono solo, da un lato, le noesi, e cioè le operazioni che essa compie, e dall'altro le sensazioni, e cioè gli stimoli provenienti dal mondo esterno che la colpiscono. In entrambi i casi nulla, dunque, che sia propriamente una cosa collocabile al suo interno come se la coscienza fosse localizzabile da qualche parte e potesse racchiudere in sé un'ordinata esposizione di quadri del mondo³⁵. In più una simile concezione della coscienza porta a un regresso all'infinito dovuto al fatto che, se intendiamo i noemi come le immagini che ci formiamo delle cose esterne, queste ultime, per il solo fatto che le concepiamo come loro possibili originali, sono cose per noi, pensate da noi, e dunque costituite nei nostri vissuti di coscienza, all'interno dei quali, quindi, troveremmo due tipi di contenuti – le cose da un lato e dall'altro le loro immagini – dando il via a un continuo rimandarsi di figure incapace di rendere conto dello strutturarsi della nostra esperienza, portando a un'inutile duplicazione di piani: le esperienze sono esperienze di un oggetto solo, non di due, dunque se il noema davvero è un'immagine interna di un oggetto esterno, i conti, banalmente, non tornano. Ciò significa anche, ed è bene sottolinearlo per cominciare a fissare qualche punto sul tema qui in esame, che quello propugnato da Husserl non può essere visto come un idealismo epistemologico, secondo il quale non è il mondo ma sono le immagini che possiamo farcene a dipendere dalla coscienza: il fenomenologo vuole infatti mostrare come si svolga l'esperienza delle “cose stesse” e non come l'uomo se ne faccia delle immagini.

Tolta quest'ipotesi interpretativa, dunque, per accantonare la tentazione di reduplicare i piani del discorso distinguendo tra “cose stesse” e loro immagini, che coinciderebbero coi noemi, si potrebbe essere inclini nuovamente a identificare questi due diversi tipi di oggetti. Questa, dunque, è un'altra delle argomentazioni che, a partire dal testo husserliano, potrebbero suffragare interpretazioni come quella

³⁴ Questo “realmente” fa riferimento a una realtà di tipo “*reel*”, realmente intenzionale, e non ovviamente a una presenza “*real*” – concretamente reale, esteso – delle cose nella mente.

³⁵ Basta questo, per altro, per mettere in dubbio la praticabilità della lettura “sostanziale” del concetto di coscienza come regione a sé stante alla Cartesio quale quelle proposta da Philippe precedentemente citata.

proposta da Philipse quando assimila la fenomenologia a un fenomenismo di stampo berkeleiano sostenendo che le cose, per Husserl, non sono altro che una proiezione dei nostri contenuti mentali. In questo modo, dunque, invece che confutare chi considera Husserl un idealista in senso stretto attraverso il concetto di noema, come si era dichiarato di voler fare, si finisce per ottenere l'effetto opposto.

Per correggere il tiro bisogna invece sottolineare con forza che Husserl, al contrario, assume apertamente per presupposto che l'oggetto trascendente la coscienza è di fatto e per principio esperibile da noi. Per farlo bisogna riprendere il concetto di "riempimento" intuitivo, centrale nella sua teoria dell'esperienza in ognuna delle sue opere. Cosa il fenomenologo intenda con "riempimento" è noto: si può a buon diritto affermare di avere esperienza di un oggetto, ad esempio una mela, quando si ha l'intuizione almeno di uno dei suoi lati e questo accade quando un'intenzione del soggetto viene "riempita" da un contenuto, dato da quelle sensazioni ad esempio di colore e di forma che provengono dall'oggetto preso di mira e che implicano che esso esista e sia accessibile alla coscienza. Ciò significa, allora, che Husserl, passando per la sua concezione trascendentale della coscienza, finisce per difendere un'idea realista dell'esperienza e della conoscenza³⁶, la cui base, attraverso il binomio atto-riempimento, altro non è, per sua stessa ammissione, che una riedizione dell'antica convinzione secondo cui la conoscenza nasce da un'*adequatio rei ac intellectus*³⁷.

Se questi sono gli altri presupposti del discorso husserliano, il noema che cos'è? Fin qui, infatti, prima si è cercato di illustrare i motivi teorici che obbligano Husserl, data l'intenzionalità come premessa, a introdurre il concetto di noema come conseguenza, e poi si è tentato di seguire la strada della coscienza di immagine per spiegare cosa esso sia, senza però ottenere successo. Per comprendere la natura di questa nozione, allora, bisogna riprendere almeno a grandi linee la teoria dell'esperienza husserliana. Per quello che è ora lo scopo del mio discorso basterà solo ricordare che, in estrema sintesi, l'idea è questa: la percezione di ogni singolo

³⁶ Cfr. V. Costa, *Il cerchio e l'ellisse*, cit., pp. 154-155.

³⁷ Cfr. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs-und-Forschungsmanuskripten 1918-1926*, a cura di. Fleischer, 1966, Hua, Band XI; traduzione italiana parziale in E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di P. Spinicci, Guerini, Milano, p. 150 (da ora: PS)

oggetto non si dà mai tramite un solo atto, una sola noesi, ma tramite una pluralità di atti interconnessi tra loro che vanno a costituirlo susseguendosi e sintetizzandosi in un processo temporale complesso e articolato. Ciò è vero in due sensi: sia perché l'oggetto non ci si dà mai quantitativamente, con tutti i suoi lati, in una sola volta, sia perché esso non ci si dà mai qualitativamente, con tutti i suoi particolari, in una sola volta. Basta riflettere sulla comune quotidiana presa sul mondo per rendersene conto: poniamo che io stia osservando un soprammobile indiano di legno a forma di gatto. Se metto a fuoco il modo in cui si struttura la mia percezione mi accorgo che, per quanto io sia convinta di percepire un oggetto nella sua interezza – questo gatto di legno, appunto – in verità ne colgo di volta in volta solo un aspetto, o, nel lessico husserliano, un solo adombramento (*Abschattung*). Ne colgo, ad esempio, solo la faccia frontale, poi quella laterale, poi quella posteriore e così via, senza che, per quanto io me lo giri e rigiri tra le mani, possa averne una visione piena in un sol colpo d'occhio. Non solo: di fronte al medesimo lato del gatto potrei essere attirata prima dai suoi occhi, così vivaci e realistici, poi dalle vibrisse dipinte sul muso, poi dal naso, dalla bocca e così via. Potrei, cioè, guardarlo sempre meglio e sempre diversamente, fino magari a cogliere le sfumature cromatiche di ogni dettaglio ed intravedere perfino le venature e le asperità del legno sottostante. Ogni volta, però, per quanto io determini sempre meglio la mia percezione quanto alla quantità degli aspetti che vedo e alla precisione con cui li vedo, avrei di mira solo qualche aspetto dell'oggetto e mai la sua interezza. Come se non bastasse, se anche immaginassi di aver colto col tempo tutti i lati di un oggetto e di averne discriminati tutti i dettagli nella maniera più precisa, esso mi si darebbe in ogni caso in maniera parziale e prospettica: anche una volta identificate tutte le caratteristiche dell'oggetto, infatti, per riconoscerglielo non mi basterebbe un solo sguardo, ma dovrei ripercorrere il cammino con cui le ho colte, procedendo sempre necessariamente di lato in lato, senza mai poterle tener ferme tutti insieme in un medesimo colpo d'occhio.

Ora, i noemi non sono null'altro che i vari adombramenti così colti, e dunque non sono altro che le intenzioni volte ad alcuni lati dell'oggetto, di volta in volta intuitivamente riempite. Ad ognuno di essi possono poi corrispondere non una ma più noesi: posso cogliere il medesimo lato della cosa, infatti, con una sintesi di diversi

atti³⁸. L'oggetto trascendente sorge dalla sintesi di questi vari noemi – e di conseguenza dalla sintesi delle ancor più varie noesi correlate – e si pone come il filo rosso che li unisce in quanto loro medesimo riferimento, in quanto unica fonte dei vari riempimenti intuitivi che soddisfano le intenzioni verso di esso indirizzate³⁹. Per questo Husserl afferma che esso è solo intenzionalmente immanente alla coscienza, e cioè vi è solo come puro riferimento oggettuale dei suoi atti e non come suo contenuto effettivo.

Per riassumere, dunque, seguendo uno schema particolarmente perspicuo proposto da Jitendra Nath Mohanty⁴⁰, si può osservare che ogni noesi ha di mira un oggetto trascendente come proprio noema, e cioè si riferisce all'oggetto secondo un particolare punto di vista. Nello specifico, però, noesi diverse possono avere lo stesso noema⁴¹ e noemi diversi possono riferirsi allo stesso oggetto. Quest'ultimo, dunque, si costituisce come il correlato intenzionale di vari noemi – e cioè come la sintesi dei vari punti di vista con cui è colto – i quali a loro volta sorgono dalla sintesi di vari atti – quegli atti che mettono a fuoco di volta in volta i vari aspetti dell'oggetto preso da un certo punto di vista –⁴². In questo modo, col concetto di noema, pur concentrandosi sulla descrizione dei vissuti di coscienza Husserl riesce a comprendere le caratteristiche delle cose in quanto oggetto della nostra esperienza, in modo tale che queste restino esattamente dove e come erano prima, e cioè nel mondo esterno, senza essere idealisticamente fagocitate dalla coscienza stessa, pur non potendo che essere colte tramite questa. In questo modo, a partire dalla nozione di

³⁸ Si noti che introducendo le nozioni di noesi e noema, qualche pagina or sono si è lasciato intendere in via provvisoria che tra essi sussista un rapporto di 1:1 (ogni noesi ha di mira un solo noema); la prosecuzione stessa della trattazione ha però mostrato che si trattava di un'imprecisione, che ora dovrebbe risultare emendata.

³⁹ Si veda per questo tema il concetto di "nucleo noematico", cfr. E. Husserl, *Idee I*, pp. 328-332.

⁴⁰ Cfr. J.N. Mohanty, "A Note on the Doctrine of Noetic-Noematic Correlation", in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology. Idealism-Realism, Historicity and Nature*, *Analecta Husserliana II*, Riedl, Dordrecht 1969, pp. 317-321.

⁴¹ Ciò accade ad esempio quando ci si volge al medesimo oggetto, guardato col medesimo punto di vista, in tempi diversi, con noesi, quindi, differenti.

⁴² Tutto ciò mostra, per altro, che se proprio si dovesse abbracciare una teoria raffigurativa della coscienza, questa non dovrebbe essere costituita sul modello della galleria di quadri che la tradizione ci consegna, quanto su quello dello scorrere dei fotogrammi di una pellicola cinematografica. La prima, infatti, erroneamente lascia intendere che l'oggetto esterno sia in sé e per sé concluso, fatto e finito, così come la sua copia interna. La seconda, invece, terrebbe conto del fatto che l'esperienza delle cose esterne, invece, si costituisce processualmente e sinteticamente, più come un film che come un quadro.

noema, si può argomentare in favore della presenza di una tesi realista anche il relazione al primo volume delle *Ideen*. Per questo una posizione come quella di Philipse, che legge la fenomenologia come un fenomenismo, come un idealismo di tipo berkeleiano, non regge.

Ecco, quindi, perché è scorretto considerare la filosofia husserliana come un idealismo ontologico, in cui le cose dipendono interamente dalla coscienza in cui sono contenute, così come ecco perché è scorretto considerarlo un idealismo epistemologico, secondo il quale dipendono dalla coscienza le immagini che delle cose ci facciamo: le cose in sé, infatti, sorgono da una sintesi dei loro adombramenti, e cioè da una sintesi delle intuizioni con cui esse si offrono alla coscienza che, dunque, non è né una scatola riempita di oggetti mentali – come presuppone l'idealismo ontologico – né un teatro in cui si formano delle immagini – come presuppone la variante di idealismo epistemologico fin qui considerata – ma è piuttosto il centro da cui si irradiano ed in cui si sintetizzano le intuizioni che colgono l'oggetto e a cui si danno i vari aspetti di quest'ultimo. Ciò significa che Husserl pone in essere un nuovo concetto di oggetto e di coscienza, da cui deriva la specifica accezione con cui va inteso il termine "idealismo" in relazione alla fenomenologia.

Per quanto riguarda il primo punto, e cioè la nozione di oggetto, bisogna sottolineare quanto segue. Poco fa si è fatto notare che l'oggetto trascendente si costituisce, a parere del fenomenologo, come il risultato di un continuo processo di sintesi dispiegato su due livelli: quello degli atti che si riferiscono al medesimo noema e quello dei noemi che ci restituiscono i vari volti del medesimo oggetto. Ora, proprio per questo, proprio perché ciò che cogliamo sono solo alcuni adombramenti e mai l'oggetto tutto intero, ecco che – come già sottolineato – tale processo di sintesi deve essere inteso come disposto all'infinito e per definizione destinato a non avere mai un termine. Questo spinge dunque Husserl a indicare l'oggetto, preso come oggetto della nostra esperienza – di più, del resto, non possiamo fare –, come una "x determinabile" all'infinito, e cioè come un'incognita destinata a rimanere tale se lo scopo è quello di afferrare il percepito completamente e in un sol colpo: esso, infatti, può essere avvicinato solo asintoticamente, moltiplicando il più possibile le proprie

esperienze sui vari aspetti con cui esso si dà senza mai afferrarlo per intero. In questo senso, allora, l'oggetto trascendente può essere colto dalla coscienza, nella consapevolezza però che il suo afferramento completo è una sorta di idea regolativa, con la differenza che questa, diversamente dalle idee regolative kantiane, non è un postulato collocato idealmente oltre l'orizzonte dell'esperienza, ma è il nocciolo dell'esperienza, è qualcosa su cui si può avere effettivamente presa, anche se in maniera sempre imperfetta e sempre, per essenza, in fieri. Di fronte a questa concezione dell'esperienza sensibile, ecco che allora viene a cadere la netta cesura di stampo kantiano tra la cosa per come essa è esperita e la cosa in sé, antecedente e indipendente da ogni esperienza. Posto che l'esperienza ha per tema le cose stesse, solo colte di volta in volta secondo una ridda parziale di adombramenti, la "cosa in sé" non è altro che l'irraggiungibile sintesi di ogni adombramento possibile, caratterizzata da una pienezza inattuabile dall'esperienza ma non posta su un diverso piano di perfezione ontologica rispetto al mondo esperito. Per questo si può sostenere che Husserl non sia un idealista nelle accezioni classiche del termine: per lui le cose del mondo colte nell'esperienza sensibile – intuite e non create dal soggetto – sono precisamente le "cose in sé", le cose nella loro "vera" natura, con le loro effettive caratteristiche, per quanto esse siano necessariamente colte per infiniti aspetti e adombramenti e mai date una volta per tutte.

In quest'osservazione ne è contenuta inoltre almeno anche un'altra: posto che la teoria dell'esperienza di Husserl assume questa veste di percorso teleologico, di curva asintotica, ciò spinge a rivedere, al suo interno, la peculiare accezione con cui egli fa uso di una nozione tipica della filosofia più classica: la nozione di "evidenza". Husserl riprende infatti questo concetto come cifra di una presa corretta ed efficace del soggetto sul mondo che lo circonda: "evidente" è ciò che vedo con certezza, ciò per cui, come si suol dire, metterei una mano sul fuoco. A differenza degli empiristi inglesi, che già avevano fatto leva su questo concetto come marca di un'esperienza veridica, però, per Husserl – che pure degli empiristi si sente erede – l'evidenza non è una sorta di sentimento, una sorta di colorazione aggiuntiva che una certa esperienza possiede quando le sensazioni esterne si imprimono alla mente con particolare vivacità. Evidente è, piuttosto, qualcosa che è dato all'intuizione, senza bisogno di

ulteriori tinteggiature emotive. Se questo è vero, però, ciò significa anche che, stante la teoria dell'esperienza e il modo con cui Husserl concepisce la nozione di oggetto, la nozione di evidenza assume in Husserl un volto particolare ed emblematico. Evidente è ciò che è intuito, e l'intuizione di un oggetto non si pone come una sensazione unica relativa a un che di dato in modo monolitico, fatto e finito, ma si dà piuttosto in un continuo processo di rimandi a intuizioni sempre nuove e sempre diverse o sempre più ricche. La stessa evidenza, dunque, va vista piuttosto come un processo o, per meglio dire, come un percorso⁴³ da compiere verso una presa sempre migliore sul tema dell'esperienza in esame⁴⁴, come osservato da Vincenzo Costa in un recente lavoro dedicato proprio a questo tema.

Ora, a questa nozione di evidenza, come al concetto di noema più sopra considerato, è presupposta la convinzione che il mondo abbia una consistenza ontologica propria indipendente dal soggetto e che sia da quest'ultimo conoscibile come tale. Se questo è vero, ecco che la filosofia fenomenologica si presenta come una filosofia eminentemente realista, di un realismo, per la precisione, diretto, ma non ingenuo, a differenza di quanto alcuni commentatori, quali Gutting⁴⁵, sostengono. Un realismo ingenuo, infatti, poteva forse essere al più quello delle *Logische Untersuchungen*, le cui indagini si basano, come rileva ad esempio Theodor De Boer⁴⁶, su un non indagato presupposto di mondo assunto semplicemente come dato di fatto. Con l'abbandono di una simile prospettiva, però, a differenza di quando lo stesso De Boer sostiene, permangono nella fenomenologia prese di posizioni realiste, anche se non più ingenuie. Husserl è infatti un realista perché è sua convinzione che il mondo sia conoscibile per ciò e per come esso è, al di là di ogni soggettivismo e di ogni cultura e abitudine, a differenza di quanto sostenevano, seppur in maniere

⁴³ La metafora del percorso è preferibile a quella del processo perché il concetto di processualità rimanda solo a un evento che si svolge nel tempo, mentre l'idea di percorso è associata non solo a un farsi temporale ma anche a un'azione che persegue una meta, ed è proprio in questo modo che Husserl descrive il costituirsi dell'esperienza del mondo: come una tensione verso un fine, che è appunto quello di cogliere nella maniera più dettagliata e piena l'oggetto o lo stato di cose che di volta in volta si ha di mira.

⁴⁴ A questo tema specifico è dedicato il già citato volume di V. Costa, *Il cerchio e l'ellisse*, a cui rimando.

⁴⁵ Cfr. G. Gutting, *Husserl and Scientific Realism*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 39, n. 1, 1978, pp. 42-56.

⁴⁶ Th. De Boer, "The Meaning of Husserl's Idealism in the Light of his Development", in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology. Idealism-Realism, Historicity and Nature*, Analecta Husserliana II; Riedl, Dordrecht 1969, pp. 322-331.

differenti, i vari filosofi della passata modernità da lui considerati come maestri. È inoltre un realista diretto⁴⁷ poiché, come si evince dalla chiarificazione del concetto di noema, sostiene che il mondo può essere colto direttamente, senza bisogno di mediazioni, ad esempio di rappresentazioni mentali. Nonostante ciò, però, il concetto di noema e quelli di oggetto e di evidenza posti come un'idea regolativa mostrano anche che il realismo husserliano è tutto fuorché un realismo ingenuo, che non tiene conto delle difficoltà e degli enigmi che non si possono non ravvisare nel legame conoscitivo che si instaura tra soggetto e oggetto. In questo senso vanno allora lette le affermazioni di chi, come Costa in un recente articolo, nega recisamente che Husserl possa essere definito realista: ciò è vero se si intende con "realismo" la pretesa di potersi riferire a un oggetto in sé, un oggetto "che non si fenomenizza"⁴⁸, e cioè che non si dà a un soggetto. Non è chiaramente questo, però, il realismo husserliano.

Esso è piuttosto, come non a caso ancora Costa suggerisce altrove, usando questi due termini con le dovute precisazioni, un realismo che passa e si fonda sull'idealismo⁴⁹: è vero, infatti, che secondo Husserl il mondo può essere colto dal soggetto direttamente e senza bisogno di filtri e schermi, ma è anche vero che ciò accade in riferimento alla coscienza trascendentale, che ci permette di cogliere la realtà trascendente secondo ben precise modalità e non altre – banalmente, ad esempio, seguendo una trafila di adombramenti -. Oltre a ciò, poi, come poco fa sottolineato, l'oggetto esterno che in tal modo si coglie non deve essere visto, nella cornice del pensiero fenomenologico, come fatto bell'e pronto, monolitico e aproblematico, ma appunto come meta e insieme di fasi di un processo. Un processo che, in ogni suo momento, deve intrecciare due diversi fili: da un lato quello costituito dai materiali sensibili trascendenti e dall'altro quello formato dalla coscienza che li coglie nel suo particolare modo di procedere.

È con queste precisazioni, allora, che la fenomenologia husserliana è concepibile come una forma di idealismo, e in particolare come una forma di un idealismo

⁴⁷ Per la definizione di "realismo diretto" cfr. H. Putnam, *The threefold cord: mind, body and world*, Columbia University Press, New York 2003; traduzione italiana utilizzata: *Mente e mondo*, a cura di E. Picardi, Il Mulino, Bologna 2003, dove per "realista diretto" si intende, in breve, colui il quale crede nella possibilità di avere una presa immediata sul mondo, senza bisogno di alcun apparato rappresentativo soggettivo.

⁴⁸ V. Costa, *La fenomenologia tra soggettività e mondo*, «Leitmotiv», 3, 2003, pp.11-26.

⁴⁹ Cfr. V. Costa, *Il cerchio e l'ellisse*, cit., p. 156.

trascendentale: lo è perché le cose a cui vuole tornare, che vuole descrivere, sono invariabilmente poste e conosciute come tali da uno o più soggetti che ne fanno esperienza. La fenomenologia husserliana, in altre parole, mette capo a una forma di idealismo perché, come fa notare Karl Ameriks in un articolo dedicato al realismo husserliano⁵⁰ - che come si è visto sopra, e come si vedrà anche successivamente, non è affatto in contrasto col tipo di idealismo professato da Husserl - il mondo al di là della sua relazione gnoseologica con la coscienza sarebbe un controsenso: non un "controsenso formale", poiché esso è in linea di principio pensabile, ma un "controsenso materiale"⁵¹ perché implica uno stato di cose che non può rientrare nel nostro sistema concettuale, che non sappiamo figurarci⁵². In questo senso, per altro, va intesa l'attività costitutiva del soggetto rispetto al mondo: come ricorda Gutting citando una lettera dello stesso Husserl⁵³, dire, come fa il fenomenologo, che la coscienza *costituisce* le cose non significa che le crei, che le plasmì, ma solo che la coscienza è ciò a cui esse si danno a vedere, si manifestano.

Se tutto ciò è vero, ecco che così si profila un'ulteriore accezione del concetto di coscienza rintracciabile nel pensiero husserliano. In precedenza si è affermato che in esso possono essere rintracciate due nozioni di coscienza, l'una in cui essa è presa come un insieme di atti, l'altra in cui è descritta come una sorta di teatro della conoscenza e dell'esperienza, come un territorio ben circoscritto da indagare e descrivere. Si è anche osservato di passaggio, inoltre, che queste due nozioni non sono scisse, o meglio, che la seconda implica la prima - la coscienza non potrebbe

⁵⁰ Cfr. K. Ameriks, *Husserl Realism*, «The Philosophical Review», 86, n. 4, 1977, pp. 498-519.

⁵¹ Husserl distingue tra non-senso e controsenso. Il non-senso si ha quando una certa sostituzione produce un "ammasso di parole" che non sia comprensibile come unità. Ogni parola ha un senso in sé stessa ma la combinazione è priva di senso (per es. "ma o simile"). Il controsenso ha a che fare con i rapporti di compatibilità logica delle espressioni e si divide in controsenso materiale e formale. Un esempio di controsenso materiale è "quadrato rotondo" o ogni proposizione falsa della geometria. Il controsenso formale o analitico è qualcosa che va contro leggi logiche come il principio di non-contraddizione o il *modus ponens*. Entrambi i generi di controsenso riguardano costrutti che sono da considerarsi sensati dal punto di vista delle leggi a priori del significato., cfr. E. Husserl, *IV LU*, cit.

⁵² Cfr. "The Idea of a 'world outside our own' is the objectionable idea of something not experienciabile in this sense. The idea is not self-contradictory but it isn't 'absurd' in that it involves a positing which has no justification in experience, no ties to a system of concepts we can employ", K. Ameriks, op. cit., p. 506 ("l'idea di un mondo al di fuori del nostro mondo è l'idea opinabile di qualcosa di non esperibile in questo senso. Tale idea non è autocontraddittoria ma non è neppure assurda in quanto non implica la posizione di qualcosa che non abbia giustificazione nell'esperienza e non abbia legami coi concetti che usiamo", traduzione mia)

⁵³ Cfr. G. Gutting, op. cit.

essere teatro del sapere se non si volgesse agli oggetti che di tale sapere sono i protagonisti -. A tutto questo bisogna ora aggiungere che entrambe queste accezioni hanno un minimo comun denominatore: la coscienza è posta in esse come uno dei poli di una relazione diadica che ha dall'altro capo del filo l'oggetto che la coscienza ha di mira e che, essendo dotato di una forma propria e indipendente, le si offre per essere accolto, riconosciuto, dipanato. Alle due precedenti si potrebbe dunque aggiungere una terza accezione di coscienza, la coscienza come apertura, come possibilità di relazione, che meglio si adatta alla lettura qui proposta dell'idealismo husserliano, senza cadere nell'errore di considerare le cose del mondo come contenute in essa o come sue proiezioni. Con tutto ciò si confuta, dunque, l'accusa di idealismo mossa a Husserl: è vero, infatti, che, nel suo pensiero, le "cose" sono considerate sempre in relazione alla coscienza che le coglie, ma non ne sono, come invece sostiene ad esempio Philipse, una mera proiezione o un fantasmatico contenuto, ma solo un oggetto di interesse.

Con questa lunga digressione sul concetto di noema e con queste prime precisazioni sulla teoria dell'esperienza formulata da Husserl si è quindi iniziato a chiarire in che senso e in quali confini sia legittimo formulare un discorso di interesse ontologico relativo alle cose materiali, e dunque agli oggetti colti nel mondo dell'esperienza sensibile nell'ambito della fenomenologia. Per completare il quadro e risolverne le eventuali aporie bisogna però considerare anche la nozione di "sintesi passiva" introdotta più tardi nella fenomenologia husserliana rispetto a quella di noema. Solo così, infatti, da un lato si può provare in maniera definitiva che per il fenomenologo il mondo non dipende ontologicamente dalla coscienza e dall'altro si arriva a chiarire adeguatamente in quale contesto teorico Husserl inserisce la sua disamina sulla cosa materiale.

Il riferimento al tema della costituzione può infatti prendere per Husserl - come noto - due strade ben diverse, per quanto tra loro intrecciate. L'indagine sul noema e sull'esperienza come succedersi di adombramenti debitamente sintetizzati dalla coscienza appartiene all'ambito che il fenomenologo, dopo la stesura del primo

volume delle *Idee*, etichetterà come fenomenologia “statica”, o “descrittiva”⁵⁴. Il suo scopo è quello di fornire “la comprensione dell’attività intenzionale, in particolare dell’attività della ragione e delle sue negazioni” indicando “la sequenza graduale degli oggetti intenzionali che nelle appercezioni fondate di grado superiore si presentano come sensi oggettuali e all’interno delle funzioni della donazione di senso”⁵⁵; dunque essa mira a descrivere le principali funzioni della coscienza nel suo rapporto con gli oggetti che di volta in volta essa mette a tema. Tale fenomenologia “statica” o “descrittiva” è però preceduta logicamente da quella che Husserl definisce “fenomenologia genetica” o “esplicativa”, relativa ai modi con cui l’esperienza – in questo caso l’esperienza della cosa materiale – si forma per noi e in noi a partire dai suoi momenti più semplici ed elementari per arrivare a quelli più complessi e articolati. In altre parole, la fenomenologia genetica ha il compito di ripercorrere la storia dell’oggetto intenzionato⁵⁶, a partire dalle sue fasi più remote ed elementari per risalire via via, di strato in strato, alla sua conformazione finale, mentre quella statica coincide con la descrizione appunto quest’ultima. L’ontologia nel senso classico del termine, dunque, dovrebbe appartenere alla fenomenologia statica. Tuttavia, poiché, come si è già osservato in precedenza, a Husserl non preme di descrivere l’oggetto *tout court* ma prima ancora di mostrare come se ne formi l’esperienza, ecco che la sua disamina sulla cosa materiale è continuamente inframmezzata di riferimenti alla sua genesi in relazione alla coscienza che la coglie. Nella fenomenologia genetica, infatti, rientra quella che si potrebbe a pieno titolo indicare come la teoria dell’esperienza di Husserl, da cui l’ontologia dipende, come si è già anticipato in principio, in un costante gioco di rimandi reciproci. Ripercorrerne le tappe servirà dunque non solo ad aggiungere un altro e difficilmente contrastabile argomento in favore di una lettura realista della

⁵⁴ Storicamente Husserl ha messo a fuoco prima la fenomenologia statica, formulata fin dalle *Ricerche Logiche*, mentre per quella genetica bisogna aspettare fino a dopo il 1913 e *Idee I*, che ancora non la adotta, e volgersi a opere quali il secondo volume di *Idee*, *Meditazioni cartesiane*, *Esperienza e giudizio*. La fenomenologia genetica, tuttavia, precede logicamente quella statica, come si mostrerà più avanti. Per la distinzione tra fenomenologia statica e genetica si può consultare il manoscritto husserliano B III 10, la cui traduzione italiana è stata pubblicata in *Metodo fenomenologico statico e genetico*, a cura di M. Vergani, prefazione di C. Sini, Il Saggiatore, Milano 2003.

⁵⁵ Ivi, p. 70.

⁵⁶ Cfr. “Una [...] fenomenologia [...] della genesi segue la storia necessaria dell’oggettivazione e, con ciò, la storia dell’oggetto come oggetto di una coscienza possibile”, ivi p. 63.

fenomenologia husserliana ma anche a introdurre nello specifico, e all'interno di questo quadro interpretativo, la sua disamina sulla cosa materiale.

Mezzo principale per percorrere questa strada è la nozione di "sintesi estetica". Secondo Husserl, infatti, è proprio questo che presiede alla costituzione dell'oggetto sensibile nei suoi strati più elementari: ogni oggetto dei sensi, cioè, sorge da una sintesi "di elementi i quali non sono a loro volta prodotti da una sintesi estetica: questi elementi sono le note caratteristiche sensoriali ultime"⁵⁷. Questo è il punto, dunque, su cui bisogna ora soffermarsi, concentrandosi soprattutto sui due elementi chiaramente qui chiamati in causa: l'associazione, attraverso cui la sintesi estetica si svolge, e le suddette "caratteristiche sensoriali ultime" a cui essa si applica.

§ 3. La sintesi estetica. Costituzione genetica

Innanzitutto la sintesi estetica. Di primo acchito questa stessa espressione - "sintesi estetica" - già da sola potrebbe creare delle perplessità: è difficile infatti prenderla in considerazione senza che alla mente torni l'insegnamento di Kant, con la sua convinzione che l'atto della sintesi, fondamentale per la possibilità stessa di fare esperienza e di avere conoscenza del mondo, appartenga esclusivamente all'ambito dell'intelletto, mentre la sensibilità ne è del tutto priva. Inoltre, senza bisogno di tornare a Kant, anche nell'uso comune del termine è condivisa l'idea che una sintesi si ha quando si trattengono e si raccolgono in un *unicum* organico e compatto solo i punti essenziali di una serie di elementi distinti e separati, o quando si ottiene un nuovo oggetto dalla fusione di due o più elementi diversi e disgiunti. In ogni caso, dunque, parlare di *sintesi* implica riferirsi a una qualche attività, a una qualche operatività, il che pare incompatibile con la passività e la ricettività che tradizionalmente vengono attribuite all'ambito dei sensi, a meno che non si voglia sostenere che la soggettività abbia un potere ontologicamente performativo rispetto

⁵⁷ Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, p. 23.

alle cose del mondo, ma questa è appunto, tra le altre cose, una tesi che qui si vuole contrastare. In caso contrario, invece, se si prende la sensibilità nell'accezione più comune del termine, come facoltà attraverso cui il soggetto *meramente riceve* degli stimoli dall'ambiente esterno, quello relativo a una "sintesi estetica", e dunque a una sintesi che si attua sul piano del sensibile e non del categoriale, può sembrare un ossimoro.

Husserl, invece, è convinto che non sia necessario attendere l'avvento della spontaneità intellettuale per avviare dei processi di sintesi e opera di conseguenza una distinzione tra sintesi estetica e sintesi categoriale per differenziare i diversi piani e le sue diverse modalità d'azione di quest'ultima:

Sappiamo che gli oggetti, comunque essi siano costituiti (quale che ne siano la regione, la specie e il genere), possono essere substrati di certe sintesi categoriali, possono entrare, quali elementi costitutivi in formazioni "categoriali" di oggetti di grado superiore. Tra questi ultimi rientrano i collettivi, i disgiuntivi, gli stati di cose di qualsiasi genere, come di determinazioni caratteristiche, i rapporti tra un A qualsiasi a un qualsiasi B, oppure rapporti come per esempio: A è a, e simili. [...] Ma l'unità di un oggetto non presuppone necessariamente sempre, e quindi non implica necessariamente nel proprio senso, una sintesi categoriale. Così qualsiasi semplice percezione di una cosa (quindi qualsiasi coscienza originariamente offerente dell'esistenza attuale di una cosa) ci riporta indietro intenzionalmente, esige da noi considerazioni singole, singoli precorrimenti, passaggi a serie di percezioni le quali sono sì compreso nell'unità di una tesi continua, ma evidentemente in modo tale che le singole e molteplici tesi non vengono unificate nella forma di una sintesi categoriale.⁵⁸

Insomma, per Husserl vi è una *sintesi categoriale* quando l'intelletto accorpa i materiali percepiti secondo le proprie categorie in oggetti di nuova specie quali, ad esempio, gli stati di cose. La *sintesi estetica*, al contrario, è quella che presiede al sorgere di ogni singolo oggetto percepito. Di conseguenza, in virtù del fatto che la costituzione dell'oggetto d'esperienza, secondo il fenomenologo, precede e fonda quella di oggettualità di ordine superiore quali gli oggetti categoriali, estetici⁵⁹, assiologici, la sintesi estetica ad essa sottesa precede e fonda l'impiego di qualsivoglia categoria intellettuale.

⁵⁸ Ivi, pp. 23-24.

⁵⁹ "Estetici" nel senso di artistici, mentre l'aggettivo "estetico" riferito alla sintesi di cui si sta discutendo è sinonimo di "percettivo", "della sensibilità".

Queste definizioni, è chiaro, non sono neutre ma cariche di presupposti che vale la pena di mettere subito in luce. Il primo consiste nell'idea che nella mera sensibilità vi sia anche una sorta di potere fattivo di grado minimo. Certo, come più avanti si vedrà, anche per Husserl l'*aisthesis* è passiva, nel senso che in essa il soggetto *meramente riceve* dal mondo esterno dei dati senza imprimere loro alcuna forma. A suo parere, però, anche in questo cogliere c'è già una qualche sorta di operatività: la sensibilità, infatti, non è ricettiva come una tabula rasa in cui gli oggetti percepiti semplicemente si imprimono, ma è un insieme di operazioni che permettono ai dati ricevuti di "venire alla luce" per il soggetto che li coglie. Come nota Costa in uno dei primi lavori in lingua italiana sistematicamente dedicati specificatamente al tema della sensibilità nella fenomenologia, infatti, in Husserl "l'atto poietico non è messa in forma soggettivistica del mondo ma presa d'atto di una forma e di una direzione di senso che si è costituita passivamente e alla quale il soggetto può solo aderire"⁶⁰. Se così non fosse, si sarebbe costretti ad aspettare l'avvento dell'intelletto per poter affermare a buon diritto di avere per le mani anche il più semplice degli oggetti percepibili. Vi sono però alcune buone ragioni per sospettare che le cose non stiano così e la sintesi estetica offre una serie di prove atte a dimostrarlo, attestando la relativa autonomia e la precedenza dell'esperienza sensibile sull'azione delle categorie intellettive.

Su come si debba intendere questa sorta di attività dei sensi ci si soffermerà distesamente in seguito, come in seguito si mostrerà anche quali sono in concreto gli argomenti che Husserl porta per corroborare la sua concezione della sensibilità. Per ora basta mettere in luce il secondo presupposto insito nella nozione di sintesi estetica, che risiede nella convinzione che i materiali semplicemente esperiti siano già di per sé provvisti di una forma e di caratteristiche proprie e possano esibire le connessioni che li legano prima che l'intelletto ci metta del suo. Da questi temi, per altro, si può facilmente evincere che la sintesi estetica è per definizione l'espressione sotto cui passano tutti quei temi smaccatamente antikantiani tipici di alcuni aspetti della fenomenologia husserliana. Non a caso, del resto, Kant è il vero e proprio

⁶⁰ Cfr. V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica, Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 225.

convitato di pietra dei passi in cui Husserl affronta questo argomento. Un convitato da contestare proprio cercando di descrivere le modalità con cui l'oggetto sensibile si forma passivamente davanti ai nostri occhi, al fine di dimostrare, appunto, come ciò avvenga prima che la spontaneità scenda in campo⁶¹.

Per muovere il primi passi in questa direzione basta indicare le quattro principali funzioni che Husserl attribuisce alla sintesi estetica all'interno della sua disamina sulla cosa materiale. Attraverso la loro analisi si potrà infatti dare un volto più definito e preciso ai due presupposti testé chiamati in causa. Le quattro funzioni in questione sono le seguenti: 1) unificare le singole percezioni, le "caratteristiche sensoriali ultime" con cui l'oggetto si dà; 2) collegare i vari punti di vista con cui l'oggetto è colto, permettendo appunto di prenderli come scorci di una medesima cosa e non come frammenti scissi di oggettualità diverse; 3) congiungere le varie esperienze della medesima cosa che ci vengono restituite da sfere sensoriali diverse; 4) mettere in correlazione i modi con cui cogliamo l'oggetto e le circostanze psicofisiche in cui tali esperienze si formano⁶². Sulle ultime tre funzioni si tornerà in seguito; per ora l'attenzione sarà concentrata sulla prima, il cui operare è implicito anche nelle tre seguenti e che può essere intesa come la vera e propria base della sintesi estetica.

Il primo compito della sintesi estetica è infatti per Husserl quello di "unificare le singole percezioni, le caratteristiche sensoriali ultime con cui l'oggetto ci si dà". Ecco dunque entrare in gioco i dati di sensazione – altro modo per indicare le suddette "caratteristiche sensoriali ultime" – che, come già anticipato, costituiscono la materia essenziale della sintesi estetica e rappresentano, insieme a quest'ultima, il perno di

⁶¹ Non manca, tra i commentatori husserliani, chi tende al contrario a leggere Husserl in sostanziale continuità con Kant (cfr. ad esempio D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Kluwer, Dordrecht 1998, L. Bisin, *La fenomenologia come critica della ragione: motivi kantiani nel razionalismo di Husserl*, Mimesis, Milano 2006; H. von Hans-Ulrich, *Nichtempirische Erkenntnis: analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl*, A. Hain, Meisenheim am Glan 1964; A. I. Bianchi, *Kant- Husserl e il problema onotologico*, in «Segni e comprensione», a. XXI, n. 63, 2007, pp. 5-20). Queste posizioni hanno un chiaro fondamento sia storicamente sia teoreticamente: storicamente perché Husserl annovera Kant tra i principali precursori del suo pensiero, teoreticamente perché il fenomenologo riprende alcuni aspetti centrali della filosofia di quest'ultimo, quale l'atteggiamento trascendentale, variandoli a suo modo. Tuttavia questo non giustifica la tentazione di annullare o comprimere le capitali differenze rintracciabili nel pensiero di questi due filosofi, tra le quali la nozione husserliana di "sintesi estetica" occupa senz'altro una posizione centrale.

⁶² Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, pp. 23-24.

tutto il presente discorso. Ora, la nozione di sensazione è molto più familiare di quella di sintesi estetica, vista la sua ben più lunga ed attestata storia. Di “sensazione” si è infatti parlato in molti modi⁶³ e lo stesso Husserl ha adottato, nello sviluppo del suo pensiero, diversi approcci a questo tema, dal sensualismo di *Idee I* alla nozione di “affezione” e di sintesi pre-affettive presentate nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, influenzando notevolmente, con ciò, il valore ontologico e gnoseologico da lui attribuito all’esperienza sensibile stessa⁶⁴. Per questo non si può evitare qualche precisazione sul modo con cui il fenomenologo riprende questo tema nel secondo volume delle *Idee*.

In linea di massima si può affermare che, per lo meno a partire da *Ideen II* e dalle *Analysen zur passiven Synthesis*, egli intenda le sensazioni come quegli stimoli che dall’esterno ci colpiscono, portandoci le prime e più basilari informazioni sul mondo che ci circonda, e che in tal modo costituiscono il punto primo e ultimo della costituzione dell’oggetto, la roccia dura oltre la quale non si può più risalire. Che l’oggetto che stiamo osservando sia già stato appreso in passato e ci sia quindi già noto, o che esso sia afferrato originariamente per la prima volta ora, infatti, “qualsiasi oggettivazione della cosa spaziale riporta in definitiva alla sensazione”⁶⁵. Tuttavia, se è palese che questa è la funzione attribuita alla sensazione, resta ancora da chiarire come ce la si possa figurare, e cioè quali sono le sue caratteristiche, nonché in che modo prenda vita, a partire da essa, l’esperienza delle cose del mondo.

⁶³ Per un approfondimento sul tema della sensazione nella filosofia e nella teoria dell’esperienza in particolare tra Otto e Novecento cfr. P. Spinicci, *Sensazione, percezione e concetto*, Il Mulino, Bologna 2000 e S. Poggi, *I sistemi dell’esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna 1977.

⁶⁴ Sui mutamenti del concetto di sensazione nella fenomenologia husserliana cfr. V. Costa, *Estetica trascendentale fenomenologica*, cit., capitolo su “sensazione e affezione”. Costa in particolare mette in luce come nel primo volume delle *Idee* la sensazione fosse considerata come “residuo fenomenologico” e risultasse una nozione ambigua che poi Husserl abbandona e che non porta a soggettività trascendentale. Egli analizza poi la nozione più tarda di “affezione”, con cui il fenomenologo indica lo stimolo coscienziale che un oggetto esercita sull’Io, senza però che sia ancora chiaro se le unità percepite si formano strutturalmente prima dell’affezione o tramite il loro colpirci. Infine riflette sulla nozione di sintesi pre-affettive che Husserl introduce per indicare il formarsi di interi percettivi in campo continuo (fusione da vicino e formazione di unità particolari) o in casi di “fusione da lontano”, quando elementi scollegati ci si presentano insieme in unità articolata di livello superiore. Sul tema dei dati di sensazione nella fenomenologia husserliana si veda, ad esempio, A. Lingis, “Hyletic Data”, in A.-T. Tymieniecka (a cura di), op cit., pp. 98-101, G. Grieco, *Temporalità e affezione nelle “Analysen zur passiven Synthesis di Husserl”*, in «Segni e comprensione», 16, n. 45, 2002, pp. 5-25.

⁶⁵ Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, p. 28.

Le prime indicazioni e insieme i primi problemi in merito nascono se si considera l'esempio con cui Husserl introduce, in *Ideen II*, le sue riflessioni su questa nozione: la nota di violino. Se immagino che questa risuoni al mio orecchio, scrive Husserl, innanzitutto viene spontaneo pensarla come un oggetto reale, collocabile in maniera ben precisa nel tempo – sento la nota in questo preciso istante del tempo obiettivo – e nello spazio – la nota si diffonde in questa stanza – colta da me in base al mio orientamento e, si potrebbe anche aggiungere, da me immediatamente riconosciuta e categorizzata sulla base del fatto che possiedo già, in generale, il concetto di “nota musicale”, che mi sono formato sulla base di precedenti esperienze. Da tutto questo posso però anche fare astrazione: posso fare astrazione dalla collocazione spaziale della nota, da quella temporale e da ogni altra sua relazione con l'ambiente circostante. Ciò che ricavo è il puro dato di sensazione⁶⁶.

Se questa è la lettera husserliana, da qui si potrebbero prendere due strade interpretative diverse: nella prima, stante l'esempio proposto si potrebbe arrivare a identificare la sensazione con il mero apparire della cosa, vista da una certa prospettiva. Tale è infatti la nota di violino una volta messe tra parentesi la sua collocazione spazio-temporale e le sue relazioni con l'ambiente circostante. Quest'interpretazione coincide con quelle di quei commentatori, come ad esempio Alphonso Lingis, secondo cui le sensazioni non sono altro, in fenomenologia, che le cose stesse viste da determinati punti di vista⁶⁷. Se così fosse, però, ciò porterebbe a identificare la sensazione con gli adombramenti con cui l'oggetto ci si offre, se non addirittura con una sintesi parziale di alcuni tra essi, il che non collima col fatto che Husserl sembra distinguere, tra le varie funzioni attribuite alla sintesi estetica, quella preposta all'unificazione delle sensazioni e quella, successiva, destinata a unire i vari punti di vista con cui l'oggetto è colto: le manifestazioni della cosa sono già il risultato di vari e stratificati processi di sintesi, di cui le sensazioni sono la materia prima e non il prodotto finito. Quest'interpretazione, piuttosto, deriva dalla scarsa chiarezza con cui Husserl affronta il tema della sensazione e, in particolare in relazione al passo qui evocato, nasce da un inconveniente insito nell'esempio della

⁶⁶ Ivi, p.29.

⁶⁷ Cfr. A. Lingis, op. cit.

nota di violino: per quanto riguarda la nota musicale, sensazione e adombramento dell'oggetto non sembrano infatti essere così palesemente distinti, come invece dovrebbero essere trattandosi di entità disomogenee, poste su due diversi livelli della costituzione dell'esperienza, di cui l'uno è base e condizione di possibilità dell'altro. Essi sembrano infatti essere perfettamente sovrapponibili se non per caratteristiche che non riguardano la loro conformazione stessa in senso stretto, ma piuttosto la loro collocabilità in una rete complessa di circostanze, come la collocazione spazio-temporale, le relazioni con l'ambiente. Questo invece non accade con gli oggetti visivi o tattili, che appaiono provvisti di una corporeità e non descrivibili come semplici e soprattutto – come intuitivamente verrebbe da pensare – puntiformi al pari delle sensazioni da cui sorgono.

Si può quindi propendere per una seconda ipotesi con cui la nota musicale è presa come il modello sul quale figurarsi la sensazione che altrimenti sarebbe irrapresentabile, visto che ciò di cui invece si fa comunemente esperienza sono non dati sensoriali ma oggetti. Se questo è vero, ciò potrebbe apparire come un modo per indurre a pensare alla sensazione come a un *input* semplice e inarticolato, uniforme e privo di variazioni e salti, puntiforme e omogeneo proprio come un "do" che risuona per un istante all'orecchio. Così si potrebbe prendere a campione la sensazione acustica di nota musicale per figurarsi, *mutatis mutandis*, altri tipi di sensazioni, come ad esempio quelle cromatiche da cui prende le mosse la percezione visiva di una mela rossa. In questa direzione, cioè, seguendo quello che fa Husserl per pervenire alla sensazione-nota si potrebbe quindi immaginare quest'oggetto estremamente familiare – la mela rossa – e considerarla, per semplificare, solo dal punto di vista visivo, lasciando da parte per un attimo le sue caratteristiche tattili, olfattive e acustiche, come ad esempio il suono che produce quando viene morsa o fatta rotolare sul piano liscio di un tavolo. Di seguito si potrebbe astrarla da ogni possibile contesto percettivo. Comunemente, infatti, una mela può porsi all'osservatore su un albero, o su un banco della frutta, o in una ciotola della sua cucina; se la si pensa così, però, la si visualizza già dotata di una collocazione spazio-temporale ben precisa, calata in un ambiente col quale può avere delle relazioni. Per pervenire alla sensazione sul modello posto da Husserl della nota musicale bisogna invece fare astrazione da tutto

questo, in modo tale da concentrarsi unicamente sulla forma e sulle caratteristiche sensibili dell'oggetto in esame. Ciò che così si coglie è quindi la ben nota forma di questo frutto, di rosso coperta, che si staglia su uno sfondo⁶⁸. Se però si intende risalire col pensiero agli elementi più antichi del processo genetico che conduce a quest'oggetto non bisogna fermarsi qui: figura e sfondo infatti sorgono a loro volta rispettivamente dalla sintesi di due diversi ordini di sensazioni, a cui si può pervenire soltanto operando un'ulteriore astrazione, che conduce a un territorio nient'affatto chiaro. È qui che torna utile, allora, il modello della nota musicale: analogamente al dato di sensazione "nota musicale", si può infatti immaginare che le sensazioni che stanno a monte della cosa mela rossa siano stimoli primitivi, semplici, puntiformi e inarticolati che ci colpiscono dall'esterno. In questo modo, però, se si segue il modello della sensazione-nota fino in fondo, si può essere tentati di non limitarsi a pensare alle sensazioni semplicemente e astrattamente come a "quel qualcosa che dall'esterno ci colpisce portandoci informazioni sull'oggetto", attribuendo invece loro uno spessore qualitativo, che coincide misteriosamente con quello dell'oggetto che esse ci fanno vedere. Potrebbe venir voglia, in altre parole, di pensare alle sensazioni che ci offrono la mela rossa come a delle piccole gocce, a dei piccoli puntini rossi che insieme vanno a formare quest'oggetto.

Una simile tentazione, però, nasconde svariate e gravi difficoltà e pecca evidentemente di eccessiva ingenuità: innanzitutto non è la sensazione ad essere rossa o ad avere una certa forma, ma la mela e nulla più, mentre della sensazione niente sappiamo, almeno a livello fenomenologico⁶⁹, e tutto dobbiamo supporre. Inoltre tutto ciò riconduce inevitabilmente a una variazione relativamente più precisa e raffinata di quella concezione raffigurativa della coscienza che per Husserl bisogna

⁶⁸ Che ogni figura sia sempre accompagnata da uno sfondo è uno dei basilari principi della percezione visiva. Ciò vale anche nel caso in cui l'oggetto messo a tema sia immaginato e non percepito: anche nel caso dell'immaginazione, infatti, e anche senza il bisogno di immaginare uno sfondo ben preciso e caratterizzato per l'oggetto che si sta visualizzando – ed esempio un tavolo o un canestro di frutta per la mela dell'esempio – uno sfondo è imprescindibile: se l'oggetto si staglia davanti ai nostri occhi – siano anche gli occhi della mente – ciò significa che c'è qualcosa alle sue spalle da cui esso si differenzia.

⁶⁹ Della sensazione non si sa nulla a livello fenomenologico perché la fenomenologia punta la sua attenzione solo sull'aspetto visibile delle cose; per uno studio della sensazione, di cui l'aspetto percepibile delle cose è un risultato, bisogna piuttosto affidarsi allo studio della fisiologia e della neurofisiologia.

assolutamente accantonare. Se le sensazioni sono questo, infatti, perché diano a vedere l'oggetto non sembra esserci altra soluzione che esse si ricompongano nella mente a formarne un'immagine, proprio come varie pennellate di rosso, qualitativamente affini al raffigurato e opportunamente disposte, possono dipingere una mela sulla tela anche del più modesto dei pittori. Anche questo secondo modello esplicativo, dunque, non regge, poiché lascia inevasa sia la domanda circa la natura delle sensazioni – che ha ottenuto qui solo una risposta fuorviante e insoddisfacente – sia quella relativa ai modi con cui le sensazioni fungono da base per l'esperienza, congiungendosi fra loro fino a dare degli oggetti compiuti. Oltre a questo, però, Husserl non abbozza alcuna ulteriore caratterizzazione della sensazione e sembra invitare a rassegnarsi su un punto, l'unico che pare chiaro: la nozione di sensazione sta sempre per un'astrazione o un postulato ultimo a cui bisogna fermarsi se si risale a ritroso lungo i passi che portano ai primi momenti della genesi dell'esperienza, ma che deve restare priva di un volto specifico e deve essere pensata solo in relazione alla sua funzione di stimolo esterno per un processo ben più articolato e complesso dal quale non ha senso scinderla.

Quel che è certo, appunto, è che dall'esempio della nota musicale possono essere tratte almeno due conclusioni su come debba essere intesa, nello specifico nel secondo volume delle *Ideen*, questa nozione: innanzitutto si comprende, cioè, come Husserl, come osserva Costa, "esteriorizza le sensazioni"⁷⁰, non identificandole con uno stato interno del soggetto ma con un'affezione esterna. Il che è particolarmente rilevante in generale e dal punto di vista adottato in questo lavoro perché, così facendo, si supera la contraddizione che, come fa notare Lingis, nascerebbe tra la sensazione e l'intenzionalità se la prima fosse immanente alla coscienza: Lingis sostiene infatti che l'*hylé* sensoriale deve essere considerata come un dato di sensazione immanente alla coscienza e che come tale confligge con l'intenzionalità, che dovrebbe invece far volgere la coscienza a qualcosa d'altro da sé. Così facendo, però, egli sembra dimenticare che, già al tempo di *Ideen I*, secondo Husserl i dati sensoriali sono solo intenzionalmente e non realmente presenti nella coscienza, dunque il problema, di fatto, non si pone né tantomeno si pone in un contesto come

⁷⁰ Cfr. V. Costa, *Il cerchio e l'ellisse*, cit., p. 133.

quello del secondo volume delle *Ideen*, dove le sensazioni appaiono, per l'appunto, nella sola veste di stimoli esterni⁷¹. In più, dal modello della sensazione-nota musicale e dalla sua critica si deve soprattutto evincere che la sensazione può essere pensata come sensazione pura soltanto per astrazione, per contrasto e progressiva semplificazione rispetto all'esperienza di cui è la base, senza però che sia possibile figurarsela come tale. Essa si dà ed è invece propriamente pensabile solo sempre come già posta in un complesso di sensazioni a cui è legata e questo riporta l'attenzione a quello che è già stato identificato in precedenza come l'altro aspetto fondamentale del discorso attorno a questi primi strati della genesi della cosa materiale: l'associazione. È questa infatti la modalità di azione della sintesi estetica e ciò che collega in vario modo tra loro le sensazioni – che ne sono la materia – al fine di pervenire all'esperienza delle cose. Per ciò ha ragione Costa nell'affermare che in Husserl il concetto di sensazione *tout court* viene superato, in quanto essa è immediatamente inserita in una rete associativa di rimandi, ma al tempo stesso è preservato come punto di partenza dell'esperienza⁷².

L'associazione operante nella sintesi estetica può darsi principalmente in due modi, come Husserl brevemente suggerisce introducendo il concetto di "sintesi estetica":

A proposito della sintesi estetica: non si dovrebbe introdurre la distinzione fondamentale seguente: 1) la sintesi come vera e propria connessione, collegamento: espressioni che rimandano a qualcosa di differenziato; e 2) la sintesi continua come fusione continua? Qualsiasi sintesi estetica del primo genere porta a elementi ultimi. La cosa, come formazione derivante di un collegamento estetico, si costruisce sulla base di note caratteristiche sensibili le quali, a loro volta, derivano da una sintesi continua⁷³

Cosa significhi questo passo è presto detto⁷⁴. La prima delle sintesi citate fa riferimento a tipi di sintesi passive come quelle che ci permettono di riconoscere

⁷¹ Cfr. A. Lingis, op. cit..

⁷² Si veda ancora il capitolo dedicato a "sensazione e affezione" in V. Costa, *Estetica trascendentale fenomenologica*, cit.

⁷³ E. Husserl, *Ideen II*, p. 23.

⁷⁴ Per amor di precisione bisogna ricordare che quest'importante passo è stranamente incluso solo in nota al passo di *Ideen II* relativo alla costituzione della natura materiale e non è in alcun modo chiarito. Il suo significato diventa però subito trasparente se si fa leva anche su altre opere di Husserl dedicate alla genesi passiva dell'esperienza, come la *Lezione sulla sintesi passiva*.

somiglianze tra gli oggetti e di vedere oggetti come parti di un insieme⁷⁵ e può essere chiarita da un semplice esempio. Si immagini di osservare una superficie bianca a macchie rosse. Ecco che già solo questo semplice resoconto osservativo rivela l'operare di una sintesi estetica che induce a collegare immediatamente queste chiazze l'una all'altra identificandole come un gruppo di elementi simili. Ciò che accade è questo: si percepiscono vari fenomeni e questi hanno una nota comune – il colore -. Per ciò essi nella percezione dell'osservatore si sovrappongono in parte e vengono immediatamente collegati come elementi di un unico gruppo.

Ovviamente il motivo della sovrapposizione di più fenomeni può essere diverso: qui si trattava del colore, ma potrebbe essere, al contrario, la forma. Così, ad esempio, se si osserva una superficie coperta di triangoli delle più varie tinte, proprio come nel caso precedente si è immediatamente portati ad associarle tra loro per somiglianza. In entrambe queste situazioni avviene una "fusione a distanza"⁷⁶ di alcuni dati che mostrano aspetti in comune – gli aspetti che si vanno a "fondere" l'uno con l'altro ai miei occhi – pur mantenendo delle disuguaglianze: nel primo caso nella forma delle macchie, nel secondo nel colore dei triangoli e in ogni caso nella loro collocazione spaziale, di modo da far vedere questi oggetti come simili e non come identici (per via della differenza tra forme e colori) né come lo stesso oggetto (per via delle loro diverse collocazioni spaziali). L'aspetto rilevante della questione, e ciò che fa di queste sintesi delle sintesi passive, risiede nel fatto che questi legami di somiglianza sono riconosciuti "prima degli eventi che rimandano alle attività superiori di fissazione conoscitiva di ciò che è comune nella forma di un universale concreto o di un universale di genere di ordine superiore"⁷⁷. Questi legami sono cioè colti prima e indipendentemente dall'elaborazione del concetto di rosso, di quello di triangolo o di quello di somiglianza e sono dunque insiti nel materiale sensibile e da esso suggeriti, piuttosto che imposti dalla spontaneità intellettuale. Per ciò questa sintesi è passiva.

⁷⁵ Esiste un altro tipo di sintesi che mette in campo un collegamento di elementi differenti, che sottendono uno stacco e cioè la sintesi rimemorativa, che da un fenomeno presente rimanda a uno passato, o che collega associativamente tra loro fenomeni passati. Non è però a queste sintesi estetiche che Husserl si riferisce nel passo citato poiché esse riguardano oggetti già costituiti, mentre le sintesi qui in esame concernono dei fenomeni a un grado molto più arretrato nel processo di costituzione dell'esperienza.

⁷⁶ Cfr. E. Husserl, *PS*, p. 184.

⁷⁷ *Ibidem*.

Questo genere di sintesi, però, evidentemente chiama in causa oggetti già costituiti, oggetti, cioè, che sono già frutto di sintesi antecedenti, assimilabili a quelle “sintesi a fusione continua” che Husserl cita di seguito nella nota qui sopra ricordata. Anche su questo punto il fenomenologo è evasivo e non chiarisce esattamente quale sia il preciso riferimento del suo discorso. Per individuarlo bisogna quindi ancora una volta guardare altrove, in parte ad altri passi di questo capitolo di *Ideen II*, in parte, di nuovo, alle *Analysen zur passiven Synthesis*. Così facendo si può comprendere che questo accenno alla “fusione continua” può essere inteso su due piani. Innanzitutto, risalendo alle condizioni di possibilità più remote dell’esperienza si scopre che ogni campo sensibile si costituisce all’insegna di un’omogeneità di fondo: ogni campo nasce infatti dal fondersi di sensazioni omogenee tra loro ed eterogenee rispetto agli altri campi. Così, ad esempio, nel campo visivo rientrano solo dati visivi, omogenei tra loro ma distinti per specie da quelli che formano il campo acustico o quello tattile ed è proprio sulla base di quest’omogeneità interna ad ogni campo che gli oggetti possono apparirci. Questa è, dunque, la prima fase della sintesi estetica, detta “a fusione continua”.

Tutto ciò che emerge in un presente ed è al contempo omogeneo è anche collegato. Di conseguenza ogni dominio sensibile è un dominio unitario per sé: ogni elemento visivo è collegato all’omogeneità visiva, ogni elemento tattile all’omogeneità tattile, ogni elemento acustico all’omogeneità acustica, ecc. In senso amplissimo possiamo parlare di campi sensibili unitari. L’uno è eterogeneo all’altro.⁷⁸

Se le sensazioni che formano ciascun campo non fossero omogenee tra loro e non si fondessero tra loro ma restassero scisse, non potremmo infatti vedere un mondo di oggetti o stati di cose in sé coesi. Perché il mondo, per dirla col linguaggio della pittura, non è un quadro puntinista, composto di elementi frammentari e disgiunti, ma ci si dà per campiture omogenee e piene, uniformi.

Per far sì che ciò accada, però, perché si possano distinguere cose e relazioni tra cose, ovviamente non basta che le sensazioni che possono formare ogni campo sensibile siano omogenee per specie ma bisogna poi che possano unificarsi o

⁷⁸ Ivi, p. 191.

separarsi sulla base delle loro affinità peculiari. Il passo poco fa citato, dunque, prosegue così:

Accanto a questa unitarietà formale ogni campo possiede in sé un'unitarietà di contenuti, un'unitarietà oggettiva [*sachhaltig*], che è appunto quella dell'omogeneità contenutistica. Se prendiamo in considerazione un campo per sé allora abbiamo, indipendentemente dall'omogeneità generale, particolari concatenamenti per omogeneità: in particolare abbiamo delle molteplicità che emergono in unità, come un gruppo di figure rosse e un gruppo di figure blu⁷⁹.

In questo rientra quindi quello che si potrebbe indicare come il secondo livello di azione della sintesi estetica come fusione continua, il cui compito è quello di legare, all'interno di ogni campo sensibile, serie di sensazioni contenutisticamente simili, in modo tale da afferrare l'oggetto che le ha generate.

L'ennesimo esempio chiarirà la questione. Si prenda la solita mela rossa. Come noto, essa non si dà in un sol colpo e tutta intera ma sempre ed essenzialmente per adombramenti, per lati; ad esempio, in questo caso, la mela si dà con alcune facce, che vedo solo in successione facendola ruotare tra le mani. Devo però supporre che anche ognuno di questi lati, in sé e per sé preso, ci si dia a sua volta attraverso una molteplicità di sensazioni: la porzione di mela che vedo qui ed ora, ad esempio, si dà attraverso una serie perdurante di sensazioni di "rosso" e di "lucido" che la sua buccia suscita. Certo, questo adombramento della mela appare come un tutto coeso e omogeneo e non come un insieme di stimoli, che ci si può figurare, come già osservato, solo per via astrattiva. Ciò accade, però, proprio perché queste sensazioni, tra loro temporalmente continue e qualitativamente identiche, si fondono immediatamente tra loro, permettendo di vedere oggetti, o meglio, lati di oggetti compiuti che, per così dire, riprendendo la metafora pittorica prima introdotta, si danno per campiture larghe e uniformi e non secondo una ridda di stimolazioni tra loro accostate ma disgiunte, come le pennellate di un quadro di Seurat. Questa funzione della sintesi passiva coincide dunque, insieme a quella ad essa antecedente che porta alla formazione dei campi sensibili⁸⁰, al gradino più remoto della

⁷⁹ Ivi, p. 192.

⁸⁰ Ivi, p. 194. Se ricordi che, nella sua lezione sulla sintesi passiva, Husserl teorizza quattro tipi di associazione per fusione: 1) la fusione a distanza nella coesistenza; 2) la fusione a distanza nella

costituzione dell'esperienza e dà ragione delle osservazioni in precedenza poste a proposito della sensazione e dell'associazione. Proprio dalla nozione di "fusione da vicino" emerge allora con chiarezza come le sensazioni siano già sempre pensate da Husserl come in prima istanza fuse tra loro a formare campi omogenei e coesi, e mai come *input* tra loro chiaramente distinguibili.

A questo discorso sulla fusione da vicino e sull'emergere di oggetti dai vari campi sensibili manca però ancora una parte fondamentale: perché si possa vedere attraverso le molte sensazioni di rosso un adombramento della mela, queste, continue e tra loro identiche, devono sì immediatamente fondersi tra loro, ma anche differenziarsi dallo sfondo. All'operare della sintesi estetica nella fusione continua delle sensazioni qualitativamente affini va infatti a braccetto anche un altro fenomeno, il fenomeno del contrasto, che permette all'oggetto di differenziarsi dall'ambiente circostante, identificandosi rispetto ad esso come una cosa ben precisa e distinta. Senza lo stimolo esercitato sull'io dall'emergere per contrasto dell'oggetto non vi sarebbe infatti esperienza alcuna, poiché esso funge da precondizione per l'atto dell'afferrare [*Erfassung*] le singole sensazioni che, secondo Husserl, è la base e il presupposto per il farsi dell'esperienza anche ai suoi gradini più elevati⁸¹. Il contrasto, insomma, è per Husserl "uno dei fenomeni originari" dell'esperienza sensibile, e cioè è uno dei fenomeni essenziali affinché un'esperienza nasca.

se si tratta di cogliere un dato sensibile in un campo, ciò accade sempre sul fondamento del suo risaltare [...] Per esempio nella sfera sensoriale un suono, un rumore, un colore ci colpiscono in misura maggiore o minore. Essi stanno nel campo percettivo ed emergono esercitando sull'io, prima ancora che siano appresi, uno stimolo maggiore o minore.⁸²

successione 3) la fusione da vicino nella coesistenza e 4) la fusione da vicino nella successione. I due tipi di associazione fin qui incontrati negli esempi da me proposti appartengono rispettivamente al primo e al terzo tipo: al primo tipo – fusione a distanza nella coesistenza – appartiene l'esempio delle chiazze rosse su fondo bianco usato per introdurre la sintesi associativa di somiglianza. Le macchie infatti vengono associate in un unico insieme essendo coesistenti sul medesimo sfondo ma distanti e disgiunte l'una dall'altra. Al terzo esempio appartiene invece il caso della mela, in cui varie sensazioni coesistenti e inviate da un unico oggetto – e per ciò vicine tra loro – sono fuse in un *unicum* indistinto.

⁸¹ Cfr. "La mera apprensione [*Auffassung*] si propone qui come un derivato intenzionale dell'afferramento [*Erfassung*], [...] Un oggetto si costituisce spontaneamente attraverso la spontaneità. Il grado più basso della spontaneità è quello dell'afferramento" E. Husserl, *Ideen II*, pp. 27-28.

⁸² Ivi, p. 71.

In definitiva, dalla nota che Husserl appone al passo dedicato all'introduzione del tema della sintesi estetica si può evincere che, a suo parere, nello svolgere il suo primo compito, che è quello di unificare le "caratteristiche sensoriali ultime" con cui l'oggetto ci si dà, quest'ultima opera associativamente in tre sotto-livelli: innanzitutto lega tra loro in un *unicum* omogeneo tutte le sensazioni provenienti da un medesimo organo di senso, formando così l'identità dei vari campi sensoriali e le loro differenze gli uni verso gli altri. Poi fa fondere le sensazioni qualitativamente affini, ponendo così le basi affinché si possa avere esperienza di oggetti distinti tra loro, colti anche grazie al fenomeno del contrasto. Infine, una volta esperiti vari oggetti, eventualmente li associa tra loro per somiglianza, se ce n'è una. Quindi alla sua più remota origine ogni esperienza segue un *iter* come quello così riassunto:

Ogni campo sensoriale del genere è unitario di per sé, è una unità dell'omogeneità. Esso sta nella relazione di eterogeneità verso ogni altro campo sensoriale. Il dato individuale viene a emergere in esso in quanto esso contrasta contro qualcosa, com'è il caso di macchie rosse su uno sfondo bianco. Le macchie rosse fanno contrasto di contro alla superficie bianca, ma si fondono l'una con l'altra senza contrasto, non certo in modo che l'una si confonda con l'altra, ma in una specie di fusione a distanza: esse sono identificabili in quanto simili. Certo anche in ogni contrasto rimane qualcosa di affine a una fusione; le macchie rosse e la superficie bianca sono originariamente affini in quanto datità visive. Questa omogeneità è distinta dall'eterogeneità di datità di altro genere, come per esempio delle datità acustiche.⁸³

Questo, dunque, è ciò che accade al primo livello di azione della sintesi passiva che conduce alla costituzione della cosa sensibile. Prima di procedere coi successivi tre livelli, però, è bene fare una precisazione. Fin qui si è ripreso l'impiego husserliano della nozione di sensazione come essenzialmente legata al procedere dell'associazione; in tutto ciò, tuttavia, per chiarezza e comodità d'esposizione si è fatto astrazione da un punto fondamentale, senza il quale la stessa possibilità dell'associazione risulta poco comprensibile. Si è detto che le sensazioni identiche che provengono da un medesimo aspetto dell'oggetto immediatamente si unificano per via del loro contenuto affine ed è evidente che in questo Husserl sta sostenendo che esse si associano senza un intervento della spontaneità soggettiva ma

⁸³ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Classen & Goverts; traduzione italiana: E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, a cura di L. Landgrebe, Bompiani, Milano 1995, p. 67 (da ora: EU).

autonomamente, per via delle loro stesse caratteristiche. In ciò però non è chiaro affatto come questo possa accadere. Per comprenderlo bisogna restituire a questi contenuti la loro forma, che coincide con la forma temporale della coscienza che da questi stimoli è colpita e a cui gli oggetti appaiono.

La coscienza, secondo Husserl – come noto – si estende temporalmente e si configura in modo tale che l’attimo sempre fuggente del presente da un lato, dopo essersi presentato, resta vivo sotto forma di ritenzione, sbiadendo via via fino a sprofondare nell’oblio – da cui può essere inseguito ripreso, sempre associativamente, in forma di ricordo –, mentre dall’altro si protende verso il futuro, suggerendo alla coscienza la piega da prendere nell’ulteriore decorso della percezione o della fantasia in cui essa è di volta in volta impegnata. Il tempo è dunque, letteralmente, la nostra *forma mentis* ed è la condizione di possibilità delle associazioni attraverso cui si struttura la sintesi passiva. Si pensi a una nota musicale che dura, ma anche a una sensazione di colore prolungata: ognuna di esse è risolvibile in fasi e le varie sensazioni che le restituiscono si possono fondere a dare un unico *continuum* proprio perché le fasi già colte e dotate di una certa caratterizzazione qualitativa permangono come ritenzioni, unendosi a quelle affini di volta in volta date nel presente e protendendosi ad altre fasi affini di là da venire, così da suggerire il corso futuro di quell’esperienza⁸⁴. Chiaramente questi esempi appartengono a quella “fusione da vicino” in cui in precedenza è stata identificata la prima operazione a carico della sintesi passiva, quella che permette ad alcuni contenuti di unirsi facendo apparire l’aspetto di un oggetto, e lo stesso vale, a monte, per le sintesi passive che presiedono al costituirsi dei campi sensibili: ovviamente, infatti, essi non potrebbero formarsi ai nostri occhi se le varie sensazioni che li riempiono, omogenee tra loro per genere, non apparissero a una coscienza che, essendo essa stessa un flusso, permette loro di mostrarsi in continuità e durata.

Rispetto a questo, dunque, bisogna tracciare una breve conclusione: la sensazione è ciò che fornisce un contenuto alla forma temporale della coscienza in cui ciò che è, ciò che è appena stato e ciò che sarà sono in continua relazione l’uno con l’altro. Essa quindi appartiene per essenza a un flusso e non ha consistenza se non come un suo

⁸⁴ Cfr. E. Husserl, *PS*, p. 195.

momento. Anche per questo, per la sua forma oltre che per i suoi contenuti, ogni sensazione non è altro che un frammento di una rete di rimandi e di tensioni interne che si fondano nel suo contenuto ma che risultano afferrabili come tali dalla coscienza solo grazie alla sua conformazione temporale. In questo modo, dunque, le sensazioni risultano caratterizzate da una dinamicità intrinseca, come una sorta di proto-attività insita proprio nel punto più remoto della passività, indispensabile perché la sintesi, pur essendo passiva, sia autonoma rispetto all'intervento della spontaneità intellettuale. L'operato di quest'ultima si rende infatti superfluo visto che sono le stesse sensazioni a connettersi l'una con l'altra in un *continuum* interconnesso, dove non c'è bisogno di una forza esterna, che unifichi meccanicamente e informi qualcosa di in sé inarticolato, informe e scisso.

Ecco allora che la forma temporale della coscienza, nel suo funzionare essenzialmente per associazione, assume un ruolo centrale nella teoria dell'esperienza husserliana formulata in *Ideen II*: una teoria dell'esperienza in prima istanza estetica e passiva. Non a caso, il medesimo tema – quello della nascita dell'esperienza – è stato affrontato dal fenomenologo in maniere piuttosto distanti da questa nelle opere scritte prima di aver opportunamente teorizzato la temporalità del flusso di coscienza e di averne colto i frutti e sviluppato le conseguenze. Basta ricordare, a questo proposito, il diverso quadro schizzato a proposito della sensazione nelle *Logische Untersuchungen*, quando ancora il fenomenologo non si era concentrato sulla temporalità della coscienza, e nel primo volume delle *Ideen*, in cui la temporalità non è tenuta in considerazione. Solo dopo la teorizzazione della coscienza interna del tempo il tono del discorso cambia, favorendo il raggiungimento di risultati che, oltre che meglio argomentati, risultano più soddisfacenti per la formulazione di una teoria dell'esperienza che riconosca il peso ontologico e gnoseologico dell'esperito. Anche una volta delineata questa precisazione, tuttavia, l'idea che le sintesi associative che danno vita all'esperienza avvengono già al livello della mera sensibilità senza bisogno di intervento del concetto, perché stimulate e guidate dalle caratteristiche dei materiali esperiti stessi, in piena autonomia, può restare difficile da accettare. Per chiarirla si può forse fare riferimento a quei processi associativi che conducono alla formazione dei ricordi, che lo stesso Husserl prende a

campione per comprendere il funzionamento delle sintesi passive in genere, di cui sono una peculiare ma paradigmatica specificazione⁸⁵.

Nei ricordi, infatti, qualcosa di presente attualmente nella mente rimanda a qualcosa di passato, senza che debba intervenire la volontà per riattivarlo. Ad esempio, se vedo un volto che mi ricorda quello della mia maestra delle elementari, sulla scorta di questa esperienza odierna posso ritrovarmi a pensare a lei, con un misto di tenerezza e malinconia, senza che io l'abbia voluto e senza che io possa evitarlo. Affinché ciò accada bastano i legami che sussistono tra queste immagini – presente e passata – ciò dunque avviene secondo una sintesi estetica e passiva: *estetica* perché è la qualità di quel che vedo e di quel che posso ricordare a unire presente e passato, risuscitando il secondo nei momenti presenti del mio flusso di coscienza; *passiva* perché ciò accade senza che io lo voglia o che lo possa impedire. Certo, è vero che posso anche cercare di ricordare qualcosa, ma questo mio tentativo volontario e calcolato può avere successo solo se qualcosa nel mio flusso di coscienza attuale può far presa su qualcosa di passato in base alle loro rispettive qualità interne, e non solo per via dei miei desideri e dei miei bisogni. Così, ad esempio, se un certo volto mi appare familiare posso cercare di capire se mi rimanda a qualcuno, e a chi nello specifico, ma se non vi fosse alcuna fisionomia a me nota che per le sue caratteristiche può richiamare questa, il mio tentativo sarà fallimentare. Ugualmente, potrei desiderare con tutta me stessa di non ricordare qualcosa o qualcuno, oppure di non scorgere una somiglianza tra due fenomeni ma, se qualcosa li accomuna, i ricordi o il riconoscimento indesiderato arriveranno, volente o nolente⁸⁶. Su questo modello si possono quindi comprendere meglio i meccanismi che regolano tutti gli altri tipi di sintesi passive, anche quelli più remoti, posti agli strati più bassi del percorso di costituzione della cosa materiale e che non vanno a parare nel passato o nella somiglianza di oggetti già costituiti. Tutte queste sintesi infatti seguono la medesima regola: dei contenuti si connettono tra loro avendo delle qualità interne

⁸⁵ Cfr. E. Husserl, *PS*, p. 174.

⁸⁶ Ovviamente è possibile che un evento o una serie di eventi del passato siano rimossi dalla coscienza, generalmente perché traumatici, ma anche in questo caso non si tratta di un atto calcolato e volontario ma di un fenomeno inconscio, che spesso ha il volto di una reazione adattiva istintiva – e dunque non di una decisione spontanea e meditata –, se non quello addirittura di una patologia psichica.

comuni, fornendo così i contenuti della nostra esperienza. Dei contenuti che, esibendo da sé le proprie connessioni, hanno già in seno la loro forma.

La passività della sintesi estetica non deve essere però fraintesa: da quanto esposto fin qui dovrebbe infatti non essere chiaro perché, per quanto i dati sensibili mostrino già una loro struttura indipendente dal soggetto che le coglie, la sensibilità, per Husserl, non debba essere intesa come mera ricettività, come un mero raccogliere stimoli e informazioni. Essa, dandosi attraverso dei processi di sintesi, implica infatti da parte del soggetto una sorta di attività, o meglio, una sorta di operatività di grado zero: un'operatività non spontanea, non volontaria, ma a cui spetta il compito di far sì che l'esperienza si sveli e si dipani nella sua forma indipendente e in tutte le sue particolarità, divenendo un possesso del soggetto stesso. Come nota Costa, infatti, c'è una differenza essenziale tra mera ricettività e affezione, dove col primo termine si intende la coscienza come una tabula rasa, un contenitore vuoto da riempire e con il secondo la si prende nella sua operatività – anche passiva – come quel qualcosa che è colpito dagli stimoli del mondo esterno e che opera perché essi si mostrino, si dispieghino e vengano come tali colti⁸⁷.

Messi a fuoco questi punti, si può proseguire nell'analisi delle funzioni della sintesi estetica proposta da Husserl in relazione alla costituzione della cosa materiale e ricordare che, oltre alla funzione appena esposta con relative sotto-differenziazioni, essa agisce anche a tre livelli più elevati del processo di formazione dell'esperienza. Come testé notato, nei suoi primi strati quest'ultima si forma all'interno di un singolo campo sensibile, visto che le varie sensazioni che dal mondo esterno ci colpiscono si associano per prima cosa per uniformità di specie. Le cose però, è evidente, non vengono esperite di volta in volta con un solo organo sensoriale, ma con più sensi, se non con tutti i sensi insieme. Per far questo opera ancora la sintesi estetica, la cui seconda funzione è quella di associare immediatamente i vari schemi sensibili, le

⁸⁷ Su questo tema si veda la differenza tra ricettività e affezione tematizzata da Costa in V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, cit.

varie prensioni della medesima cosa a cui accediamo a partire appunto da diversi sensi⁸⁸.

Fatto questo le resta infine un altro compito: mettere in correlazione le manifestazioni di ogni cosa e le sensazioni cinestesiche del soggetto che la coglie. Per intenderci, se ci si avvicina all'oggetto, ciò che era stato colto con piccole dimensioni viene colto come più grande o più dettagliato, ed è proprio la sintesi estetica a provvedere a formare questa correlazione tra i movimenti compiuti e la variazioni percettive conseguenti. Lo stesso accade anche più banalmente se, spostandosi il soggetto, muta lo scorcio che questi può vedere dell'oggetto: in ogni caso, ad ogni suo movimento e ad ogni suo diverso collocarsi nello spazio è correlato un tipo di adombramento dell'oggetto. Scrive Husserl:

Infine bisogna ricordare quelle sintesi che stabiliscono una relazione tra i momenti della "manifestazione della cosa", attraverso i quali passa il raggio apprensionale, e le correlative "circostanze della percezione" (per esempio la posizione degli occhi nel caso della visione, del braccio, della mano, delle dita, nel caso del tatto), circostanze che nell'atteggiamento naturale rivolto verso l'oggetto della percezione non vengono colte o non sono propriamente intenzionate.⁸⁹

Su queste ulteriori funzioni della sintesi estetica si tornerà in seguito, in relazione alle caratteristiche che secondo Husserl un oggetto deve avere per poter rientrare nella categoria di cosa materiale. Per ora, è giunto il momento di tracciare qualche prima considerazione sul concetto di cosa materiale alla luce delle osservazioni fin qui poste.

I punti da rilevare sono due. Dalla ripresa del concetto di noema, prima, e poi dalla prima analisi qui effettuata del tema della sintesi estetica, posta alla base della costituzione della cosa materiale, si è mostrato, facendo riferimento a due aspetti tipici del pensiero husserliano – la fenomenologia statica e quella genetica – in che senso il tema di interesse ontologico della cosa materiale vada inserito in un contesto più ampio ed articolato, in cui la mera descrizione e classificazione degli oggetti d'esperienza non può mai essere scissa da una descrizione delle attività soggettive

⁸⁸ Su questo punto Husserl si limita a un accenno quando scrive che "un'altra funzione della sintesi estetica è quello di unificare oggettualità che si sono costituite in sfere sensoriali diverse: per esempio lo strato visivo con quello tattile", E. Husserl, *Ideen II*, p. 24.

⁸⁹ *Ibidem*.

con cui essi si danno a vedere e vengono colti. Riprendendo questi temi, dunque, si è mostrato direttamente sul campo qual è la cornice teorica e metodologica in cui la riflessione husserliana sulla cosa materiale va collocata. In secondo luogo, all'interno di quest'ambito di interessi e problemi, nel contestare una lettura idealistica in senso forte della fenomenologia husserliana si è cominciato a rilevare quanto sia ontologicamente e gnoseologicamente decisivo, al suo interno, il peso e il ruolo dell'esperienza sensibile. La nozione di sintesi estetica, con la sua suddivisione interna, mostra infatti in che senso nel pensiero di Husserl si venga a creare una commistione di realismo ed idealismo, dove il secondo appare in relazione all'ineliminabile funzione costitutiva riconosciuta alla coscienza, nei modi e nei termini sopra chiariti, e dove il primo emerge in relazione all'autonomia e alla prestrutturazione dell'esperito rispetto all'attività di sintesi del soggetto che lo coglie. A partire da queste premesse si potrà quindi ora, finalmente, entrare nel vivo della questione e chiarire innanzitutto cosa il fenomenologo intenda con l'espressione "cosa materiale" fin qui evocata ma non ancora precisata adeguatamente.

Capitolo secondo

La cosa materiale: la base dell'esperienza; un ritaglio nell'esperienza

§ 1 Atti fondanti e atti fondati

Nel precedente capitolo si è cominciato col delineare lo stile di indagine in cui va collocato il concetto di "cosa materiale" descritto da Husserl. Non si è però ancora precisato esattamente che cosa Husserl intenda con quest'espressione. Intuitivamente, è chiaro, viene da pensare che essa stia ad indicare i semplici oggetti dei sensi, e cioè le cose immediatamente colte nell'esperienza sensibile. Tuttavia il concetto di oggetto dei sensi non è certo un concetto univoco e aproblematico, così come non è del tutto ovvio, a ben vedere, cosa appartenga per essenza alle cose immediatamente colte nell'esperienza sensibile e cosa no. È su questi punti, allora, che bisogna riflettere.

Innanzitutto, in linea generale il concetto di oggetto dei sensi non è univoco – proprio come la nozione di esperienza – per via dei molti modi con cui esso è stato visto e rivisto nel corso della storia del pensiero filosofico. Modi che, per altro, hanno per lo più messo in luce una marcata e variamente argomentata diffidenza nei suoi confronti, specie in relazione alla sua valenza gnoseologica, a causa dalla vaghezza, imprecisione e mutevolezza dell'esperienza sensibile da cui esso dipende. In aggiunta a ciò, in particolare all'interno del pensiero fenomenologico il concetto di oggetto dei sensi non può essere considerato univoco anche in un'altra direzione: come osservato nel primo capitolo, infatti, l'oggetto è posto come una x determinabile all'infinito, la cui forma procede di adombramento in adombramento, di punto di vista in punto di vista, senza mai poter guadagnare un profilo stabile e definitivo, smarcato dalla pluralità delle prospettive con cui esso è colto dal soggetto che lo guarda. Dunque, quella che intuitivamente sembra una certezza e un approdo – la convinzione che l'oggetto sensibile sia il fondamento di ogni altro livello ontologico – si muta subito in un nuovo e controverso punto di partenza. Inoltre non è detto che la nozione intuitiva di oggetto dei sensi e quella di "cosa materiale"

coincidano senza residui o salti. Prima di tutto, quindi, bisogna qui chiarire il significato di questi termini.

A questo proposito innanzitutto va detto che per Husserl l'oggetto dei sensi, l'oggetto in quanto dato meramente percettivo, è il frutto di quelle sintesi estetiche passive che sono già state descritte nel precedente capitolo. Posto questo, bisogna aggiungere che a suo parere esso è l'"oggetto costitutivo originario"⁹⁰, ovvero il fondamento ultimo, la base oltre la quale non si può più procedere nella descrizione di ogni genere di oggettualità di ordine superiore, sia essa estetica, pratica, teoretica o assiologica. Dopo aver passato in rassegna questi tipi di esperienze e il loro rapporto con l'esperienza di oggetti meramente sensibili egli infatti conclude che:

Evidentemente con *tutte queste forme di costituzione degli oggetti veniamo ricondotti* a oggetti i quali *non rimandano più a oggetti pre-dati* del genere di quelli che originariamente erano sorti da atti spontanei di carattere teoretico, valutativo, pratico; in altre parole, se noi risaliamo lungo la struttura intenzionale di una qualsiasi oggettualità data, se risaliamo lungo le *interpretazioni retrospettive* [...] perveniamo, eventualmente attraverso tutta una serie di passi, a *oggettualità fondanti*, a noemi in cui non vi è più traccia di quelle interpretazioni retrospettive, e vengono colti attraverso *tesi dirette* e non rimandano più a tesi precedenti che vadano riattivate in modo che contribuiscano alla compagine costitutiva dell'oggetto. Gli oggetti caratterizzati fenomenologicamente secondo questa peculiarità – per così dire, gli *oggetti originari* a cui, per la loro costituzione fenomenologica, tutti gli oggetti possibili rimandano – sono *oggetti dei sensi*⁹¹

Dunque, parafrasando e variando un celebre motto goethiano si può a ben diritto affermare che, per il fenomenologo, "*am Anfang war die Erfahrung*"⁹² – in principio era l'esperienza – , qualunque sia l'oggetto del nostro interesse.

Perché ciò accada può essere chiarito, nell'ottica fenomenologica, studiando i vari tipi di atti di coscienza che corrispondono alla costituzione di vari tipi di oggettualità, siano esse pratiche, teoretiche o estetiche. Infatti, se è vero che ad ogni oggetto dato alla coscienza corrispondono degli atti – gli atti attraverso i quali esso è

⁹⁰ E. Husserl, *Ideen II*, cit., p. 22.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Parafraso qui il celeberrimo *incipit* del *Faust* di Goethe in cui Faust, ritraducendo a suo modo le prime battute del vangelo di Giovanni, rende la frase generalmente conosciuta come "in principio era il Verbo/il Logos" con "in principio era l'azione": "*Am Anfang war die Tat*".

colto –, allora a ogni *tipo* di oggetto dato alla coscienza, e cioè, a ogni “regione” o, in altri termini, ad ogni classe ontologica che si costituisce coscienzialmente, corrispondono insiemi di tipi di atti, legati tra loro da altrettanto tipiche connessioni. Per ciò, come tra poco si mostrerà, la cosa materiale può essere colta soltanto a partire da ben precisi atti e non altri, mentre una cosa non meramente materiale, come un’opera d’arte ad esempio, sarà correlata a atti e a nessi tra atti diversi.

Questa possibilità è proprio ciò su cui Husserl fa leva all’inizio della sua disamina sulla cosa materiale, che si apre con una definizione dell’ambito oggettuale qui indagato – la regione cosa materiale – immediatamente intrecciata alla messa a fuoco degli atti di coscienza che essa chiama in causa. Per addentrarvisi, innanzi tutto il fenomenologo comincia col circoscrivere un ben preciso territorio di indagine: quello del mondo “in quanto oggetto delle scienze naturali”⁹³, che coincide con il “campo delle realtà trascendenti e più precisamente delle realtà spazio-temporali”⁹⁴, e dunque con le cose sensibili date all’esperienza immediata e fattuale, considerata però – ed è una prospettiva questa, come si vedrà, gravida di conseguenze – subito come tema, come obiettivo di un interesse scientifico, teoretico. Sulle implicazioni di questo coinvolgimento delle scienze si tornerà, però, più tardi. Per ora bisogna concentrarsi sulla scelta di prendere le mosse dall’esperienza immediata delle cose come dati di fatto. Da qui bisogna partire, infatti, perché il fenomenologo, prima di essere un filosofo atteggiato in un ben preciso modo verso la realtà, per forza o per amore è sempre e innanzitutto un uomo immerso nel mondo degli enti trascendenti, da lui stesso colti, a patto che non sia assorto in una qualche *epoché*, innanzitutto secondo un atteggiamento ingenuo, volto a cose esterne e non a fenomeni, a dati di fatto e non a essenze. Da questo piano Husserl fa però, appunto, un repentino salto indietro, riconducendo gli oggetti spazio-temporali così chiamati in causa alle loro essenze, e le scienze naturali di cui essi sono il correlato “all’idea della scienza naturale”⁹⁵. Dal mondo dei fatti, insomma, si balza subito a quello delle essenze, poste non più come tema di uno sguardo ingenuo ma colte per variazione

⁹³ Cfr. “In queste nostre nuove trattazioni prendiamo le mosse dalla *natura*, dalla natura in quanto oggetto delle scienze naturali”, ivi, p. 7.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*.

immaginativa all'interno di ben precisi vissuti di coscienza. La mossa con cui è introdotta questa manovra, che altro non è se non il passaggio dall'osservazione ingenua a quella fenomenologica, appare qui forse troppo brusca, poiché lascia di fatto implicito lo slittamento di piano così tacitamente operato. Per giustificarla basta tuttavia ricordare che questi passi sono posti proprio all'inizio del secondo libro delle *Idee*, pubblicato come ideale prosecuzione e completamento di quel primo volume in cui i temi della riduzione fenomenologica, della contrapposizione di scienze di dati di fatto e di essenze e della variazione immaginativa che conduce a queste ultime erano stati introdotti e lungamente scandagliati. Dunque è naturale che non vi sia il bisogno di tornare ancora su questi punti, ormai dati per assodati.

Tuttavia, se è chiara l'esigenza di prendere le mosse dall'esperienza empirica per abbandonarla subito dopo e volgersi ai vissuti di coscienza, resta un altro dubbio: perché, nell'ambito dell'esperienza ingenua, prendere le mosse proprio dalla *natura* come correlato delle scienze naturali o, a riduzione fatta, perché guardare ai noemi degli oggetti di natura come *correlato dell'idea di scienza naturale*⁹⁶? Che senso ha, insomma, chiamare in causa le scienze?⁹⁷ La domanda sorge spontanea perché, a pensarci bene, le scienze naturali, che si attengono al piano dei fenomeni empirici, nella prospettiva husserliana potrebbero a rigore essere accusate di compiere il consueto errore di essere scienze di dati di fatto e scienze dogmatiche. Dunque perché prenderle come filo conduttore per la propria disamina? Per rispondere a questa domanda e fugare ogni perplessità basta però precisare che Husserl qui non si interessa ai risultati delle scienze come modello o mito da inseguire in ogni ramo del sapere per il loro metodo – errore questo da lui imputato al naturalismo – né è attratto dai loro fini teoretici, almeno non ora e non qui. Quello che gli interessa della scienza naturale tanto da usarla come punto di avvio per la sua indagine sulla cosa materiale è piuttosto il suo campo di indagine, il suo prendere a tema gli oggetti d'esperienza, le mere cose, i meri enti percepibili *unicamente* in quanto collocati nello

⁹⁶ Se il correlato della natura è la scienza naturale in quanto ambito di studio che la prende a tema, il correlato della natura passata attraverso il filtro della riduzione, della natura presa come noema, è la "idea delle scienze naturali" perché con essa ci si riferisce all'insieme dei nessi ideali, universali e a priori che legano i vari aspetti dell'idea di natura, che per Husserl coincide con l'essenza della natura.

⁹⁷ Per il rapporto tra la fenomenologia e le scienze si veda il saggio di A. Ales Bello, *Husserl e le scienze*, La Goliardica, Roma 1986.

spazio e nel tempo del mondo, di cui cerca di articolare e rendere intelligibili le leggi. La cosa materiale è infatti fondamentalmente questo, l'oggetto in quanto oggetto d'esperienza, considerato però unicamente secondo quegli aspetti che anche la scienza potrebbe trattare. Ora, se quanto fin qui anticipato è vero, è vero allora anche che, proprio come fanno le scienze empiriche, per avviare una riflessione su di essa non basta abbandonare il campo dell'esperienza ingenua per volgersi a quello della coscienza trascendentale ma bisogna anche ritagliarvi un cerchio di interessi ben specifico e ristretto. L'esperienza che abbiamo del mondo, infatti, non è mai in prima istanza esperienza di mere cose spazio-temporali quali sono quelle su cui le scienze si appuntano, ma piuttosto è esperienza di oggetti significanti, dotati delle caratteristiche più varie e diverse, oggetti connotati da predicati estetici⁹⁸, pratici, valutativi e così via. In una parola, è esperienza di oggetti rivestiti di predicati spirituali, e ciò vale ovviamente anche se la si considera dal punto di vista della sua costituzione trascendentale, come immanente ai vissuti del soggetto. La maggior parte delle cose che quotidianamente ciascuno incontra nel proprio commercio col mondo, come libri, penne, forbici, pentole e pantofole, appaiono innanzitutto in relazione alla funzione pratica che hanno o possono avere – e dunque come oggetti d'uso – o sono colte secondo predicati di piacevolezza o sgradevolezza e così via, e non solo in relazione alle loro mere qualità percettive. Ad esempio, se si guarda in alto e si scopre sopra di sé un cielo blu, o una notte stellata, istantaneamente questa scena induce a esprimere un giudizio estetico sulla sua bellezza, più che a impegnarsi in un resoconto sulle sue caratteristiche meramente percettive.

O ancora, per allargare e completare il quadro, per quanto Husserl non contempli questo caso si può notare che questi o altri tipi di esperienze si intrecciano spesso, già di primo acchito, con l'esperienza di quelle che i teorici della psicologia della forma hanno definito "qualità terziarie"⁹⁹. Si intrecciano cioè con

⁹⁸ Anche in questo caso uso l'aggettivo "estetico" come riferimento all'artisticità dell'oggetto a cui è attribuito e non come riferimento alle sue mere caratteristiche.

⁹⁹ Tra i principali fautori di questa nozione si pensi a Koffka, Metzger, Bozzi, che ad essa hanno dedicato molti sforzi, cfr. ad esempio K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, Lund Humphries 1935, traduzione italiana: K. Koffka, *I principi di psicologia della forma*, Bollati Boringhieri, Torino 1970, W. Metzger, *Psychologie - Die Entwicklung ihrer Grundannahmen seit der Einführung des Experiments*, Steinkopff, Darmstadt 1954, traduzione italiana di L. Lumbelli, W. Metzger, *I fondamenti della psicologia della Gestalt*, Giunti, Firenze 1971, R. Arnheim, *Art and Visual Perception*, University of California Press,

quell'espressività insita negli oggetti percepiti che fa sì che l'esperienza sia già sempre e in prima istanza connotata in modi che indirizzano in un sol colpo il percepito verso l'ambito ampio e vario di "ciò che esso è per me": un ambito certo irriducibile alla mera forma con cui l'oggetto appare sensibilmente. Questo, infatti, è quello che quotidianamente accade quando si vedono, fin dal loro primo coglierli, mele "appetitose", donne "affascinanti"¹⁰⁰, colori "allegri" o vicoli "paurosi" e così via: oggetti che immediatamente hanno una ben precisa valenza per l'osservatore e che non si lasciano intendere solo in relazione alle loro caratteristiche fisiche, avulse dagli effetti che essi hanno su di lui in quanto soggetto individuale dotato di una storia, di una cultura, di un'emotività, di gusti e così via. Insomma, in qualunque modo si vogliano intendere le cose e qualunque sia l'oggetto che si decide di prendere come filo conduttore per l'indagine fenomenologica, è palese che questo non ci si offrirà in prima battuta semplicemente come una mera cosa materiale.

Per questo, per ritagliare l'ambito desiderato dalle infinite sfaccettature e dagli infiniti modi possibili con cui gli oggetti d'esperienza ci si danno, Husserl prescrive di operare "una specie di riduzione", e cioè di lasciar fuori dai propri interessi¹⁰¹ tutte le determinazioni espressive, pratiche e assiologiche di cui l'esperienza diretta del mondo è generalmente impregnata. Egli scrive:

Noi attingiamo una simile idea conclusa a priori della natura in quanto mondo delle mere cose quando diventiamo soggetti puramente teoretici, soggetti di un interesse puramente teoretico [...] Per far questo, noi attuiamo una specie di "riduzione". Tutte le nostre intenzioni emotive, tutte le nostre appercezioni derivanti dall'emotività vengono escluse, vengono escluse cioè tutte quelle intenzioni in virtù delle quali le oggettualità spazio-temporali ci si presentano, prima di qualsiasi pensiero,

2001, traduzione italiana: R. Arnheim, *Arte e percezione visiva*, Feltrinelli, Milano 2005, W. Köhler, *The Place of Values in the World of Fact*, Liveright 1938, traduzione italiana di R. e G. Porfidia: *Il posto del valore in un mondo di fatti*, presentazione di P. Bozzi, Giunti, Firenze 1969, W. Köhler, *Gestalt Psychology*, Druk, Utrecht 1951, traduzione italiana di G. De Toni, W. Köhler, *Psicologia della Gestalt*, Feltrinelli, Milano 1983, P. Bozzi, *Fisica ingenua*, Garzanti, Milano 1990.

¹⁰⁰ I primi due esempi, estremamente celebri, sono mutuati da K. Koffka.

¹⁰¹ Nell'ambito della fenomenologia husserliana bisogna distinguere tra un "concetto ampio e un concetto stretto di interesse": il concetto stretto di interesse è quello per cui, in linea con l'uso comune del termine, qualcosa attrae la mia attenzione tanto da spingermi a volgermi spontaneamente e attivamente ad esso e a prenderlo come tema centrale dei miei atti; con il concetto ampio di interesse invece qualcosa attrae la mia attenzione senza però che necessariamente lo ponga come tema centrale dei miei atti, cfr. E. Husserl, *EU*, § 20. Nel testo si fa riferimento a questa seconda accezione poiché la riduzione chiamata in causa implica l'esclusione delle caratteristiche non materiali non solo come tema centrale dei propri atti ma anche come loro riferimento *tout court*.

in un'“intuibilità” immediata, come provviste di certi caratteri pratici – tutti caratteri che travalicano lo strato della mera cosalità.¹⁰²

Solo così, infatti, è possibile focalizzare le caratteristiche meramente materiali delle cose che di solito, nella complessità di rimandi spirituali¹⁰³ che ogni esperienza offre, sono fatti gioco forza slittare in secondo piano ai nostri occhi. Chiaramente, come in ogni riduzione il fatto che si mettano tra parentesi tutte queste sovradeterminazioni non significa che le si annulli o che non si presti loro fede in assoluto, ma solo che al momento non ce ne si curi. Così, se mentre attuo questa “specie di riduzione” guardo sopra di me e vedo uno dei rari cieli azzurri milanesi, questo non cesserà di essere ai miei occhi “così bello quando è bello”: semplicemente la mia attenzione non sarà volta a questo suo aspetto. Essa, dunque, è una riduzione *sui generis*, che non implica neanche il passaggio a un nuovo oggetto di indagine, come accade invece sia con l'*epoché*¹⁰⁴ che conduce dall'osservazione ingenua del mondo alla descrizione dei vissuti di coscienza, sia con la riduzione all'essenza nuda e pura della coscienza trascendentale che consegue alla messa fuori circuito delle varie formazioni di senso trascendenti ad essa che in essa si colgono. Questa riduzione, piuttosto, insegna a guardare al medesimo oggetto – l'esperienza come vissuto di coscienza – con uno sguardo diverso, uno sguardo più fine e selettivo, e forse è questo il motivo non esplicitato da Husserl per cui essa viene definita una “specie di riduzione”, solo “una specie”.

Se tutto questo è vero, posta la costante correlazione tra i fenomeni dati alla coscienza e gli atti che li colgono non resta che chiarire quali siano gli atti che sopravvivono a questa riduzione. Proprio da essi, infatti, come già anticipato, Husserl prende le mosse per introdurre la sua disamina sulla cosa materiale. Ora, le distinzioni operate sin dalle *Logische Untersuchungen* tra i possibili atti di coscienza in relazione alla modalità con cui il soggetto si dirige verso l'oggetto intenzionato -

¹⁰² E. Husserl, *Ideen II*, p. 29.

¹⁰³ Si ricordi che col termine “spirituale” Husserl intende tutto ciò che riguarda l'ambito dei valori e della spontaneità soggettiva in generale, e non qualcosa di “mistico-religioso” in particolare o di legato all'anima o all'interiorità individuale.

¹⁰⁴ Per essere precisi va detto che la “riduzione”, ovvero la selezione dell'interesse soggettivo verso gli aspetti essenziali dell'esperienza, è una conseguenza dell'*epoché* – sinonimo di “messa tra parentesi” o “sospensione del giudizio”, cfr. E. Franzini, *Fenomenologia*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 20.

definita “qualità d’atto”¹⁰⁵ – sono note. La principale è tra atti oggettivanti, e cioè atti che si dirigono direttamente verso un oggetto, e atti non oggettivanti, per cui vale l’inverso. Raffinando queste distinzioni bisogna poi scindere, all’interno dei primi, gli atti “posizionali”, in cui gli oggetti sono posti come esistenti, come nel caso della percezione, e gli atti “non posizionali” in cui ciò non accade, come nel caso della fantasia. Gli atti non oggettivanti, dal canto loro, vantano tra le loro fila gli atti assiologici, che comprendono sotto si sé ogni possibile valutazione, sia essa estetica, morale e così via, e quelli pratici, correlati agli oggetti d’uso.

Bastano quindi queste rapide distinzioni per rendersi conto del perché gli atti che cadono sotto la “specie di riduzione” qui in questione appartengono alla seconda categoria, agli atti non oggettivanti, mentre perché di “cosa materiale” si possa parlare bisogna concentrare i propri sforzi unicamente su atti oggettivanti e posizionali. Tutto ciò è ovvio, ma non basta: la cosa materiale si costituisce solo quando entra in gioco anche una classe tutta particolare di atti oggettivanti, e cioè la classe degli atti teoretici. Con essi non solo un oggetto è posto, ma è colto e verificato secondo un atteggiamento conoscitivo in cui, grazie a un peculiare “rivolgimento dello sguardo”¹⁰⁶, non solo si ha una percezione ma scatta un “ritenere valido, un ritenere di ordine giudicativo, eventualmente un predicare”¹⁰⁷ e cioè una riflessione, compiuta secondo ben precisi parametri. Dunque si ha un atto teoretico quando non ci si limita ad aprire gli occhi e guardare una certa scena percettiva, ma ci si sofferma su di essa cogliendone le caratteristiche essenziali, quelle caratteristiche che la rendono tale e che permettono eventualmente di formulare un giudizio a riguardo. Ciò significa quindi che per parlare di cosa materiale non basta percepire, aprire gli occhi e incontrare con lo sguardo case, alberi, pietre e cespugli, ma bisogna elevarsi sul piano del conoscere in cui si fissano le caratteristiche essenziali di ciò che si vede e se ne diventa consapevoli.

Prima di riflettere su questo punto, gravido di conseguenze non sempre lineari, bisogna però concludere l’analisi degli atti chiamati in causa nella costituzione della

¹⁰⁵ Per la definizione di “qualità d’atto” (modo con cui ci si dirige verso l’oggetto) e “materia d’atto” (ciò che nell’atto determina il riferimento all’oggetto”) cfr. in E. Husserl, *LU*, V, § 20.

¹⁰⁶ Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, p. 10

¹⁰⁷ Ivi, p. 13.

cosa materiale. A questo proposito, ciò che emerge subito chiaramente è il fatto che gli atti teoretici correlati alla cosa materiale sono atti fondati, atti cioè che devono la loro materia d'atto – e cioè, nel lessico delle *Logische Untersuchungen*, l'oggetto percepito nel modo in cui è percepito – ad atti semplicemente oggettivanti a essi antecedenti, che intenzionano un oggetto, rendendolo eventualmente disponibile a ulteriori determinazioni. L'idea, in fondo, è ovvia: non si potrebbe avere alcun giudizio conoscitivo se non vi fosse un oggetto precostituito a cui riferirlo. Ciò vale anche per gli atti non oggettivanti, che siano assiologici o pratici: non può darsi alcuna valutazione in assenza di un oggetto da valutare, non può esserci giudizio estetico in assenza di un oggetto da giudicare, né può darsi una qualsiasi considerazione sull'utilità di qualcosa senza tale qualcosa, e così via. Nel lessico husserliano bisognerebbe tradurre quest'osservazione affermando che gli oggetti estetici o quelli d'uso sorgono da atti "politetici"¹⁰⁸ in cui, su atti semplicemente oggettivanti, che hanno per tema un oggetto, si fondano e sviluppano questi atti non oggettivanti di ordine superiore che, proprio sulla base delle sue caratteristiche percettive, mettono in luce alcune peculiari attributi dell'oggetto, ad esempio la bellezza, o enfatizzano alcuni modi con cui esso può essere inteso, ad esempio l'utilizzabilità. Da tutte queste osservazioni è allora chiaro che tra i vari atti possibili alla coscienza c'è una gerarchia alla cui base si situano senz'altro gli atti oggettivanti, poiché su essi, in ultima analisi, si fonda ogni tipo di datità.

Per questo motivo, tra l'altro, è possibile passare ad esempio da un atteggiamento teoretico a un atteggiamento valutativo senza che la scena percettiva sia mutata, come Husserl spiega introducendo il concetto di cosa materiale. Se, ad esempio, dopo un breve tragitto in metropolitana riemerge in superficie in Piazza Duomo e vedo sopra di me, tra i merletti delle guglie della cattedrale stile gotico fiorito, il già citato cielo meneghino insolitamente azzurro, probabilmente la mia prima reazione coincide con un'ammirazione compiaciuta della sua bellezza, felice che non vi sia solo nebbia e fumo a Milano; ciò non toglie però che io possa subito passare a un diverso tipo di atteggiamento, che mi conduce a prendere atto delle caratteristiche di

¹⁰⁸ Degli atti si dicono politetici quanto si volgono all'oggetto tematizzato non come a un *unicum* ma nei suoi vari aspetti, di cui sono evidenziate le relazioni e i rapporti di fondazione.

ciò che vedo invece che “gustarle”, fino a farmi registrare in maniera più neutra un semplice resoconto osservativo come “il cielo è azzurro” invece che esclamare “che cielo meraviglioso!”. Si ottengono così, cioè, due diversi atti in relazione alla medesima scena percettiva¹⁰⁹ e questo accade perché gli atti teoretici da una parte e quelli assiologici e pratici dall'altra si fondano su quelli semplicemente oggettivanti, anche se lo fanno in maniere molto diverse tra loro. Gli atti assiologici e pratici, cioè, prendono e rielaborano le caratteristiche materiali su cui si strutturano in modi che risentono fortemente dell'apporto soggettivo storico e culturale, poiché con essi si abbandona definitivamente la natura per inoltrarsi invece nella sfera dello spirito e delle sue attività. Se posso affermare che un certo dipinto è bello, infatti, lo posso fare innanzitutto perché esso in qualche modo sussiste, sia che lo veda, sia che lo ricordi o immagini, e perché esso è fatto in un certo modo, ha certe caratteristiche percettive. Il giudizio di gusto che su queste basi formulo, tuttavia, è influenzato da molteplici fattori che le trascendono, come – per quanto Kant non sarebbe d'accordo¹¹⁰ – le mie personali inclinazioni, la cultura a cui appartengo, il mio grado di istruzione, e così via. Allo stesso modo un oggetto d'uso – ad esempio una forbice – è tale perché lo colgo e perché ha determinate caratteristiche materiali che rendono possibile un suo impiego piuttosto che un altro – nel caso della forbice, due lame affilate connesse in un certo modo, che fanno sì che quest'oggetto possa tagliare, mentre in virtù della sua conformazione risulterebbe del tutto inappropriato se usato ad esempio come leggio -. Tuttavia, il fatto che io sappia cogliere immediatamente una forbice come tale anche prima di averla usata, dipende dalla mia appartenenza a una forma di vita in cui quest'oggetto d'uso è noto come tale.

Nel caso degli atti teoretici, invece, questo passaggio all'ambito della cultura non avviene. Vi è un salto di livello dalla sfera fluente dell'esperienza immediata a quella

¹⁰⁹ Cfr. “Restiamo un momento nella sfera dei compimenti spontanei degli atti: dopo quanto abbiamo chiarito sappiamo che spontaneità diverse che si sovrappongono possono presentarsi e assumere una diversa dignità fenomenologica [...] Ciò in tutte le ricerche di ordine teoretico. Quando compiamo queste ricerche noi siamo atteggiati teoreticamente, anche se nello stesso tempo possiamo volgerci verso l'oggetto in maniera spontanea traendo da ciò vivo piacere; per esempio, durante ricerche ottico-fisiche, possiamo provare un intenso sentimento di piacere per la bellezza dei fenomeni che si vanno manifestando”, E. Husserl, *Ideen II*, p. 17.

¹¹⁰ Come noto per il Kant della *Critica del giudizio* il giudizio di gusto legato all'idea del bello è universale, cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Könnemann, 1999, traduzione italiana di Paolo D'Angelo, *Critica del giudizio*, introduzione di P. Gargiulo, Laterza, Bari 1997, p. 89.

stabile e concettuale del giudizio, che sia esso predicativamente esplicitato o meno, ma la natura priva di abiti storici e culturali resta il campo di indagine prescelto. Anzi, gli atti teoretici formulati su un percepito servono proprio, secondo Husserl, a esplicitare le caratteristiche essenziali della natura a un livello di chiarezza e consapevolezza superiore. Se questo è il punto, bisogna allora chiedersi come si sviluppa il rapporto tra atti oggettivanti preteorici, che Husserl chiama anche “preofferenti”, e questa sottoclasse di atti oggettivanti che sono gli atti teoretici, o, per dirlo altrimenti, bisogna chiedersi come si sviluppa da una percezione un giudizio, che sia esso verbalmente espresso o meno¹¹¹.

Come emerge in *Ideen II* in relazione alla cosa materiale, ma anche in altre opere come *Erfahrung und Urteil*, infatti, tra atti preofferenti e teoretici si istituisce un rapporto tutto particolare di continuità ma insieme di frattura¹¹², una frattura ben diversa rispetto a quello spostamento di piani chiamato in gioco nel caso della fondazione degli atti pratici e valutativi. Per comprenderlo basta prendere il caso più semplice, quello, cioè, della formazione di un giudizio predicativo di complessità minimale come “questo è rosso”. Tutto nasce da una situazione molto banale: sto passeggiando nei pressi di un campo e il mio sguardo cade su una macchia rossa che emerge per contrasto¹¹³ da una vasta distesa di frange d’erba verdi. All’inizio non c’è che questo: uno sguardo caduto per caso su un oggetto e un oggetto. Ora, si dà il caso che abbia del tempo da perdere, quindi mi fermo e osservo meglio quel che solo ho intravisto. Ciò che ha attratto la mia attenzione è un fiore, un papavero per la precisione, anche se per ora non lo identifico ancora come tale – né come fiore né

¹¹¹ Per Husserl l’ambito del giudizio coincide con l’ambito del conoscere inteso innanzitutto come presa d’atto, come consapevolezza su ciò che si percepisce, cfr. “Risalendo al momento soggettivo, ci si presenta l’azione giudicativa come quella che sta a servizio della tendenza alla conoscenza. Conoscenza di che? Per dirla in modo affatto generale, conoscenza di ciò che è, dell’esistente. Se lo sforzo della conoscenza si dirige verso l’esistente, tendendo cioè a esprimere in giudizio ciò che esso è, allora l’esistente dovrà essere già dato prima. E poiché il giudicare ha bisogno di un «*subjectum*» su cui si giudica, di un *oggetto-su-cui*... l’esistente deve essere già dato prima in modo da poter divenire oggetto di un giudicare”, E. Husserl, *EU*, pp. 20-25, per questo ho qui chiamato in causa il giudicare e per ciò nei prossimi passi farò riferimento a testi come *Esperienza e giudizio* per chiarire le problematiche sollevate dalla comprensione della nozione di cosa materiale.

¹¹² Cfr. P. Spinicci, *I pensieri dell’esperienza. Interpretazione di Esperienza e giudizio di Edmund Husserl*, La nuova Italia, Firenze 1986, pp. 84 e ss.

¹¹³ Il contrasto, e cioè l’emergere di un dato contenuto da un campo sensibile uniforme, è per Husserl uno degli elementi di base della percezione, insieme al costituirsi del campo sensibile omogeneo che gli fa da sfondo, cfr. E. Husserl, *PS*, pp. 186-196.

come papavero –: per ora semplicemente guardo, e quel che vedo è semplicemente una cosa già dotata di tutto un complesso apparato di caratteristiche – forma, colori, pistilli, foglie, stelo – che colgo in quanto mi sono percettivamente date ma sulle quali di primo acchito non mi soffermo in alcun modo.

La forma base dell'esperienza è infatti, secondo Husserl, la percezione di "indivuidi", oggetti semplici non articolati, o non ancora articolati¹¹⁴, che si danno con atti che abbiano un riempimento la cui base ultima è un'intuizione diretta, monoradiale, relativa a un oggetto unitario e semplice, benché ci si dia, come già anticipato, in un processo infinito di adombramenti. Del resto, anche senza tornare sulla teoria dell'evidenza husserliana o addentrarsi sul terreno dei presupposti di un'opera interessante e ricca come *Erfahrung und Urteil*, che esulano dal tema in questione qui e che meriterebbero un discorso a sé, basta riflettere sui modi con cui si forma l'esperienza immediata del mondo per accorgersene: se guardo attorno a me ovunque vedo innanzitutto pietre, tavoli, sedie, fiori, monti, cespugli. Vedo oggetti, insomma, che colgo come indivuidi non articolati e che mi si danno in un sol colpo.

Gli esempi appena posti, però, volutamente non sono privi di insidie: il fatto che una pietra mi si dia come un "individuo", come un oggetto unitario e non articolato, è indubitabile. È difficile infatti pensare a un oggetto più semplice, meno dotato di determinazioni e possibili complicazioni. Lo stesso non vale però, ad esempio, nel caso del cespuglio: certo, si tratta di un oggetto unitario che colgo con una tesi diretta, tanto che appunto posso identificarlo senza fatica come "cespuglio", e dunque con un nome solo, a testimonianza dell'unitarietà con cui mi si dà. Tuttavia non servono una vista particolarmente acuta né una mente particolarmente votata a scovare problemi filosofici in fatti quotidiani di poco conto per accorgersi che questo cespuglio può anche essere colto come formato da una pluralità di foglie, rametti e magari fiori, e dunque non come un oggetto solo, ma come un insieme interconnesso di molti. Qualcosa di simile, anche se in modo meno evidente, potrebbe dirsi di un oggetto come un tavolo: è un individuo dato immediatamente all'intuizione come tale, eppure è un composto fatto da quattro (o tre) gambe e di un piano, e così via. Dunque è uno o molti?

¹¹⁴ Cfr. E. Husserl, *EU*, §§ 5-6.

Domande come questa hanno sollevato svariati dibattiti nell'ambito dell'ontologia¹¹⁵, ma per rispondere alla maniera di Husserl bisogna chiamare in causa i concetti di "sostrato" e "determinazione", fondamentali anche per muovere il passo successivo sulla strada della genesi del giudizio dall'esperienza, e dunque dell'atto teoretico da quello preofferente. Per definire questi due termini bisogna riprendere dal punto lasciato prima in sospeso. Ci si era arrestati al fatto che la base di ogni esperienza è la percezione diretta di un oggetto come individuo, nel mio esempio un fiore. Di fronte a questa come ad ogni altra esperienza, però, se si mira a guadagnare un qualunque livello di conoscenza su ciò che si sta osservando non può bastare coglierlo così, in un solo raggio "da tutte le parti insieme", ma bisognerà penetrare sempre di più nei suoi segreti, cogliere le sue caratteristiche una a una: bisognerà, nel lessico husserliano, *esplicarlo*¹¹⁶.

Ora, l'esplicazione è, secondo Husserl, "la direzione di interesse percettivo che accede all'orizzonte interno dell'oggetto"¹¹⁷. Cosa significhi quest'espressione apparentemente oscura è presto detto: ogni oggetto percepito, compresi il cespuglio o il fiore degli esempi precedenti, presenta già al primo sguardo una serie di altre esperienze possibili a priori¹¹⁸ in base al tipo di oggetto in questione, che indirizzano le aspettative dell'osservatore sulla prosecuzione dell'esperienza di volta in volta messa in atto. Così, ad esempio, se getto uno sguardo su un fiore necessariamente lo vedo da un solo lato – ad esempio, se la mia prospettiva è dal basso verso l'alto, ne vedo alcuni petali e il gambo, ma non la corolla né la parte posteriore. Ciò che vedo, però, mi induce ad aspettarmi induttivamente che la parte del fiore che non percepisco continui in tutto e per tutto simile a quella che guardo, e così via. Questa trafila di esperienze possibili, induttivamente anticipate e stimulate dalla mia intuizione di un solo adombramento dell'oggetto, sono ciò che Husserl chiama

¹¹⁵ Cfr. A. Varzi, *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, cit.

¹¹⁶ Cfr. E. Husserl, *EU*, p. 93.

¹¹⁷ Ivi, p. 95.

¹¹⁸ Cfr. "Poiché la cosa che entra nell'esperienza ha senso d'essere solo come cosa di un eventuale orizzonte interno, sebbene nella conoscenza effettiva e autentica ne sia entrato solo il nucleo della quiddità, ogni cosa, ogni reale in generale, per cui esso è pre-conosciuto nella generalità indeterminata, ma costantemente identificabile come la stessa, di un tipo a priori, appartenente a un ambito", ivi p. 33.

“orizzonte interno”¹¹⁹. Ad esso si aggiunge poi l’“orizzonte esterno”, dato dall’insieme degli oggetti, potremmo dire dal contesto percettivo, “consaputi nell’anticipazione” insieme all’oggetto ora messo a tema, benché non direttamente osservati mentre lo si guarda.

In questo modo, però, per definire il termine “esplicazione” invece che sciogliere un nodo se ne sono annodati degli altri: non si può infatti passar oltre senza neppure un accenno a ciò che permette a Husserl di parlare di “anticipazioni” di lati non intuiti evocate dall’intuizione e soprattutto di “induzione”, un concetto, questo, quanto meno sospetto di primo acchito in un impianto programmaticamente fondazionalista come quello husserliano. L’induzione è infatti il metodo conoscitivo tipico dell’empirismo, e va quindi a braccetto con l’idea che la conoscenza proceda per abitudini e non abbia altro sbocco che questo. In Husserl, tuttavia, questo concetto assume una veste del tutto nuova: certo, il fenomenologo non nega che se un soggetto S ha avuto in precedenza molte esperienze del tipo T, nel momento in cui coglie un nuovo oggetto di questo genere T_1 sarà indotto dalle passate esperienze – che costituiscono ormai una sorta di sua abitudine percettiva – a riconoscere immediatamente T_1 come un oggetto del tipo T e ad indirizzare le sue attese verso gli aspetti non ancora visti di T_1 in un modo piuttosto che in un altro. Proprio per questo chi osserva un fiore, avendo già percepito un numero molto elevato di oggetti simili immediatamente lo riconosce come tale e tende a farsi alcune aspettative sui suoi lati celati, cercando con lo sguardo ad esempio i petali che ancora non vede e che ipotizza essere simili a quelli percepiti, e poi il gambo, il pistillo e così via. Del resto Husserl afferma che un’esperienza dà davvero un apporto conoscitivo solo quando l’oggetto intenzionato è confermato da varie percezioni e diventa un possesso stabile per la coscienza, a cui è possibile tornare ad attingere in futuro, anche come esempio paradigmatico per nuove esperienze.

Tutto ciò, quindi, pare effettivamente approssimare parecchio le sue posizioni alle teorie empiriste sull’abitudine; tuttavia permangono due differenze decisive, la seconda delle quali fa di Husserl un filosofo fondazionalista, il cui discorso è per

¹¹⁹ Ivi p. 30.

principio lontano da qualsivoglia piega scettica. Innanzitutto va osservato che l'induzione di cui Husserl parla è in qualche modo geneticamente antecedente a quella descritta dall'empirismo. Un percorso induttivo è infatti secondo Husserl presente a monte della percezione di ogni oggetto – fosse anche il primo oggetto visto da Adamo nel sesto giorno della creazione, un oggetto, dunque, in alcun modo riconoscibile sulla base di passate esperienze – e la rende possibile poiché non riguarda la cosa nella sua conformazione finale, ma nei singoli adombramenti che la costituiscono. La tesi di Husserl è questa: poniamo che si stia guardando un certo oggetto *O*. Ovviamente lo si coglierà attraverso un numero crescente di adombramenti e se i primi continuativamente mostrano un oggetto sferico e rosso, ci si aspetterà che esso sia tale anche nei lati ancora celati: che essi siano altrettanto sferici e rossi sembra intuitivamente la prosecuzione più naturale di questo decorso percettivo e in questa direzione vanno le mie attese. Se questo è vero, però, – si potrebbe osservare – allora Husserl non fa altro che spostare la tradizionale nozione di induzione di livello: da quello dell'oggetto già costituito a quello delle sue fasi costitutive, senza però cambiarla di una virgola. Anche qui, infatti, le attese relative ai lati che non percepisco si costituiscono sulla base di una sorta di abitudine minimale formatasi anche agli strati più bassi del processo percettivo.

Quest'obiezione, però, non coglie nel segno poiché trascura un punto fondamentale nella teoria husserliana: è vero che l'induzione, sia nel pensiero di Husserl sia in quello degli empiristi, porta ad *aspettarsi* che l'esperienza prenda un certo corso piuttosto che un altro in base alle abitudini acquisite. Tuttavia, se per gli empiristi ciò che vedo, nel modo in cui lo vedo, dipende dall'esperienza passata e dalle sue regolarità, per Husserl il discorso cambia: ciò che mi aspetto è sì indirizzato dall'esperienza già acquisita, ma le mie attese potrebbero essere sconfessate a ogni piè sospinto da ciò che intuisco nella prosecuzione dell'esperienza stessa, costringendomi a rivedere l'idea che mi ero fatta dell'oggetto. Questo, infatti, si viene a costituire ai nostri occhi grazie a una serie costante di sintesi estetiche in cui i contenuti esperiti dispiegano la loro forma indipendentemente dal soggetto che li coglie. Il punto, insomma, non sta nel fatto che un'esperienza passata determina la mia presa attuale sul mondo senza che essa abbia altro fondamento che questo,

quanto piuttosto nel fatto che l'intuizione mi restituisce esperienze tali che quella attuale mi ricorda le precedenti, che a loro volta mi aiutano a catalogarla, ma in modo che, se nel corso dell'esperienza l'oggetto attualmente visto risultasse diverso da quelli in precedenza colti, sarebbe l'intuito attuale ad imporsi sull'abitudine e non il contrario. E in questo non c'è proprio nulla di sospetto dal punto di vista di una teoria fondazionalista della conoscenza. L'induzione, insomma, nell'impianto teorico husserliano è qualcosa di gnoseologicamente molto più innocente di quanto non sia nelle tesi empiriste: è un tendere dell'io verso certi riempimenti suggeriti dall'oggetto stesso, che possono però essere intuitivamente confermati o meno. Dunque l'induzione a partire dall'abitudine non è il punto ultimo, la base dell'esperienza, ma il modo con cui essa si svolge. Fondante, invece, è solo lo strutturarsi autonomo delle cose esperite, colto attraverso l'intuizione. L'intuizione, secondo Husserl, è infatti fondante nella misura in cui ha per oggetto di volta in volta scampoli di un mondo dotato di una struttura e di caratteristiche proprie che si impongono al soggetto, che non può che coglierle passivamente, come si è già in precedenza mostrato in riferimento al tema della sintesi estetica.

Fatte le dovute precisazioni, si può quindi tornare al tema dell'esplicazione percettiva, introdotto al fine di comprendere come degli atti teoretici possano fondarsi su atti semplicemente percettivi. Con la lunga digressione appena esposta, in relazione a questo tema fin qui si è guadagnato quanto segue: ogni singola percezione, per quanto essa sia primariamente volta direttamente a un oggetto singolo, colto come individuo semplice e indiviso, implica già in sé un duplice orizzonte di altre esperienze possibili: l'orizzonte interno, relativo agli aspetti della cosa stessa che ancora non metto a tema del mio interesse, e quello esterno, relativo al suo possibile contesto percettivo. L'orizzonte interno in particolare mostra che appartiene alla stessa essenza dell'esperienza la possibilità che, una volta colto un certo oggetto, se ne possano tematizzare le caratteristiche non ancora messe a fuoco, sia che si tratti dei suoi lati non visti sia che si tratti di caratteristiche già percepite ma su cui non si è ancora posta un'attenzione specifica. Quel che accade in questo secondo caso – e che segna un passo avanti nella comprensione della relazione tra atti preofferenti e atti teoretici – è che l'oggetto primario dello sguardo, quello già

colto senza che ne fossero messe a fuoco le qualità – diventa il *sostrato*, e cioè la base per un processo esplicativo che porta a tematizzare proprio le proprietà dell'oggetto come sue *determinazioni*, e cioè come sue caratteristiche. Ciò accade quindi con una percezione “a doppio raggio” in cui, se da un lato sono le note caratteristiche dell'oggetto ad attrarre l'attenzione dell'osservatore, dall'altro questi tiene sempre ferma la consapevolezza di star percependo proprio quel tal oggetto, ad esempio un fiore, e non un altro, di modo che, afferrandole, le coglie come sue caratteristiche in quella che Husserl chiama “sintesi di coincidenza”: una sintesi in cui si uniscono verso un unico riferimento gli atti che tematizzano l'oggetto nella sua totalità come sostrato e le sue caratteristiche come sue determinazioni. Una sintesi che resta però parziale perché, appunto, sostrato e determinazioni non ne sono identificate come un che di identico. Husserl a questo proposito scrive:

Ciò che accade innanzitutto nel processo dell'esplicazione nel passare dalla prensione di S a quella di α è una sorta di sovrapposizione spirituale di ambedue le entità colte. Ma questo non basta affatto a caratterizzare l'esplicazione. [...] La sovrapposizione si compie quando una cosa viene a essere colta prima nella sua indistinta unità e poi in maniera particolareggiata nella sua forma, o nel suo suono, odore e secondo qualunque sua parte emergente, sia quando in un primo tempo è colta una cosa e in un secondo tempo, separata da essa e senza appartenerele come determinazione, è colta sinteticamente una forma, un suono, un odore. In ogni sintesi del genere, anche quando vengono osservati unitariamente oggetti del tutto diversi, si compie una sovrapposizione. L'io funziona in quanto agente con continuità attraverso la serie dei singoli passi, e al secondo passo esso è ancora diretto all'oggetto del primo passo; si dirige quindi, nonostante la posizione di privilegio del nuovo oggetto colto come primario, in un sol tratto ad ambedue e insieme al nuovo oggetto e attraverso di esso si dirige all'antico. Ambedue gli oggetti sono insieme appresi attivamente nell'io, l'io indivisibile è in ambedue. Il susseguirsi dei raggi dell'attenzione e della prensione è diventato un raggio doppio.¹²⁰

Il risultato di tutto questo processo è che quella che in principio era un'esperienza semplice, a un solo raggio, diventa un percorso in cui, con più raggi in cui, in un'articolarsi di intenzioni, l'oggetto *diventa* agli occhi dell'osservatore le sue determinazioni e con esse si caratterizza. In questo modo si sviluppa l'esperienza sensibile e nell'esperienza sensibile vengono poste tutte le basi necessarie per

¹²⁰ Ivi, p. 104.

muovere finalmente verso la sfera del giudizio. Quest'ultimo sorge infatti quando si fa della percezione del sostrato *S* – che diviene le sue determinazioni – un possesso stabile, posto attivamente e consapevolmente una volta per tutte e disponibile a future riprese¹²¹.

Per giungere a questo punto è necessario, secondo Husserl, che l'io si diriga verso il sostrato *S* per come esso risulta dopo l'esplicazione già passivamente avvenuta e che ripeta attivamente la sintesi di questo con le sue determinazioni, questa volta secondo un'attività predicativa soggettivamente indirizzata e coscientemente posta. Nel momento in cui questa ci mette lo zampino, infatti, il sostrato precedentemente emerso passivamente come base della percezione in questione diventa il soggetto di un giudizio in cui le determinazioni diventano aggettivi e in cui la sintesi che ora attivamente si compie tra essi viene espressa dalla copula "è". Così, ad esempio, il giudizio "questo è rosso"¹²² riferito al fiore, da cui ho preso le mosse all'inizio di questa lunga digressione, si può compiere solo tornando attivamente sul processo esplicativo in base al quale l'oggetto percepito si è dato come sostrato di varie determinazioni, tra cui quella che coincide con questa qualità cromatica, ed è posto coscientemente come tale, esprimendo la conoscenza così raggiunta col giudizio "*S* è *p*". In questo modo, descritto dettagliatamente in *Esperienza e giudizio* ma adombrato

¹²¹ Cfr: "La conoscenza è azione dell'io, lo scopo della volontà è la prensione dell'oggetto nella sua determinatezza identica, la fissazione "una volta per tutte" del risultato della percezione osservativa. Quest'opera della conoscenza è un'attiva partecipazione agli oggetti già dati, ma in modo tutto diverso dalla mera ricettività del cogliere, esplicitare e osservare relazionale. Il suo risultato è il possesso conoscitivo. Nel concetto pregnante di oggetto conoscitivo sta che esso è qualcosa di identico e identificabile al di là del tempo in cui è dato all'intuizione, che quel che una volta fu dato nell'intuizione debba potersi ancora conservare come possesso permanente pur quando l'intuizione non c'è più", ivi, p. 180.

¹²² Ho usato nei miei esempi il giudizio "questo è rosso", riferito idealmente a un fiore rosso, e non "questo fiore è rosso" perché il primo giudizio permette di mostrare come esso sorga dalla semplice percezione di un oggetto senza che sia necessario un qualche sapere pregresso – in questo caso il sapere legato al possesso del concetto di "fiore" –. Per poterlo formulare basta infatti che io veda un fiore rosso, ne segua l'esplicazione e la ponga attivamente, e ciò funzionerebbe anche se per ipotesi a compiere quest'operazione fosse un alieno, dotato di un apparato percettivo come il nostro che però non possedesse già il concetto di "fiore". Per formulare il secondo tipo di giudizio ("questo fiore è rosso") invece, devo già possedere il concetto di "fiore", riconoscere in esso ciò che percepisco e coglierlo come tale, per poi determinarlo anche come rosso. Ho scelto quindi il primo caso per dar conto di una situazione in cui il giudizio nasce interamente dal percepito, senza chiamare in causa un sapere pregresso, per evitare il rischio conseguente che, senza le opportune precisazioni, si slitti verso concezioni diverse da quella husserliana, per le quali l'esperienza non basta per formulare un giudizio ma bisogna possedere piuttosto un sistema di concetti, privando l'esperienza stessa della funzione fondativa che Husserl vuole attribuirle.

anche nel secondo volume di *Idee* in relazione alla cosa materiale, avviene il passaggio dagli atti preoferenti a quelli teoretici. Questo era dunque il punto a cui questa lunga digressione mirava: stabilire in che modo si passi da atti oggettivanti preoferenti ad atti oggettivanti teoretici.

Ora, questa digressione dovrebbe anche aver confermato un'impressione adombrata in precedenza, secondo cui i momenti di continuità tra questi due diversi tipi di atti oggettivanti emergono di primo acchito con maggior rapidità che i loro momenti di frattura. Con la genesi del giudizio dalla semplice esperienza, passando per l'esplicazione, si è infatti evidenziato in concreto come il giudizio sia fondato nell'esperienza e come esso derivi da un mutato atteggiamento che non fa che prendere atto e porre con consapevolezza e in forma proposizionale, come possesso conoscitivo stabile, ciò che nell'esperienza passiva era già prefigurato. In tutto ciò non bisogna però sottovalutare i momenti di discontinuità, già per altro in parte impliciti in quanto fin qui detto. Ad esempio, se anche gli atti preoferenti della semplice percezione e quelli teoretici sono entrambi atti oggettivanti, ciò non toglie che essi si dispieghino da un lato in un atteggiamento essenzialmente passivo e dall'altro in uno essenzialmente attivo. Da qui la prima macroscopica differenza. Un altro elemento di discontinuità è implicito nell'osservazione già posta per cui l'esperienza è l'ambito del divenire fluente e vago e il giudizio quello dei possessi stabili della conoscenza. Ciò significa infatti che ogni esperienza vive in una sua temporalità, lungo la quale si dipana e ha un suo preciso posto nel tempo oggettivo, mentre gli oggetti del giudizio e della conoscenza sono "omnitemporali" (*allzeitlich*), non appartengono al tempo in cui sono formulati ma possono essere ripresi in vari lassi di tempo e con vari atti giudicativi. Ecco quindi una seconda differenza.

A questi si somma poi un terzo elemento di discontinuità tra atti preoferenti e atti teoretici; un elemento che deve essere sottolineato in quanto particolarmente rilevante per il concetto di cosa materiale. In precedenza si è osservato e ribadito che gli atti teoretici, e dunque il giudizio, si fondano su quelli preoferenti, e dunque sulla mera esperienza passiva, da cui traggono i propri materiali, che esibiscono una struttura propria, antecedente l'attività dell'intelletto. Tuttavia – e questo è il punto da segnalare – sta all'attività del soggetto decidere *come* esplicitare questa struttura, o

meglio, sta all'attività e agli interessi del soggetto esplicitare in un modo o nell'altro i legami passivamente dati nell'esperienza sensibile.

Per comprendere meglio la questione si può prendere come esempio la nascita di un giudizio di relazione. In estrema sintesi questo si costituisce in tre passi: per prima cosa si fa esperienza di una pluralità di individui – ad esempio penna, libro, foglio posti sul tavolo che mi sta di fronte – e innanzitutto li si coglie come una pluralità non meglio caratterizzata, lasciandovi semplicemente scivolare lo sguardo¹²³; di seguito però, si può tener fermo il proprio interesse solo su uno di questi oggetti e spostare poi l'attenzione su quelli vicini senza perdere di vista il primo, di modo tale da cogliere gli altri elementi così osservati in relazione a questo. Così, se ad esempio la matita è il tema principale del proprio interesse, e se questa è sopra al foglio, il secondo sarà colto come *sotto* la prima, che funge da centro, da asse attorno a cui si orientano l'esperienza e le modalità con cui la scena sarà descritta. Queste relazioni sono però convertibili: se fosse il foglio il tema primario del mio interesse coglierei la matita come *sopra* di esso¹²⁴, e così via.

Ora, fin qui ci si muove ancora nell'ambito della percezione poiché in linea di massima queste relazioni sono solo passivamente intuite e non poste in maniera attiva: invece di far scorrere distrattamente l'occhio sul tavolo, ora guardo prima la matita e poi il foglio, tenendo ancora la prima sotto presa, di modo da cogliere già intuitivamente la loro relazione spaziale. Il passo successivo consiste nella loro formulazione consapevole, ed è qui che il peso delle scelte soggettive diventa patente: fondandosi sull'osservazione relazionale e sulla convertibilità delle relazioni così intuite, infatti, sta al soggetto e ai suoi interessi determinare con quale giudizio esprimere la scena percepita, e dunque sta a lui decidere come sottrarla al fluire del tempo e consegnarla all'ambito del sapere¹²⁵. Data questa medesima scena percettiva infatti, se pongo attivamente ciò che ho passivamente colto posso scegliere di stabilire che “la matita è sopra il foglio”, o che “il foglio è sotto la matita”, ma anche

¹²³ Cfr. E. Husserl, *EU*, p. 138.

¹²⁴ *Ivi*, p. 139.

¹²⁵ Ciò vale anche se qui si tratta di una conoscenza empirica molto “bassa”, relativa a una semplice scena percepita qui ed ora: un tavolo su cui sono posti i suddetti oggetti.

che “il libro è di fianco al foglio e alla matita” o, se cambia il tipo di relazione a cui presto attenzione, potrei dire invece che “la matita è più stretta del foglio”, e così via.

Questo accade anche nel caso della genesi del giudizio nella forma “S è p”: di fronte al medesimo oggetto, infatti, nel momento in cui questo diventa sostrato di varie determinazioni sta all’osservatore scegliere quali di esse trasporre sul piano del giudizio, a seconda della via presa dal suo interesse¹²⁶. Così, se il sostrato è il fiore del mio esempio, che io esprima quel che vedo col giudizio “questo è rosso” è una possibilità insita in ciò che percepisco e che colgo passivamente, ma non è l’unica: di fronte al medesimo oggetto avrei potuto dire che esso è piccolo, fragile, leggero, tondeggiante, e così via. Se mi soffermo sulla sua qualità cromatica ciò dipende solo dal fatto che è stato proprio il suo colore acceso ad attrarre la mia attenzione prima ancora che qualunque giudizio fosse formulato. Analogamente – ed è questo il punto d’arrivo del discorso appena esposto – mentre altri tipi di atti, ad esempio atti valutativi, potrebbero coglierne e dipanarne altri fili, gli atti teoretici possono trascegliere dall’esperienza su cui si fondano solo alcuni aspetti, e nella fattispecie i suoi aspetti essenziali, per fare dell’esperienza un oggetto di interesse prettamente conoscitivo. Questo punto si rivelerà centrale nella trattazione del concetto di cosa materiale. Prima di tornare ad affrontarlo, però, è utile esplicitare qualche osservazione su quanto esposto fin qui.

¹²⁶ Questi temi sono ampiamente discussi in E. Husserl, *EU*, pp. 138-139. A riprova del persistere di questo genere di considerazioni si può però risalire anche alle *Ricerche Logiche*, cfr. “Prendiamo in esame un esempio. In questo momento guardo fuori nel giardino e do espressione alla mia percezione con le parole: «un merlo ha preso il volo» [...] In realtà, in base a questa stessa percezione l’enunciato potrebbe essere del tutto diverso e dispiegare tutt’altro senso. Ad esempio avrei potuto dire: *questo è nero, questo è un uccello nero, questo animale ha preso il volo, si è sollevato in alto, etc*”, E. Husserl, *LU*, p. 315.

§ 2 Osservazioni. Husserl e il contenuto non concettuale della percezione

Innanzitutto bisogna sottolineare quanto segue: poco fa si è spesa qualche parola sul salto che secondo Husserl vige tra sensibilità e intelletto e sulle relative libertà che il secondo si concede rispetto alla prima, pur fondando i suoi risultati sui materiali da essa offerti. Nel rapporto di continuità e di differenza che li lega è però implicita un'altra idea che vale la pena di mettere a fuoco e che può essere considerata una delle caratteristiche più proprie e significative della fenomenologia husserliana. Il fatto che l'io, con la sua spontaneità, abbia la facoltà di scegliere cosa tener fermo dell'esperienza e cosa lasciar cadere sta anche a testimoniare che, secondo Husserl, l'esperienza è autonoma rispetto alle sue eventuali successive elaborazioni concettuali, e cioè esibisce una dimensione propria che non dipende in alcun modo dall'intelletto. Quest'ultimo, infatti, non fa che rilevare e sviluppare le caratteristiche dell'esperito, dispiegandole alla coscienza su un altro piano di interesse, rendendo consapevoli e ponendo attivamente forme e strutture di per sé già passivamente colte dalla sensibilità in tutti loro aspetti e in tutte le loro articolazioni. Gli argomenti che provano questo assunto agli occhi di Husserl sono già stati implicitamente posti in precedenza. Si pensi, ad esempio, alle modalità con cui nasce il giudizio di relazione: come s'è visto, per esprimere un giudizio come "la matita è sopra il foglio", devo averli già visti entrambi, matita e foglio, uno sopra all'altro, e cioè devo aver già intuito passivamente la relazione che li lega sul piano dell'esperienza sensibile, senza metterci nulla di mio e senza bisogno di chiamare in causa alcun concetto – né il concetto di "foglio", né quello di "matita" e neanche la categoria di "relazione". Non solo: prima ancora, per poter cogliere questi oggetti come tali si devono già essere tacitamente azionate delle sintesi estetiche in cui i contenuti delle intuizioni sensibili si strutturano da sé anche nei più remoti livelli dell'esperienza. L'idea di Husserl, insomma, è che, se apro gli occhi e guardo attorno a me, vedo già cose, con forme, colori e con tutto il relativo apparato qualitativo che le connota, e vedo le relazioni che tra esse si vengono a creare, anche se queste ultime sono riconosciute come tali solo quando l'intelletto ci mette lo zampino.

Il peso teoretico di quest'assunto è particolarmente evidente se lo si paragona ad esempio a quello di Kant, per il quale la formazione dell'esperienza dipende

sostanzialmente dall'attività dall'intelletto tanto che anche nel caso di un giudizio percettivo molto semplice quale "la matita è sopra al foglio" non si può parlare né di "matita", né di "foglio", né si può dire di vedere un oggetto o una relazione tra oggetti o parlare *tout court* di "esperienza", finché l'intelletto con le sue categorie non è entrato in azione a mettere in forma i dati di per sé amorfi ricevuti dai sensi. Ora, a questo proposito va detto che anche per Husserl ovviamente non si può categorizzare un oggetto come foglio o come matita se non si possiedono i concetti di "foglio" e di "matita" atti a riconoscerlo come tale, né si può *parlare* di "esperienza" e di "oggetti" senza chiamare in causa la facoltà del linguaggio, appartenente al campo dell'intelletto e della spontaneità. Questo, però, vale solo dal momento che per avere coscienza di star percependo un oggetto o per esprimere verbalmente tale consapevolezza bisogna appellarsi ad atti intellettivi spontanei, ma non significa che l'esperienza sensibile debba la sua forma all'intelletto. Infatti anche se posso cogliere questa cosa che vedo come una matita e se posso sapere immediatamente come usarla solo se già possiedo questo concetto – e dunque solo se appartengo a una data forma di vita – ciò non significa che, se così non fosse, vedendola non vedrei nulla: anche in quel caso percepirei una cosa, dotata di una ben precisa forma e di date qualità che solo non saprei come chiamare e come usare. Ugualmente, se anche non posso esprimermi verbalmente su oggetti, relazioni e esperienze in genere senza chiamare in causa l'intelletto, ciò non significa che non veda propriamente oggetti, non intuisca relazioni e non abbia in senso stretto esperienze anche già prima che l'intelletto entri in gioco.

Piuttosto, secondo Husserl i concetti di "foglio" e di "matita", così come quello di "oggetto" e di "relazione", vengono formulati proprio a partire da alcuni ben precisi modi di guardare all'esperienza, piuttosto che essere le sue condizioni mentali pregresse. Certo, sull'origine dei concetti non si può tacere una differenza, che Husserl mette chiaramente a fuoco in *Erfahrung und Urteil*. I concetti empirici di "foglio" e di "matita", ad esempio, sono formulati dai tipi comuni che emergono dalla ripetizione di molte esperienze empiriche simili, mentre i concetti di "oggetto" e di "relazione" – che Husserl cataloga tra i "concetti puri" essendo essi concetti formali, non relativi esperienze particolari – sono colti per idealizzazione. Essi sono

formulati, cioè, operando delle variazioni immaginative o di una serie di fenomeni, di cui sono tenute ferme le caratteristiche comuni, quelle che fanno di essi degli oggetti, o, nel caso delle relazioni, del tipo di rapporti che li legano tra loro¹²⁷. Dunque sono tratti da un'operazione totalmente mentale. Tuttavia ciò non toglie che anche in essi l'esperienza abbia un ruolo, e cioè quello di fornire il punto di partenza dell'idealizzazione, che prende le mosse proprio da un fenomeno intuito, o intuibile. In entrambe i casi, dunque, non si può ottenere alcun concetto in assenza di esperienza, l'esperienza fonda la concettualizzazione¹²⁸.

Se tutto questo è vero, appellandosi a una categoria solo più tardi invalsa nel lessico filosofico ma utile per mettere a fuoco il problema qui in esame si potrebbe dire che Husserl deve essere annoverato tra i fautori del "contenuto non concettuale della percezione". Su questa tesi, però, non tutti i commentatori concordano. Vi è chi lo nega, come fa Tommaso Piazza in un recente articolo, appellandosi fondamentalmente a due diversi argomenti. Il primo chiama in causa la nozione di esplicazione, che viene considerata impossibile in assenza di concetti, presupponendo che esplicitare un nuovo oggetto percepito significhi riconoscerlo come oggetto di un certo "tipo", di cui dunque si ha già un concetto. Il secondo argomento prende invece il caso di un giudizio individuale quale "questo è rosso" e osserva che la sua formulazione ha per presupposto il possesso di concetti generali¹²⁹. Confutare questi due argomenti, però, non è impresa eccessivamente ardua. Si prenda innanzitutto il secondo: nella prospettiva husserliana il momento in cui si formula un giudizio individuale quale "questo è rosso" non appartiene già più alla sfera dell'esperienza passiva ma a quella del giudizio in cui il fatto che siano presupposti dei concetti universali non è affatto motivo di turbamento. Il primo argomento, al contrario, sembra più pregnante, ma ancora non centra il bersaglio: può infatti sorgere la tentazione di comprendere la nozione di esplicazione facendo

¹²⁷ Per l'origine dei concetti empirici e dei concetti puri cfr. E. Husserl, "Sezione terza: la costruzione delle oggettività universali e le forme del giudicare in generale", in E. Husserl, *EU*, pp. 289-312.

¹²⁸ Questa convinzione, per altro, sta alla radice della critica husserliana alle categorie teorizzate da Kant, che Husserl considera "mitiche" proprio in quanto non fondate nell'esperienza ma tratte deduttivamente dalla tavola aristotelica del giudizio per spiegare come siano possibili le nostre conoscenze senza risalire davvero alla loro origine.

¹²⁹ Per entrambi questi argomenti cfr. T. Piazza, *Husserl teorico del contenuto non concettuale? Qualche osservazione su Erfahrung und Urteil*, in «Leitmotiv» 3, 2003, pp. 195-206.

implicitamente giocare in essa il possesso di tipi, e cioè di concetti empirici: essere in grado di anticipare e dipanare i fili dell'esperienza sembra infatti spiegabile di primo acchito presupponendo il possesso di schemi mentali già formati che la riguardino. Quest'obiezione non tiene però conto del fatto che per Husserl la percezione non si dà mai per singole sensazioni slegate ma per processi, per orizzonti, così che, nel momento in cui si fa esperienza, ad esempio, di un aspetto di qualcosa, in essa è già data *in nuce* anche l'esperienza del suo contesto percettivo e dei suoi dettagli e ulteriori lati (orizzonte esterno e interno), che di volta in volta non si fa altro che mettere a fuoco, senza bisogno, dunque, di chiamare in causa dei tipi concettuali pregressi. Le suddette obiezioni alla tesi che vede Husserl come teorico del contenuto non concettuale della percezione possono dunque essere messe da parte. Anzi, al contrario le soluzioni offerte da Husserl sul rapporto tra sensibile e concettuale possono essere messe alla prova usando gli argomenti addotti dai critici della teoria del contenuto non concettuale della percezione contro i suoi fautori¹³⁰.

Innanzitutto, in generale, a partire dall'argomentare di Husserl – e non solo di Husserl – in favore dell'idea che l'esperienza sia indipendente dall'intelletto e dai suoi concetti e non riceva da essi la propria forma si potrebbero prendere ad esempio alcuni celebri casi di illusioni percettive: se si immerge un bastone in acqua lo si vede spezzato pur sapendo che è perfettamente intero, oppure due linee possono apparire in determinate condizioni curve al centro anche se, dopo averle misurate, si scopre che corrono esattamente parallele tra loro e che formano ciascuna un angolo retto con la base. Certo, questi sono casi di percezioni ingannevoli che per restituirci una presa corretta sulla realtà hanno bisogno dell'intervento di una qualche forma minimale di sapere sui bizzarri meccanismi che regolano la percezione¹³¹. Ciò non toglie, però,

¹³⁰ Tra i protagonisti del dibattito sul contenuto non concettuale della percezione si ricordino, oltre alle opere di McDowell e Evans che si avrà modo di citare, questi testi: tra i fautori del contenuto non concettuale, F. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, Basil Blackwell, Oxford, 1981, Dretske, F., "Simple Seeing", in Dretske, F. (a cura di), *Perception, Knowledge and Belief*, University Press Cambridge, 2000, pp. 97-112; tra i sostenitori del c. concettuale (oltre a McDowell), B. Brewer, *Perception and Reason*, Oxford, University Press, 1999 e – in posizione intermedia tra questi due poli, C. Peacocke, *A Study of Concepts*, Mit Press, Cambridge, 1992, C. Peacocke, *Non-Conceptual Content*, in "Mind and Language", 9 (1994), pp. 418-428.

¹³¹ Per non ingannarmi sulla forma del bastone devo almeno sapere che la percezione di un oggetto nell'acqua funziona così (conoscere i meccanismi delle leggi di rifrazione aiuterebbe a chiarirmi perché la percezione funziona così, ma al livello qui in questione questo non è indispensabile). Lo stesso vale

che, anche se si pensa alle regole che guidano la percezione in quanto tale, sia essa fallace o veridica, esse mostrano senza se e senza ma il soccombere di ciò che si sa di fronte a ciò che si vede e la correlata indipendenza del secondo dal primo.

In ogni caso, chi avversa la teoria del “contenuto non concettuale della percezione” potrebbe qui obiettare che, nel momento stesso in cui si colgono delle linee – perpendicolari o curve che siano – o un bastone – non importa se integro o spezzato – sono già attive le opportune categorie intellettive – ad esempio il concetto di “linea” o quello di “bastone” – senza le quali queste stesse esperienze semplicemente non sarebbero possibili. In tal modo, dunque, quello che sembrava l’imporsi dell’esperienza sulle capacità concettuali risulta essere né più né meno il presentarsi dell’ennesima configurazione percettiva messa in forma dalla spontaneità. Rispetto a questo, però, ai teorici del contenuto concettuale della percezione rimarrebbe una difficoltà da risolvere: dovrebbero cioè spiegare, posto che sia l’intelletto a mettere in forma l’esperienza, cosa faccia sì che date configurazioni percettive fallaci ci si impongano con tanta forza a prescindere da ciò che ne sappiamo, e quali siano i meccanismi che, nel quadro di un essenziale interferire della spontaneità nella percezione, portano in alcuni casi all’elaborazione di esperienze veridiche e in altri ad esperienze illusorie. A questo riguardo, infatti, se si prescinde dal supposto contenuto concettuale, una spiegazione convincente è quella che chiama in causa le leggi che governano la percezione e i rapporti che si vengono a creare tra ogni elemento percepito e il suo contesto visto come tutto, ma non pare che un’ipotesi alternativa sia fornita dai teorici del contenuto concettuale della percezione¹³².

Oltre a quello delle illusioni percettive, un altro argomento tipico dei fautori del contenuto non concettuale della percezione consiste nel puntare l’attenzione sulla maggiore “finezza di grana” dell’esperienza rispetto al concetto, o, per dirla con altre

per l’illusione delle linee parallele: perché non creda che le linee che vedo sono curve devo avvalermi del sapere che ricavo se le misuro.

¹³² Si veda ad esempio, su questo, J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, London 1996, traduzione italiana di C. Nizzo, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999, pp. 64-67: qui, contrapponendosi a Evans, McDowell accenna al problema sopra considerato, riferendosi al fatto che Evans usa come argomento contro l’azione della spontaneità nella percezione la differenza tra contenuto percettivo (quel che vedo) e credenza (quel che so a riguardo) ma non per questo fornisce spiegazioni che fondino la sua tesi alternativa.

parole, sulla varietà e la vaghezza che caratterizza la prima rispetto ai confini ben precisi che il secondo traccia sui suoi contenuti, il che ovviamente lascia intendere che la prima sia più ampia, e quindi non del tutto sussumibile nelle griglie del secondo. Un buon esempio, che è poi quello che Evans propone nel suo *Varieties of Reference*¹³³ e che McDowell critica in *Mind and World*, è quello delle sfumature di colore: ogni colore si dà in un *continuum* di sfumature senza che si abbia un nome – e dunque un concetto – per ognuna di esse, per quanto ricco, vario e sensibile alla molteplice bellezza delle qualità secondarie sia il nostro vocabolario. A questo argomento un avversario della tesi del contenuto non concettuale della percezione come McDowell oppone l'idea che l'assenza di un concetto preciso per ogni sfumatura di colore esperibile si possa colmare attraverso il possesso del concetto di sfumatura associato a un appropriato uso del deittico “questo”. Come a dire che se per la sfumatura x non ho a disposizione un concetto empirico particolare, ad esempio il concetto del tutto di fantasia di “berluginò”, da me ora inventato come etichetta di una certa sfumatura di rosso chiaro e brillante tendente all'arancione, posso averne comunque esperienza – un'esperienza che sia, appunto, concettualmente informata – facendo leva sul concetto di colore in generale e sugli altri concetti di colore che possiedo, oltre che sull'uso di indicali e di campioni empirici.

Ora, se questo è il punto, la risposta di McDowell all'argomento di Evans non coglie del tutto nel segno: *il concetto di sfumatura* in generale diventa applicabile a *questa sfumatura* in virtù dell'uso di un campione colto *prima* che il suddetto concetto gli venga applicato e la cui particolarità, appunto, è data *prima* che sia in qualche modo detta o concepita. Anche in questo caso, allora, benché non possieda già il concetto di questa sfumatura, vedo qualcosa, vedo una tinta e non semplicemente la differenza rispetto alle sfumature che conosco – cosa, questa, piuttosto paradossale, ma che pare essere il sottotesto dell'argomento di McDowell – . Allo stesso modo è ragionevole sostenere che se anche può essere vero che un esquimese vede molte più sfumature di bianco rispetto a me, ciò dipende dal suo essere maggiormente addestrato a percepirlo e non dal fatto che possiede più nomi, e dunque più concetti,

¹³³ G. Evans, *Varieties of Reference*, Clarendon Press, Oxford 1982.

per le varie sfumature: sono questi ultimi a dipendere dalle prime e non viceversa, come dimostra il fatto che, pur non possedendo più di un nome per diverse sfumature di questo colore, se accosto due campioni di bianco non identici posso coglierne la differenza se uno appare più brillante e l'altro meno, e così via .

I colori sono un'ottima via per argomentare in favore del contenuto non concettuale della percezione anche da altri punti di vista e a prescindere dalla varietà infinita delle sfumature di ogni tinta. Infatti, concetti di colore ed esperienze del colore non sempre sono connessi in modo rigido e univoco, tale da far pensare che senza il concetto di colore *x* anche l'esperienza di colore *x* sia impossibile. Per cogliere il punto basterà considerare un semplice fatto: è opinione condivisa che nella nostra forma di vita vi siano undici nomi di colore di base – rosso, verde, blu, giallo, rosa, arancione, grigio, bianco, nero, viola, marrone -. Questo sembra del tutto naturale tanto che ci si aspetterebbe, normalmente, di trovare una traduzione di questi termini in ogni altra lingua del mondo, ma così non è. La tribù degli Himba¹³⁴, ad esempio, possiede solo cinque nomi di colore: “serandu”, che indica tutto ciò che io chiamerei “rosso” ma anche “rosa” e “arancio”; “dumbu”, usato per il beige, il giallo e il verde chiaro; “zoozu”, destinato a tutti i colori scuri e al nero; “vapa”, a etichettare ogni tinta chiara e il bianco; “burou”, per il verde, il blu e il porpora. Stando così le cose, coerentemente con gli assunti di chi rifugge l'idea di una percezione non concettuale si dovrebbe concludere che a) i poveri Himba possiedono un'esperienza del mondo molto più scarna della nostra – banalmente, vedono meno colori – e soprattutto dovremmo concludere che b) questi strani Himba vedono delle tinte piuttosto bizzarre. Se prendo il colore “borou” essendo convinta che la mia esperienza sia totalmente inscrivibile nel concetto che ne ho, sono costretta a credere che un himba veda un oggetto verde, uno blu e uno porpora allo stesso modo, in un modo che io – nettamente convinta dell'indiscutibile differenza tra questi colori – non riesco neppure a immaginare.

¹³⁴ Gli Himba sono un popolo nomade che vive in Namibia. Gli studi sul loro lessico e percezione dei colori a cui qui si fa riferimento sono reperibili, ad esempio, in D. Robertson, J. Davidoff, I. Davies, L. Shapiro, *The development of color categories in two languages: a longitudinal study*, in «Journal of Experimental Psychology: General», 133, 2004, pp. 554-571.

Chiaramente non è così che stanno così le cose: il modo con cui una superficie verde, una blu e una porpora riflettono la luce è distinto anche per gli himba e distinti sono anche i contenuti fenomenici delle loro esperienze. Solo la loro categorizzazione è comune perché segue regole differenti da quelle a cui noi siamo adusi. In particolare, considerando quali tinte gli himba raggruppano sotto il medesimo concetto sembra ragionevole ipotizzare che ciò che la indirizza sia la tendenza a privilegiare la brillantezza dei colori piuttosto che la loro specificità cromatica: per ciò, per un himba sono “zoozu” tinte come il rosa scuro, il rosso scuro, il blu scuro, il marrone scuro che nella nostra forma di vita, in cui si privilegia la specificità della tinta sull'intensità, sarebbero classificate sotto rubriche cromatiche distinte. Nel nostro caso come in quello dell'himba è tuttavia chiaro che è l'esperienza a fare da base al concetto, che si forma diversamente a seconda di quali aspetti dell'esperienza sono tenuti fermi nel formare le generalizzazioni che conducono ad esso, e non viceversa. Anche in questo caso è quindi difficile sostenere che l'esperienza sia già sempre teatro delle operazioni di una spontaneità senza confini.

Un ultimo argomento tipico a sostegno dell'esistenza di un contenuto non concettuale della percezione, reperibile anch'esso nel pensiero di Evans, è quello che chiama in causa le esperienze di creature come neonati o animali, evidentemente sprovviste – per ora nel caso dei primi, per sempre nel caso dei secondi – di quell'apparato concettuale che si vorrebbe essere condizione di possibilità dell'esperienza stessa. A sostegno di questa tesi posso immaginare di sottoporre un gatto e un bambino di meno di due anni agli stimoli visivi causati da una giostra di figure ruotanti sopra le loro teste. Il bambino e il gatto sono accomunati dal fatto di non possedere un linguaggio e dunque quel sistema di concetti che caratterizza i soggetti umani adulti, eppure se pongo quest'oggetto al di sopra delle loro teste entrambi ne saranno attratti e, in modi felini il gatto e goffi il neonato, cercheranno di afferrarlo, dando prova, con questa reazione, di averne esperienza. Certo, essendo entrambi intrappolati nella dimensione del precategoriale, il micio e il bimbo non potranno in alcun modo catalogare questo loro vissuto, né descriverne i contenuti: non solo non potranno riconoscere in quest'oggetto un giocattolo, ma neppure

potranno descrivere la sua forma e il suo movimento, il che implica l'esser padroni di una certa serie di concetti – il concetto di movimento, ad esempio, o quello di oggetto, o ancor prima lo schema intellettuale di certe forme, quelle che si ritrovano nei vari elementi di questo giocattolo –. Ciò tuttavia non toglie che ne abbiano esperienza in maniera non dissimile da un qualunque adulto provvisto di categorie¹³⁵.

Una critica a un argomento simile a questo si trova, ancora, in *Mente e mondo* di McDowell, dove ci si riferisce all'esperienza animale – ma l'idea si può estendere anche a quella neonatale che non le è molto dissimile quanto all'assenza di linguaggio –. Qui infatti McDowell sostiene che l'esperienza animale è per essenza diversa da quella umana poiché quest'ultima è impregnata di spontaneità, mentre la prima ne è totalmente mancante. Chiaramente, però, questo non è un argomento in sfavore del contenuto non concettuale della percezione, quanto piuttosto una *petitio principii* che non fa che ribadire come argomento la tesi che vorrebbe sostenere. La situazione non migliora se si considera l'unica prova che McDowell adduce in favore del suo assunto, di cui cerca conferma nel fatto che per gli animali la realtà esterna è un ambiente in cui inserirsi ed adattarsi in linea di principio accettato passivamente dall'organismo, mentre per l'uomo essa è un mondo: un luogo, cioè, aperto a modifiche, alla possibilità di una scelta diversa, che solo l'azione dell'intelletto rende possibile. È certo che per me in quanto uomo il mondo esterno ha sempre un aspetto diverso da quello che ha per un animale, essendo io dotato di spontaneità, ma il percepito duro e puro resta lo stesso: un bosco o una via cittadina che io vedo non è diverso nelle sue forme, nei suoi colori, nei rapporti tra le sue parti, da quello che vede un gatto. O meglio, una differenza c'è: l'occhio del gatto non è attrezzato per vedere il colore rosso, ma questo, appunto, dipende dalla conformazione dei suoi

¹³⁵ Il presupposto tacito di tutto questo discorso sta nell'idea che l'apprendimento dei concetti sia di natura linguistica e ciò sembrerebbe contestare l'idea di Husserl per cui questi sorgono per idealizzazione o tipizzazione dall'esperienza. Si può continuare a dar ragione a questa tesi husserliana, anche ammettendo che l'apprendimento dei concetti sia linguistico, se si risale idealmente al momento in cui il tal concetto è stato colto per la prima volta, in un ipotetico momento aurorale della forma di vita in cui esso è oggi compreso, e prima che una tradizione culturale e linguistica potesse trasmetterlo verbalmente. Se si immagina questo momento diventa plausibile pensare che il concetto sia nato cronologicamente e sia essenzialmente fondato nell'esperienza sensibile nei modi di cui parla Husserl, anche se poi non è richiesto, a chi in futuro lo apprenderà, di ripeterli.

organi di senso¹³⁶, non dal fatto che non possiede questo particolare concetto di colore.

L'argomento di McDowell, insomma, sembra avere la forma di una speculazione *ad hoc* per comprovare la sua tesi, o meglio, sembra sovrapporre due piani che Husserl tende invece a vedere come distinti: il piano degli atti fondanti e quello degli atti fondati. Che il mondo sia per me un luogo di relazioni, un luogo di scelte e di molteplici possibilità, dipende dal fatto che io lo colgo con un vestito spirituale che però si fonda su un sostrato materiale – il mondo come insieme di cose meramente percettive – che mi è dato e senza il quale nessuna scelta sarebbe possibile, un sostrato che io semplicemente esperisco e che condivido anche con tutti coloro che, provvisti di una diversa cultura, gli attribuiscono caratteristiche spirituali diverse nonché con chi, come animali e neonati, non è in grado di fondare sustruzioni di alcun tipo su di esso. In altre parole, il prato che per il mio gatto è solo un luogo in cui cercare ristoro nel caldo estivo e che io invece vedo come uno spazio su cui posso coltivare fiori o ortaggi, ma anche edificare un palazzo o un campo da tennis, prima di essere per me tutto questo è semplicemente ciò che anche il mio gatto vede: una verde distesa erbosa.

Oltre a questi punti in generale favorevoli alla tesi del contenuto non concettuale della percezione, nella fenomenologia husserliana c'è un ulteriore argomento, affine in parte a quello sopra citato relativo alle illusioni percettive, ma più radicale. L'esperienza delude: vedo tre quarti di un oggetto tondo e rosso e, sulla base di quel che ho percepito, me lo aspetto interamente tondo e rosso. Poi però può accadere che, girandogli attorno, scopra che, nella parte che prima mi era celata, esso è verdognolo e culmina in una forma piramidale. Ora, se vale l'idea di Husserl secondo cui la percezione non è mai percezione dell'intero oggetto ma sempre e solo di alcuni suoi aspetti¹³⁷, e se valgono anche le tesi di Kant e dei suoi epigoni vecchi e nuovi sul

¹³⁶ Il gatto possiede solo due tipi di fotorecettori all'interno della retina, per ciò si pensa che percepisca due colori e le sfumature che ne derivano, che vanno dal blu al verde, ma non il rosso, al contrario dell'uomo che possiede tre fotorecettori, la cui stimolazione contemporanea permette l'individuazione di tutti i tipi di sfumature di colore.

¹³⁷ Quest'idea, mi pare, è convincente anche se non ci si addentra nelle teorie husserliane sulla percezione: che di volta in volta esperiamo oggetti solo da un dato punto di vista è semplicemente evidente, dunque è in ogni caso sensato tenerne conto in un discorso sulla percezione, anche se ci si rifiuta di affrontarlo, per ipotesi, da husserliani convinti.

contenuto concettuale della percezione, qui accade che se abbiamo colto quest'oggetto come una palla rossa, significa che nel percepire certi stimoli abbiamo attivato gli schemi concettuali di tondo e di rosso; schemi che, come dimostrerebbero le nostre aspettative, tenderemmo ad applicare all'intero oggetto, tanto che se non accade ci sentiamo delusi. Eppure l'oggetto può tradirci, mostrandoci uno stato di cose diverso che ci costringe a mutare le nostre attese e quindi anche la nostra concettualizzazione di quest'esperienza, indicando così che il percepito, alla sua base, non dipende da quest'ultima ma le si impone.

A quest'argomento, chi abbraccia tesi simili a quelle di McDowell o, ancor prima, di Kant potrebbe forse ribattere che, se possiamo correggere le nostre attese, prima volte verso un oggetto tondo e rosso, attraverso la percezione di un suo lato verde e piramidale, ciò dipende dai concetti di "verde" e di "piramide" di cui siamo in possesso, attivati inaspettatamente da un mutamento degli stimoli ricevuti. Se questo punto viene dato per buono, però, resta ancora al teorico della concettualità dell'esperienza l'onere di spiegare come lo stimolo *x* causi l'attivazione di certi concetti, come quelli di "verde" e "piramide" piuttosto che altri, come quelli precedentemente in uso di "rosso" e "tondo". Senza una simile spiegazione il nesso causale che lega l'impressione come stimolo dell'esperienza e l'esperienza concettualmente conformata potrebbe sembrare una sorta di causalità magica, non diversa da quella che lo stregone crede debba sussistere tra un colpo di bastone ben assestato al terreno e lo scroscio di pioggia che questo, stando a un qualche antico rituale, dovrebbe provocare.

Per questi motivi non appaiono del tutto condivisibili le assunzioni di chi, come De Warren in un recente articolo, accosta Husserl e McDowell come risolutori dei problemi sollevati da Kant sul rapporto tra sensibilità e categorie. McDowell, infatti, ne risolve le aporie considerando i concetti come imposti dal soggetto nel sensibile fin dai primi momenti del processo percettivo mentre Husserl, al contrario, attribuisce a quest'ultimo, con le sue strutture autonome, il compito di fondarli¹³⁸ e tanto basta perché De Warren ponga Husserl e McDowell in continuità tra loro nel

¹³⁸ Cfr. N. de Warren, "The Archeology of Perception: McDowell and Husserl on passive Synthesis", in A. Ferrarin (a cura di), *Passive Synthesis and Life-World*, ETS, Pisa 2006, pp. 27-54.

definire il rapporto tra concettuale e percettivo. Chiaramente, però, il fatto che siano uniti dal tentativo di rispondere a interrogativi simili non è sufficiente ad associarli in maniera tanto stretta quanto De Warren vorrebbe.

Prima di proseguire oltre, per completare il quadro di queste prime premesse sulla costituzione della cosa materiale bisogna considerare ancora qualcosa. Collegata alla convinzione husserliana della presenza e del ruolo fondante di un contenuto non concettuale nella percezione è anche l'idea che i semplici atti percettivi siano la condizione di possibilità, il sostrato, il fondamento di ogni atto appartenente alla sfera della spontaneità. Di quest'idea, già incontrata in precedenza, bisogna ora abbozzare una discussione, al fine di valutarne la plausibilità. Come si è potuto osservare in precedenza, il sapere e gli oggetti del sapere affondano le loro radici nell'esperienza, ma lo stesso vale anche per ogni oggetto che sia tema di atti assiologici o pratici. Ad esempio, se posso formulare un giudizio di gusto su un'opera d'arte ciò accade perché essa mi è innanzitutto data a livello semplicemente percettivo come un oggetto spazio-temporale e dotato di certe caratteristiche materiali. Ugualmente, come anche altri più recentemente di Husserl hanno sostenuto¹³⁹, se posso adoperare un oggetto sociale complesso come il denaro, ciò accade perché posso maneggiare – e quindi percepire – un certo insieme di cose materiali, dotate di opportune caratteristiche, che possono fungere da sostrato per la sua costituzione e di, conseguenza, per l'istituzione delle varie pratiche sociali ad esso legate, da quella antica e varia del commercio alla mania tutta contemporanea dello shopping.

Se questo è alla lettera l'assunto di Husserl, per correttezza va detto che una simile posizione può suscitare qualche perplessità. L'idea che ogni oggetto sia in ultima analisi fondato nel percepito regge infatti per quanto riguarda gli oggetti di sapere teoretico, specie quando, accettati i presupposti husserliani del fondarsi del conoscere nell'esperire, il secondo coincide con un modo per comprendere e spiegare le caratteristiche essenziali del primo. Lo stesso vale per gli oggetti pratici: come potremmo parlare di forbici, coltelli, automobili se non percepiamo oggetti fatti in

¹³⁹ Cfr. J. Searle, *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York 1995; traduzione italiana di A. Bosco, *La costruzione della realtà sociale*, Edizioni "Comunità", Torino 1996.

un certo modo, le cui caratteristiche pratiche ammettono che se ne faccia questo o quell'uso? Il discorso, infine, non cambia neanche coi giudizi di gusto. Tuttavia la situazione muta per quanto riguarda gli oggetti sociali, almeno se posti a un livello sufficientemente elevato di complessità. L'idea può ancora convincere per quanto riguarda oggetti relativamente semplici come il denaro¹⁴⁰: in fondo è vero che si può riconoscere ancora un nesso abbastanza stretto tra l'oggetto sociale denaro e il sottile e spiegazzato pezzo di carta – cosa materiale – che chiamiamo “banconota” e a cui attribuiamo il valore, ad esempio, di cinque euro. È vero perché l'oggetto materiale su cui si fonda quello sociale è direttamente percepibile e quando si ha a che fare col secondo si maneggia il primo¹⁴¹. È vero poi, forse, anche perché, come si è già anticipato, la cosa materiale che fungerebbe da suo fondamento ha delle ben precise caratteristiche fisiche che sembrano proprio essere le più acconce affinché quest'oggetto sociale possa darsi: la banconota è sottile, trasportabile, maneggevole eppure relativamente resistente, adatta dunque a passare di mano in mano, a fungere da veicolo di scambio. Certo, che questi pezzi di carta siano “denaro” dipende da una convenzione e nulla vieta di immaginare una strana società in cui la funzione che per noi rivestono questi pezzi di carta un po' speciali è ad appannaggio di pezzetti di vetro verde opportunamente sagomati in modo da distinguerli da pezzi di vetro verde che non siano denaro, ad esempio da banali cocci di bottiglia. Questo è possibile senza però nulla togliere alla tesi della fondatezza dell'oggetto sociale denaro in una tal cosa materiale.

Come si è già potuto osservare in relazione al rapporto che lega atti oggettivanti preofferenti e atti teoretici, infatti, i primi, e con essi gli oggetti passivamente percepiti che sono i loro temi, non determinano in maniera univoca la strada da seguire per costituire i secondi, ma aprono la via affinché questi vengano posti e lo fanno in virtù delle loro caratteristiche sensibili. Così, ad esempio, non è necessario che di fronte a un pezzo di carta fatto così e così una certa comunità decida di usarlo come denaro, proprio come non è necessario che il giudizio “questo è rosso” sorga di

¹⁴⁰ Una tesi contraria è espressa da Varzi, secondo il quale già con l'oggetto sociale “denaro” assumere l'approccio qui in questione fa perdere di vista molti aspetti che lo caratterizzano, cfr. A. C. Varzi, *Ontologia*, cit., p. 87.

¹⁴¹ Ogni transazione si compie solo se a sostenerla c'è un sostrato materiale, che sia esso una banconota, un assegno, una carta di credito: nulla si acquista solo a parole.

fronte al papavero che ora percepisco: potrei anche dire “questo è tondeggiante” o “questo è fragile”, e così via. Il giudizio formulato, però, è motivato dalle caratteristiche di ciò che vedo, è lo stesso vale per il binomio carta-denaro. Per questo la funzione del denaro potrebbe anche essere svolta, anche se in modo meno pratico, dai suddetti pezzetti di vetro: anch’essi sono abbastanza facilmente trasportabili e leggeri, anche se meno delle attuali banconote, e resistenti anche più di queste ultime, dunque potrebbero fare al caso nostro se ad esempio l’umanità giungesse a un punto in cui, a causa dell’eccessivo disboscamento, non ci fossero più abbastanza alberi per produrre l’ossigeno che ci serve, tanto da costringerci a trovare soluzioni alternative a quella cartacea per molti oggetti d’uso comune, denaro compreso. I pezzetti di vetro sembrerebbero, in virtù delle loro caratteristiche materiali, ancora un buon supporto su cui fondare l’oggetto sociale denaro, ma lo stesso non potrebbe dirsi di ogni oggetto materiale, per quanto convenzionale sia l’accordo che fissa la forma, l’uso e il valore dei soldi. Apparirebbe totalmente insensato, ad esempio, sostituire le attuali banconote con dei grossi massi, impossibili da trasportare e maneggiare, giusto per prendere la soluzione più estrema e improbabile. In maniera più rigorosa si potrebbe quindi affermare che l’esperienza è una condizione necessaria ma non sufficiente per la costituzione delle oggettualità fondate, per il cui sorgere serve anche l’intervento della spontaneità, influenzata, questa sì, dal carattere individuale e dall’appartenenza culturali di chi la mette in campo; o ancora si potrebbe anche concludere rimarcando che l’esperienza *motiva* la formulazione delle più varie oggettualità spirituali di ordine superiore, *senza* però *causarne* alcuna in maniera determinata e univoca.

Fin qui tutto sembra dunque filare abbastanza liscio. Questa posizione si fa però decisamente meno sostenibile, si diceva, quando si ha a che fare con oggetti sociali il cui supposto sostrato materiale non è così precisamente delimitabile. Ad esempio, qual è o quali sono le esperienze su cui si fonda un oggetto sociale complesso come una nazione? O ancora, su quale sostrato materiale si fonda “la diplomazia internazionale”? Se si prende e si porta alle estreme conseguenze la tesi adombrata da Husserl secondo cui ogni oggetto, di ogni regione ontologica, ha una fondazione nel semplice percepito, si sfocia presto o tardi in una qualche difficoltà. A una simile

obiezione si potrebbe forse ribattere, seguendo la descrizione che Husserl dà dei rapporti tra atti fondanti e fondati in generale, che oggetti sociali complessi come le nazioni si fondano su oggetti sociali meno complessi e questi su oggetti sociali meno complessi ancora, tali per cui, retrocedendo di oggetto (e atto) fondato in oggetto (e atto) fondato si dovrebbe per forza arrivare a un oggetto fondante ultimo, semplicemente percepito, colto con un atto oggettivante preofferente diretto con una sola intenzione verso di esso. Non è però il caso di scendere ancora lungo questa china. A onor del vero bisogna infatti ammettere, infine, che la possibile incongruenza appena discussa, risolvibile o meno che sia, si porrebbe come problema di rilievo più che altro in una disamina di carattere strettamente ontologico indirizzata alla determinazione di un catalogo universale degli enti in generale¹⁴² e agli enti sociali in particolare: un tema che non è affatto in discussione qui.

In ogni caso tutto ciò a Husserl non interessa che lontanamente, come eventuale risvolto dei problemi più marcatamente fenomenologici relativi alla costituzione dell'esperienza e alla fondazione della conoscenza nell'ambito dei vissuti di coscienza. Dunque queste disamine possono benissimo essere accantonate senza troppi rimorsi. I punti indispensabili per il presente discorso sono già stati posti: si è messo a fuoco come gli atti della spontaneità siano relativamente liberi nelle loro rielaborazioni dell'esperito, anche se non indipendenti da esso; e questo, come poi si mostrerà, è fondamentale per comprendere le peculiarità del concetto di "cosa materiale". Prima ancora, però, si è stabilito in che senso Husserl affermi che l'esperienza antepredicativa è il terreno fondativo di ogni conoscenza e di ogni atto spontaneo del soggetto e questa dinamica tra atti e livelli di indagine è fondamentale per comprendere la nozione di cosa materiale. Essa infatti, almeno a una prima lettura, non è altro che l'oggetto d'esperienza considerato solo nelle sue caratteristiche materiali e dunque è proprio quell'elemento ultimo e di base su cui ogni altro tipo di oggetto, spiritualmente connotato, può essere costituito. Comprendere la caratteristiche della "cosa materiale", dunque, significa

¹⁴² La formulazione di un "catalogo universale degli enti" è assunta come obiettivo dell'ontologia ad esempio da A. Varzi nel primo capitolo di *Parole, oggetti, eventi*, cit.

comprendere il punto primo in ordine genetico e l'ultimo, in ordine esplicativo, di ogni esperienza e di ogni costituzione oggettuale.

Se tutto questo è vero, si può affermare che l'esperienza riveste un ruolo fondativo, nel pensiero di Husserl, in un duplice senso: in un primo senso essa è fondativa perché, qualunque sia il grado di complessità dell'oggetto che considero, sia esso materiale, sociale, pratico, estetico e così via, se si cerca di risalire lungo la sua genesi alla fine ci si trova di fronte a semplici elementi percettivi. L'esperienza è dunque fondativa perché è il terreno, il sostrato ultimo oltre il quale non si può più retrocedere in ogni tipo di ricerca e di interesse. A monte di tutto ciò, tuttavia, l'esperienza è fondativa pure in un senso ancora più forte, rintracciabile nella convinzione husserliana, a lungo in precedenza discussa e basata sul concetto di sintesi passiva, per cui l'esperienza è autonoma e fornisce una presa veridica sul mondo prima dell'intervento della spontaneità soggettiva e delle sue categorie. L'esperienza sensibile, insomma, è fondativa sia perché è la base di ogni tipo di oggetto che l'uomo può costituire o in cui può incappare nel suo percorso, sia, e ancor di più, poiché sorge indipendentemente dalla spontaneità e anzi la fonda, fornendole un materiale non grezzo ma già strutturato¹⁴³.

Dalle molte parole spese fin qui in proposito, ormai il peso teoretico che nel presente lavoro sarà attribuito all'esperienza sensibile dovrebbe essere più che assodato. In quest'elenco minimale di considerazioni introduttive alla disamina husserliana sul concetto di cosa materiale non può però mancare un'altra annotazione, di segno parzialmente inverso rispetto a quelle poste fin qui. Finora, infatti, si è discusso dell'oggetto dei sensi come base di ogni altra oggettualità per poi assimilarlo alla cosa materiale, ma a onor del vero bisogna ora aggiungere che quest'ultima non corrisponde al primo senza residui, non ne è un sinonimo. Per il

¹⁴³ Si noti che il primo punto non implica il secondo: si potrebbe infatti accettare una concezione come quella husserliana, per cui tutti gli oggetti "spirituali" frutto della spontaneità di soggetti storici e culturalmente collocati (a eccezione fatta che per gli oggetti teoretici) devono essere infine fondati su oggetti o stati di cose percepibili, anche se si pretendesse per l'idea – contraria all'altro assunto di Husserl qui sopra considerato – che l'esperienza abbia bisogno del nascosto operare della spontaneità del concetto per costituirsi: sempre per utilizzare l'ormai noto esempio della banconota, che io sia convinta che la mera esperienza di quest'oggetto sia possibile solo grazie all'intervento di categorie intellettive che mettano in forma il materiale amorfo offerto dalla sensibilità, non toglie la possibilità che io convenga sul fatto che se non vi fosse quest'oggetto d'esperienza (un'esperienza qui concettualmente informata) non potrei neanche costituire l'oggetto sociale "banconota".

fenomenologo quando si parla di “cosa materiale” non ci si attiene solo a questo strato passivo e precategoriale della costituzione esperienziale del mondo ma si chiamano in causa anche una diversa serie di operazioni attive nonché un interesse eminentemente conoscitivo, entrambi implicati nell’atteggiamento *teoretico* che, secondo Husserl, bisogna assumere per coglierla. Fin dall’inizio dell’analisi husserliana di questo concetto, del resto, si è parlato di essenze, di atti teoretici, di conoscenza e di giudizi: insomma, la cosa materiale non è per nulla solo una questione d’esperienza, ma è anche, e in maniera chiara e decisa, una questione di conoscenza. Bisogna quindi chiarire di che tipo di conoscenza si tratta.

Per farlo bisogna tornare ancora, innanzitutto, sulla modalità con cui, a parere di Husserl, gli atti teoretici si sviluppano e si fondano su quelli, parimenti oggettivanti ma meramente preofferenti, della mera esperienza. Si pensi, per contrasto, a come funzionano gli atti fondati valutativi, pratici, estetici e così via: come già anticipato in precedenza essi si innalzano sugli atti oggettivanti profferenti, che hanno l’esperito per tema, usandoli come base per la costituzione di oggetti che pongono l’attenzione su temi totalmente altri rispetto al nudo esperito da cui prendono le mosse: l’oggetto sociale “denaro”, ad esempio, o un oggetto estetico come un quadro, sorgono su sostrato materiale che non è più tematizzato, che non sembra avere più alcun peso, pur essendone condizione di possibilità, mentre ciò su cui si punta l’attenzione è qualcosa d’altro: nel primo caso la valenza economica e al più simbolica dell’oggetto e nel secondo la sua valenza estetica ed espressiva¹⁴⁴. Gli atti teoretici, al contrario, si fondano su quelli preofferenti, che hanno per tema gli aspetti meramente esperibili

¹⁴⁴ Su questo punto una precisazione: nel caso dell’oggetto sociale “denaro” il sostrato materiale non è tenuto in alcun conto nell’impiego e nella valutazione di quest’oggetto. Non a caso, come già mostrato qualche pagina fa, anche altri oggetti materiali, dotati in parte di altre caratteristiche rispetto alle attuali monete e banconote, potrebbero fungere da sostrato per la sua costituzione. Nel caso dell’oggetto d’arte, il modo in cui il sostrato materiale viene trasceso dall’oggetto di grado superiore che su esso è fondato è ben diverso: il sostrato materiale, e cioè le caratteristiche percettive dell’oggetto in questione, sono qui essenziali all’oggetto stesso e sono proprio ciò su cui si punta l’attenzione anche nella sua costituzione di oggetto fondato. Per intenderci: la “Notte stellata” di Van Gogh non potrebbe avere un altro sostrato materiale, e cioè non potrebbe non essere composta da un altro insieme di pigmenti, disposti in un diverso modo su una tela, senza diventare totalmente altro da quello che è, a differenza della banconota che potrebbe anche avere un diverso sostrato materiale senza smettere di essere usata come denaro. Questo argomento implica quindi una riflessione su come un’immagine sorge dal suo sostrato materiale, è troppo complesso per essere anche solo sfiorato nelle poche osservazioni possibili nello spazio di una nota ed esula dall’argomento di questo lavoro. Basterà qui, per correttezza e precisione, aver fatto cenno al problema. Per una trattazione consona al problema rimando a P. Spinicci, *Lezioni sul concetto di raffigurazione*, Cuem, Milano 2004.

degli oggetti, cogliendo di questi ultimi le caratteristiche essenziali, quelle stesse che, a ben vedere, sono implicate anche in ogni attività fondata di altro tipo, ma non tematizzate come tali se non qui: se maneggio una banconota ovviamente la percepisco innanzitutto secondo le sue caratteristiche materiali, ma queste non sono al centro del mio interesse ora e non le metto a tema nelle mie osservazioni. Al contrario, gli atti teoretici in un certo senso non edificano forme nuove sull'esperienza e a partire dall'esperienza ma si addentrano in essa svelandone le condizioni di possibilità e i meccanismi essenziali. Tra esperienza precategoriale e attività teoretica, dunque, si intreccia un continuo gioco di rispecchiamenti e rimbalzi.

In particolare, allora, per capire quale sia la conoscenza che Husserl persegue anche con il concetto di cosa materiale, innanzitutto bisogna interrogarsi su che cosa ha in mente quando usa il termine "esperienza". Per comprenderlo basta tornare a quella "specie di riduzione" con cui il fenomenologo circoscrive l'ambito della cosa materiale, che è poi a suo parere – come ormai dovrebbe essere chiaro – l'ambito dell'esperienza *tout court*, visto che ogni altro aspetto che si possa cogliere nel mondo, dalle valenze pratiche a quelle valutative delle cose, è per lui frutto di una costituzione ulteriore, fondata su questa. La sua posizione in merito, che di primo acchito può sembrare la più ovvia e intuitiva, in realtà non è affatto la più scontata e priva di implicazioni. Si potrebbe ad esempio sostenere, come fa Heidegger, che il mondo si dà come un insieme di "utilizzabili" e cioè di enti percepiti in una trama di nessi che fin da subito rimanda alla funzione che essi possono avere per il soggetto, storicamente e culturalmente determinato, che li coglie. In questo modo, quindi, non distingue come fa Husserl tra il sostrato unicamente percettivo del mondo e tutte le sue ulteriori connotazioni storiche, culturali, pratiche e così via, ma si considerano queste ultime consustanziali all'esperito, probabilmente facendo leva sul fatto che è proprio in questo modo che essa si dà nel comune e quotidiano commercio con le cose. Se vedo una sedia, infatti, o una piccola radura erbosa e umbratile posta inaspettatamente nel bel mezzo di uno spiazzo assolato e riarso, immediatamente le colgo come oggetti utili per sedermi quando sono stanca, e non altro. Ora, chiaramente questo dipende dal fatto che quest'esperienza è, innanzitutto, come ogni

esperienza, un'esperienza *di qualcuno*, in cui l'oggetto è immediatamente posto in relazione a un soggetto. In secondo luogo, poi, ciò dipende dal fatto che quest'esperienza è un'esperienza di un soggetto umano, dotato di una storia, di una cultura, di un linguaggio e di un ben preciso e unico vissuto personale: banalmente, se a percepire questi medesimi oggetti fosse una formica, posto che si possa affermare che in qualche maniera larvata li possa cogliere come "utilizzabili", non li vedrebbe certo come luoghi su cui sedersi a riposare, ma forse come enormi distese da perlustrare freneticamente alla ricerca di cibo. Adottando una prospettiva da husserliano convinto, però, non si può che commentare che una simile concezione dell'esperienza non fa che guardare al mondo dei dati di fatto, e non a quello dell'essenza, a cui invece dovrebbe volgersi il filosofo, se vuol fare il suo mestiere. Un oggetto, infatti, può non apparirmi in alcun modo come utilizzabile senza che per questo, appunto, smetta di *apparirmi*, e dunque senza che ne vada dell'essenza della percezione: se vedo una pietra niente mi obbliga a coglierla come un oggetto che posso fiondare nell'occhio di un mio gigantesco nemico; invece, se non vedessi le sue caratteristiche unicamente e meramente percettive non la coglierei affatto, quindi solo queste ultime sono essenziali a quest'oggetto e non le prime.

A una critica come questa apparentemente sembra sottrarsi invece un'altra nozione di esperienza accostabile a quella husserliana, rintracciabile nei lavori degli psicologi della *Gestalt*¹⁴⁵. Se non tutte le cose ci si danno come utilizzabili, infatti, sembra invece davvero che tutte le cose ci si diano come cariche di espressività, come per definizione connotate della valenza emotiva che esse hanno per noi e questo è quanto hanno teorizzato i gestaltisti con la nozione "qualità terziarie". Se vedo una mela, ad esempio, questa immediatamente mi si dà come appetitosa, e non posso passare attraverso certi vicoli stretti e bui senza che mi paiano paurosi ed inquietanti, e così via. In una prospettiva strettamente husserliana, però, per quanto l'espressività sembri più pervasiva dell'utilizzabilità come cifra dell'esperienza sensibile, qui siamo ancora di fronte a una questione di dati di fatto, e non d'essenza. Potrei infatti

¹⁴⁵ Dal punto di vista storico, Husserl condivide con i gestaltisti due maestri fondamentali per il suo pensiero quali Brentano e Stumpf. Dal punto di vista teorico fenomenologia e psicologia della Gestalt mostrano alcune analogie, messe a fuoco in particolare di Piana in *Fenomenologia e psicologia della forma*, disponibile all'indirizzo: <http://www.filosofia.unimi.it/~piana>.

benissimo non vedere l'appetitosità della mela senza per questo essere cieco a quest'oggetto, senza che ne vada della sua esperienza, e così via. Qui, dunque, sta il punto. In definitiva, ciò che allontana decisamente l'approccio di Husserl all'esperienza da quella heideggeriana quanto da quello gestaltista sta nel fatto che mentre questi ultimi la descrivono per come essa ci si dà nei fatti, Husserl mira a identificarne l'essenza, che coincide per lui con le caratteristiche necessarie e sufficienti perché essa possa sussistere ed essere colta. Tra queste, ovviamente, come appena mostrato, i predicati emotivi, culturali o pratici che le cose *possono* assumere per noi semplicemente non rientrano poiché l'esperito resta tale, tangibile e visibile anche in loro assenza. Tuttavia nella scelta husserliana di ritagliare così dall'ambito dell'*esperienza quotidiana l'esperienza da studiare fenomenologicamente* sono anche implicite una possibile mancanza o una possibile difficoltà: così facendo, infatti, il fenomenologo esclude dal suo discorso gran parte di quegli elementi che costituiscono la ricchezza e la varietà dell'empiria¹⁴⁶. Una delle questioni che si cercherà di affrontare in questo lavoro in relazione alla nozione di "cosa materiale" sarà dunque questa relativa alla condivisibilità o meno di questa scelta di metodo che porta il mondo sensibile al centro della riflessione trascegliendone però solo alcuni aspetti.

Oltre a ciò, visto il tipo di dati sensibili su cui Husserl si basa e che guarda anche con un atteggiamento teoretico, si può ora tracciare qualche prima indicazione su qual è la natura della conoscenza che il fenomenologo mira a perseguire. A questo proposito, già solo da quanto si è scritto fin qui sarà facile evincere che Husserl con "conoscenza" qui intende un sapere, una verità relativa al solo piano dell'esperienza sensibile, intesa sia dal punto di vista delle modalità soggettive con cui l'esperienza si forma, sia dal punto di vista delle modalità oggettive con cui l'esperito si costituisce. Anche quest'assunto non è né scontato né banale: se il fine ultimo è quello di cogliere l'essenza di ciò di cui facciamo esperienza e perseguire un sapere universale e sicuro, allora la soluzione migliore potrebbe sembrare quella di non attenersi, appunto, agli

¹⁴⁶ Cfr. Giovanni Piana, "introduzione", in *Colori e suoni*, Milano, Unicopoli 1982. Qui Piana imputa a Husserl il difetto di non soffermarsi sul potenziale immaginativo dell'esperienza, ma sulla base dei suoi argomenti a tale critica potrebbe essere estesa anche agli aspetti "spirituali" dell'esperienza che qui si stanno valutando.

oggetti d'esperienza, ma volgersi altrove, ad esempio alle leggi fisiche che questa sottende e che la regolano. L'esperienza, infatti, inganna, e non serve essere filosofi scettici o cartesiani per saperlo: una torre quadrata da lontano sembra tonda, due linee parallele poste a una certa distanza su un foglio sembrano curve e così via. Non solo: oltre al problema delle illusioni percettive, in fondo limitate rispetto all'enorme messe di esperienze non illusorie che in ogni momento ci accompagnano, a remare contro la fiducia nella valenza conoscitiva dell'esperienza sensibile c'è anche il fatto che ciò che si mostra ai sensi non sempre coincide, alla prova dei vari tipi di indagine scientifica, con ciò che davvero è: *vediamo* uomini e oggetti come individui unici e ultimi, come elementi di base della percezione, ma *sappiamo* che essi sono a loro volta composti da un'enorme numero di atomi e poi di particelle ancora più piccole che l'occhio non sa fissare ma che spiegano alla perfezione i meccanismi di base che li regolano; *vediamo* le stelle brillare la notte sopra di noi, in un punto imprecisabile dell'universo, eppure *sappiamo* che quella luce è stata lanciata nel cosmo in un tempo incredibilmente lontano da un corpo che ormai non esiste più. O ancora, *sappiamo* che la terra gira attorno al sole, eppure ciò che *vediamo* ogni giorno, smog permettendo, è un astro che solca i nostri cieli e si sposta da est a ovest, molto più similmente al tragitto che gli antichi attribuivano al carro infuocato di Apollo che a ciò che i manuali di astronomia ci insegnano del cielo sopra noi, e gli esempi potrebbero continuare. Stando così le cose è ovvio che se ci si pone in una prospettiva conoscitiva, sembra doveroso abbandonare "l'immagine manifesta" del mondo, quella ricevuta ogni giorno dai sensi, per volgersi all'immagine di quest'ultimo che la scienza ricostruisce, cercando di spiegarne le leggi in maniera oggettiva e incontrovertibile, cercando l'essenza dell'esperienza al di là dell'esperienza stessa.

Tutto questo è chiaro, e certo non è ignoto a Husserl, eppure, nella dicotomia tra immagine scientifica e immagine manifesta del mondo è proprio in quest'ultima che il fenomenologo decide di rintracciare l'essenza dell'esperienza¹⁴⁷. A suo parere, cioè,

¹⁴⁷ Traggo il binomio "immagine scientifica" e "immagine manifesta" del mondo da W. Sellars (cfr. W. Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man", in *Science, Perception and Reality*, Humanities Press, New York 1963), i cui assunti possono, su questo punto, essere presi come perfetta nemesi di quelli di Husserl, poiché Sellars, nel tentativo di cogliere la verità del mondo esterno, propone appunto di abbandonare lo studio del suo aspetto percettivo per volgersi invece ai risultati della scienza. La nozione di immagine manifesta introdotta da Sellars è infatti affine a quella di mondo

goethianamente, non bisogna cercare nulla dietro ai fenomeni poiché essi stessi sono la teoria¹⁴⁸, visto che la teoria che si ha di mira è appunto quella relativa al loro darsi fenomenico.

Se questo è il punto, da qui si possono trarre due considerazioni. Innanzitutto, va detto che l'approccio husserliano è del tutto legittimo se si mira a comprendere le caratteristiche del mondo in quanto oggetto di esperienza per noi, e questo sembra essere proprio ciò che il fenomenologo ha di mira. In questo senso è infatti imprescindibile non abbandonare mai, come proprio terreno di indagine, quello dell'immagine manifesta del mondo, poiché questo e non altro è il terreno da cui attingiamo per far esperienza e per ottenere conoscenze su ciò che ci circonda. Parimenti in questo senso è lecito pensare, come fa Husserl, che le teorie scientifiche sono delle costruzioni soggettive, frutto di atti fondati, che prendono le mosse dalla realtà data ai sensi e ne formalizzano le leggi sul piano – salvo dal mutare delle circostanze – dell'idealità. Questo assunto forse può non convincere totalmente, ma resta apprezzabile il tentativo di Husserl di rendere giustizia alla valenza conoscitiva dell'esperienza sensibile, invece che considerarla come fonte di solo errore e inganno. Quel che gli preme di comprendere e descrivere, infatti, non è il costituirsi dell'apparire *tout court* ma il costituirsi dell'apparire come via per cogliere l'essere di ciò che appare, la sua effettiva conformazione e non solo la sua apparenza fenomenica. O, per dirlo in altri termini, quel che gli interessa non è solo descrivere l'esperienza ma cogliere le condizioni di possibilità e le caratteristiche dell'esperienza *veridica*. Un'altra domanda da affrontare sulla scorta del concetto di cosa materiale sarà allora quella relativa a che tipo di conoscenza vera si possa reperire nell'esperienza.

della vita proposta, seppur con fini contrapposti, da Husserl. Non a caso la prima può essere usata assimilandola alla seconda, si veda ad esempio P. Spinicci, "Il mondo della vita e il problema della certezza. Riflessioni per una diversa lettura della "Crisi delle scienze europee", in A. Ferrarin (a cura di), *Passive Synthesis and Life-World. Sintesi passiva e mondo della vita*, ETS, Pisa 2007.

¹⁴⁸ Sto parafrasando la celebre massima 575 di Goethe che così recita: "Il massimo sarebbe: comprendere che tutti gli elementi di fatto sono già teoria. L'azzurro del cielo ci rivela la legge fondamentale del cromatismo. Soprattutto non si stia a cercare nulla dietro ai fenomeni: essi sono già la teoria", J.W. Goethe, *Maximen und Reflektionen*, Insel 1976, traduzione italiana: *Massime e riflessioni*, a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano 1992.

Anche per abbozzare una risposta a simili quesiti si ripercorrerà ora la descrizione ontologica che Husserl fa della cosa materiale proprio a partire dalle basi teoriche e metodologiche appena proposte.

PARTE SECONDA
ONTOLOGIA DELLA COSA MATERIALE

Capitolo primo.

Coordinate della cosa materiale

§ 1 *Coordinate della cosa materiale I: il tempo*

Nei precedenti capitoli la teoria dell'esperienza husserliana è stata ripresa e commentata allo scopo di approdare a un'analisi del concetto di cosa materiale proposta nel secondo volume delle *Ideen* chiarendo tutti gli strumenti e i presupposti teorici e metodologici necessari per comprenderla. Per far ciò si è dovuto declinare il termine "oggetto" in molti modi: come noema, come decorso di adombramenti e come x determinabile asintoticamente all'infinito e dunque come idea regolativa e, a monte di tutto questo, come polo posto all'interno della relazione conoscitiva che lega il mondo al soggetto che lo coglie. Ora, tutte queste definizioni valgono ovviamente anche per la cosa materiale che, molto banalmente, essendo essa stessa un ben preciso tipo di oggetto, si costituisce così ed è descrivibile anche in tutti questi termini. In questo modo, però, si sono tratteggiati solo i confini esterni, solo la cornice all'interno della quale occorre, adottando la prospettiva husserliana, cercare di indagarla. Per entrare nello specifico bisogna quindi ora definire quelle caratteristiche specifiche che la differenziano dalle altre tipologie di oggetto o, per dirla alla Husserl, dalle altre regioni ontologiche.

In questo senso, innanzitutto il fenomenologo sottolinea che la prima coordinata da chiamare in causa per poter definire la cosa materiale coincide con la caratterizzazione temporale del percepito:

Qualsiasi essere cosale ha un'estensione temporale; ha una propria durata e si articola saldamente, insieme alla sua durata, nel tempo obiettivo. Quindi, insieme con la sua durata ha un posto ben stabile nel tempo unico del mondo [*Weltzeit*], cioè ha una forma generale di esistenza di qualsiasi cosalità. Tutto ciò che la cosa altrimenti "è", tutto ciò che le spetta in base alle altre determinazioni essenziali, è nella sua durata, è con la più precisa determinazione di un "quando". È giusto quindi distinguere tra la determinazione temporale (tra la durata della cosa) e la nota caratteristica reale che, come tale, riempie la durata e si estende attraverso la durata. Proprio per questo, qualsiasi nota caratteristica di una cosa, da un punto di vista contenutistico, è necessariamente e a priori soggetta o non soggetta a mutamento attraverso la sua durata; nel primo

caso sono possibili certi salti discreti. La cosa si “modifica” quando il *plenum* temporale della sua durata è un *plenum* che si modifica in modo continuo o discreto; la cosa rimane immutata quando ciò non avviene.¹

Insomma, innanzitutto un oggetto d’esperienza per essere tale deve avere una connotazione temporale, e cioè deve essere provvisto di una durata e di una posizione nel tempo obiettivo del mondo. Questo, si dirà, è ovvio. All’interno della prospettiva fenomenologica, però, si trovano gli strumenti per fondare e insieme problematizzare queste ovvietà e, come si evince dal passo citato, si impone il bisogno di soffermarsi a riflettere su alcune questioni ad esse tacitamente connesse.

Innanzitutto si prenda la durata. Che ogni cosa ne abbia una è scontato: qualsiasi cosa io percepisca, o anche immagini o ricordi, prima ancora di considerare il suo eventuale reale dispiegarsi nel tempo obiettivo del mondo so, dal momento stesso che ne faccio esperienza, che questa si trattiene per un certo tempo, per quanto breve sia, come tema della mia attenzione; in caso contrario non la coglierei affatto. La stessa possibilità di avere esperienze, infatti – prendendo quest’espressione nel senso più lato possibile² – è legata al dispiegarsi temporale degli oggetti. Non a caso facciamo fatica a definire come nostre esperienze quelle che derivano da quegli stimoli che, pur colpendo i nostri organi di senso e venendo in qualche modo recepite da noi, estendendosi per un tempo così breve da tendere allo zero non riescono a garantirci alcuna presa su di loro, come accade, ad esempio, coi messaggi subliminali. La durata è innanzitutto, infatti, la forma della coscienza e come tale funge da forma anche per la ricezione del contenuto più semplice e basilare che possa darsi alla coscienza stessa, e cioè l’oggetto sensibile.

Come già evidenziato in precedenza, la temporalità, in una versione in buona parte mutuata da Brentano³, occupa una posizione fondante e privilegiata all’interno

¹ E. Husserl, *Ideen II*, pp. 33-34.

² Intendo qui con il termine “esperienza” in modo vago una qualunque rielaborazione soggettiva di una serie di stimoli provenienti dall’esterno o anche dal vissuto soggettivo stesso – come nel caso del ricordo o della fantasia – afferrata coscientemente dalla mente.

³ Husserl stesso dichiara l’origine brentaniana della sua concezione del tempo all’inizio delle lezioni del 1907. Qui egli infatti precisa di aver tratto da quest’ultimo innanzitutto l’approccio al tempo come flusso di coscienza e il suo andamento tripartito in un momento attuale, uno trascorso e uno teso verso il futuro. Di seguito Husserl specifica però anche i momenti di frattura rispetto al maestro, riguardanti principalmente il suo approccio psicologico, la sua mancata distinzione tra atto e contenuto e le caratteristiche da attribuire ai momenti non attuali della coscienza che Brentano etichetta come atti di

della filosofia husserliana che la affronta in vari luoghi, siano essi opere sistematiche o lezioni⁴. In essi Husserl evidenzia il fatto che ogni fenomeno si costituisce per la coscienza come provvisto di una durata in quanto nasce, come visto nel capitolo precedente, come sintesi, come unico polo di riferimento di un flusso di sensazioni prima e di adombramenti dell'oggetto stesso poi, che si succedono e si allacciano seguendo un ritmo temporale a tre fasi: punto-ora, ritenzione, protensione. La durata in cui ogni fenomeno di coscienza è dato, dunque, coincide banalmente col tempo continuo, lungo o breve che sia, in cui questo riempie gli atti che si susseguono per un certo periodo di un flusso di coscienza, permanendo come loro tema. Essa, insomma, è la forma di qualunque fenomeno di coscienza, qualunque siano le sue caratteristiche peculiari, e come tale costituisce una delle loro condizioni di possibilità. Fin qui, dunque, nulla di nuovo.

Il tempo come durata, però, come emerge in un manoscritto del 1917, ha un'altra valenza costitutiva per l'oggettività: quella di essere, oltre che forma, *criterio individuante e identificante* dei vari contenuti di coscienza. La coscienza è infatti un flusso che può solo progredire unidirezionalmente verso il futuro costituendosi, nel susseguirsi dei vari atti che la formano e dei vissuti che la riempiono, secondo un ordine peculiare e unico, irreversibile. I contenuti che la attraversano e che ne sono di volta in volta i temi, infatti, si avvicinano a loro volta secondo un ordine preciso e questo fa della durata un elemento decisivo per stabilire l'identità di fenomeno dato alla coscienza: se un contenuto di coscienza cambia nel susseguirsi dei vissuti che lo hanno per tema, infatti, un modo per poter affermare che si tratta del medesimo

fantasia e che per Husserl non sono tali, cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893-1917), a cura di R. Boehm, Hua Band X, 1966, traduzione italiana: E. Husserl, *La coscienza interiore del tempo*, a cura di G. Ferraro, Filema, Napoli 2002, §§ 1-7.

⁴ Tra i testi in cui compaiono riferimenti al tempo bisogna in sostanza indicare tutte le pubblicazioni di Husserl successive alle *Ricerche logiche*; tra le lezioni si possono ricordare quelle espressamente dedicate al tempo, raccolte nel X volume dell'Husserliana ma anche quelle rintracciabili in altri volumi, dedicati ad altri temi quali, ad esempio, l'intersoggettività (cfr. Hua Band XIII e XIV), a riprova della notevole rilevanza di questo argomento per vari aspetti della fenomenologia husserliana. Nonostante la temporalità attraversi, quindi, l'intero percorso teorico husserliano, essa si presenta come uno dei punti in cui è riscontrabile una maggiore continuità di tesi e argomenti (una delle poche e lievi oscillazioni rilevate da alcuni critici dell'opera husserliana riguarda ad esempio la valenza intenzionale che sarebbe attribuita alla ritenzione in *Esperienza e giudizio* ma non nella Lezione sulla sintesi passiva e la stessa sottigliezza di questa differenza lascia intendere che, se di questo genere sono le variazioni insite nella teoria husserliana del tempo, quanto sia invece uniforme questa trattazione).

fenomeno è quello di coglierne i mutamenti dipanarsi lungo istanti vicini, in continuità, senza salti.⁵ Parimenti, a monte di questo, una serie di adombramenti del medesimo oggetto non potrebbero essere colti come tali se non si dessero alla coscienza nella forma della continuità, che è appunto consentita dal darsi della coscienza come durata. È questo il senso di alcune affermazioni reperibili nel manoscritto D 13 II del 1917-1918 – e dunque coevo a *Ideen II* – in cui si legge ad esempio che è “solo pensabile che una cosa e ogni cosa in genere acquisisca nuove caratteristiche in modo tale da mantenere le precedenti caratteristiche acquisite a cui solo si aggiungono le nuove”⁶. Come dire che una “cosa” è tale solo quando un insieme di fenomeni mostrano una loro continuità interna, una durata con eventuali variazioni. Il tempo, per ciò, non è solo forma ma anche principio di individuazione di un fenomeno nella successione dei suoi aspetti⁷. Per questo ogni fase temporale del flusso di coscienza è indicata da Husserl come “momento individualizzante” (*Individualisierenden Moment*), a prescindere dal contenuto che di volta in volta la riempie, poiché è proprio la posizione nel flusso di coscienza a permetterci di individuare e identificare un dato contenuto come tale. Quest’ultimo invece è detto momento d’essenza (*Wesenmoment*) in quanto deputato a definire le caratteristiche precipue dei vari fenomeni di coscienza, che possono ripetersi in molti dei suoi momenti identificanti e che distinguono contenutisticamente una cosa dall’altra.⁸. Ciò significa, insomma, che la durata è la forma a priori necessaria perché si costituisca un fenomeno e perché esso sia identificato come tale nelle sue eventuali variazioni e distinto dagli altri fenomeni a cui può affiancarsi.

Benché ciò non sia messo a fuoco esplicitamente da Husserl, su questo punto ci si può permettere un’osservazione aggiuntiva: la durata per altri versi è una caratteristica che nella cosa materiale assume un significato in più, diventando un criterio di identificazione più forte rispetto a quello che riveste per altri tipi di oggetti. Un esempio chiarirà la questione: poniamo che, per ingannare il tempo, in un

⁵ Cfr. il manoscritto D 13 II del 1917/1918: “Nur wäre denkbar, dass ein Ding und alle Dinge eine neue Eigenschaftssicht, annehmen, also so umgeschaffen werden, dass sie alle alten Eigenschaften behalten, und dazu noch neue annehmen”.

⁶ Cfr. E. Husserl, Manoscritto D 13 II.

⁷ E. Husserl, Manoscritto D 7 p. 25.

⁸ E. Husserl, Manoscritto D 7, p. 28.

assolato pomeriggio d'estate, sollecitata da una lettura appena conclusa io stia immaginando una fenice e che mi ci soffermi col pensiero per un certo lasso di tempo. All'improvviso uno stimolo esterno – ad esempio un rumore proveniente dalla strada – mi colpisce, distogliendo violentemente la mia attenzione da questo essere mitologico per risucchiarla nell'ambiente percettivo circostante, inducendomi a riorientare i miei atti mentali dal mondo colorato dell'immaginazione a quello ben noto del mondo intorno a me. Esauritosi il rumore e avendo constatato che nulla di preoccupante è accaduto per provocarlo, potrò però tornare placidamente alla mia fantasticheria, riprendendo il volo della fenice proprio là dove l'avevo interrotto, certa di star immaginando il medesimo uccello anche se la durata di quest'immagine si è nel frattempo interrotta. In un mondo di fantasia è infatti possibile che un oggetto scompaia e ricompaia, e quindi che abbia una durata frammentaria, senza che si sospetti che non sia più lo stesso oggetto. Lo stesso accade, benché per motivi parzialmente diversi, anche in relazione al ricordo: rammentando ad esempio una gita di seconda media potrei richiamare alla memoria distintamente di essere stata seduta accanto a un certo mio compagno durante il pranzo, ma potrei non essere in grado di ricordarlo presente durante la visita successiva a un museo, pur riuscendo a collocarlo precisamente sul pullman del ritorno, qualche ora più tardi, tutto intento a cantare canzoni stonate: la durata del ricordo è frammentata nella mia memoria ma non per questo dubito della presenza del ragazzo in questione in quella circostanza, né dubito della mia capacità di ritornare al passato con la mente. Appartiene semplicemente alla natura del ricordo che esso proceda a salti, dunque ciò non mi induce a dubitare né delle mie facoltà né dell'identità o della presenza di ciò che sto ricordando.

Tuttavia il mio atteggiamento cambierebbe se lo stesso accadesse relativamente a un'esperienza percettiva: se la penna che vedo ora sul tavolo accanto alla mia mano scomparisse e ritrovassi una penna del tutto identica alla prima il giorno dopo sul sedile di un tram di Milano sarei portata a credere che la seconda sia una penna identica alla prima, ma non che si tratti della stessa penna di prima: nell'impossibilità di ricostruire la sua ipotetica unica durata, e dunque nell'impossibilità di ripercorrere il suo perdurare identica lungo un dato lasso di tempo, non avrei appigli per poter

affermare che si tratta dello stesso oggetto. Per questo la durata, per quanto propria di ogni oggetto pensabile, sia esso percepito, ricordato o fantasticato, risulta “più caratterizzante”, più “identificante” per gli oggetti dell’esperienza empirica che per quelli della fantasia o della memoria e dunque finisce per essere una caratteristica che, seppur presente in ogni tipo di fenomeno, assume per gli oggetti d’esperienza un valore particolarmente forte. Una cosa materiale, dunque, più di ogni altro oggetto è tale se possiamo pensare al suo perdurare o anche ai suoi cambiamenti tenendo ferma la continuità degli aspetti con cui essa si dà.

Questo però succede, a ben vedere, perché la durata, in relazione all’oggetto d’esperienza possibile, va guardata congiuntamente all’altro aspetto temporale della cosa materiale: la sua collocazione nel tempo obiettivo del mondo. Per chiarire il senso di quest’affermazione è utile tratteggiare brevemente qualche altro aspetto della teoria fenomenologica del tempo. Finora ci si è rifatti solo alla coscienza interiore del tempo, al tempo come forma della coscienza, strutturato come un flusso di momenti interconnessi classificabili come punto-ora, ritenzione e protensione, in cui il piano del presente e quello del passato sono in linea di principio sempre aperti alla commistione, alla fusione, secondo i ritmi irripetibili e individuali del vissuto del singolo individuo⁹. Il tempo oggettivo del mondo esterno, invece, mette capo a una linea di punti discreti, rigidamente ordinati secondo un ben preciso ordine ripetibile e a chiunque accessibile, regolato con il criterio del “prima” e del “poi”. Ora, per accedere ad esso ogni soggetto non può che prendere le mosse dalla temporalità immediatamente vissuta della coscienza. A partire da qui, il tempo oggettivo del mondo si costituisce per il soggetto quando questo torna a volgersi a un oggetto colto in passato e rimasto accessibile alla memoria come un oggetto stabile, unico e identico a se stesso, sempre disponibile.

Il tempo immanente si obiettiva in un tempo di contenuti obiettivi costituiti nelle apparizioni immanenti per il fatto che, nella molteplicità di

⁹ Gli accenni alla teoria fenomenologica del tempo sono qui volutamente grossolani poiché meriterebbero, se adeguatamente approfonditi, una trattazione a parte. Per un esempio di analisi critica su questo tema, centrale nella fenomenologia husserliana e che ancora non cessa di suscitare studi e dibattiti rimandiamo ad esempio a R. Sokolowski, *Immanent Constitution in Husserl's Lectures in «Time»*, *Philosophy and Phenomenological Research*, 24, n. 4, 1964, pp. 530-551 o P. McInerney, *What is still valuable in Husserl's Analyses of Inner Time Consciousness?*, *The Journal of Philosophy*, 85, n. 11, 1988, pp. 605-616.

sfumature dei contenuti di sensazioni in quanto unità di tempo fenomenologico, ovvero nella molteplicità di sfumature temporal-fenomenologiche di apprensioni di questi contenuti, appare un'identica cosalità, che sempre continuamente in tutte le fasi espone se stessa in molteplicità di sfumature. La cosa si costituisce nel corso delle sue apparizioni, che sono costituite esse stesse in quanto unità immanenti nel flusso delle impressioni originarie, e necessariamente nel corso delle une si costituisce insieme quello delle altre.¹⁰

Quando questo accade, all'avvenuta costituzione dell'oggetto fa eco anche la costituzione del tempo oggettivo. Per ottenerla devono concorrere alcuni semplici fattori: l'oggetto, innanzitutto, si dà come un *unicum* stabile e ben definito nella memoria passata, costituito secondo fasi ben precise, avvicendatesi una dopo l'altra lungo la linea del tempo. Esso inoltre è dotato di un "orizzonte esterno" e cioè implica, nella sua stessa costituzione, la costituzione di un suo intorno, dell'ambiente in cui esso compare e a cui è legato, così che si possa sempre passare dall'osservazione del primo oggetto a quella degli elementi che lo circondano secondo una ben precisa scansione temporale. La coscienza, e con essa l'esperienza, infine, hanno un andamento temporale continuo, senza buchi né salti. Ciò significa che l'esperienza si struttura, per forma, come un *continuum*, mentre i suoi contenuti a loro volta si danno secondo dei legami oggettivi ben precisi. Di conseguenza, se ci si volge a un oggetto costituito in vissuti ormai trascorsi risulta possibile ritornare a ritroso sui vari contenuti esperiti – e con essi la catena dei momenti in cui sono stati esperiti – che riempiono l'intervallo di tempo che intercorre tra i fenomeni attualmente presenti alla mia mente e l'oggetto così colto come punto stabile del passato. In questo modo, attraverso la messa a fuoco dei contenuti obiettivi dell'esperienza nella loro concatenazione temporale stabile e ripercorribile col pensiero, la coscienza come continuo, come durata soggettiva di momenti interconnessi, impara a cogliere il tempo *anche* come catena di attimi discreti, disposti secondo un ordine ben preciso e fisso, ripercorribile all'infinito per come esso oggettivamente è stato. In questo modo, attraverso la costituzione dell'esperienza di oggetto, si è costituito anche il tempo oggettivo che riconosco come tale dal momento

¹⁰ Cfr. E. Husserl, *La coscienza interiore del tempo*, cit., p. 103.

che posso ricostruire secondo una sequenza incontrovertibile e unica i vari momenti in cui ho colto quest'oggetto stesso. Su questo Husserl scrive:

Nel flusso del tempo soggettivo si stabilisce un'obiettività di tempo, e ad essa è essenziale essere identificabile in rimemorazioni e perciò di essere soggetto di predicati identici.

Il tempo presente attuale è orientato, ed orientato sempre di continuo nel flusso e sempre di continuo a partire da un nuovo adesso. Anche nella rimemorazione il tempo è dato precisamente orientato in ogni momento del ricordo, ma ogni punto espone un punto di tempo obiettivo, che può essere identificato sempre di nuovo, e il tratto di tempo è formato di meri punti obiettivi e di per sé è sempre di nuovo identificabile. [...] Alla costituzione del tempo appartiene la possibilità dell'identificazione: io posso sempre di nuovo compiere una retromemorazione (rimemorazione), posso produrre sempre "di nuovo" ogni pezzo di tempo nella sua pienezza e pertanto, nella sequenza di riproduzioni che ho al momento, posso conseguire le stessa cosa: questa stessa durata con questo contenuto, questo stesso contenuto obiettivo.¹¹

Da qui, dunque, si chiarisce il valore fondamentale e congiunto che riveste per l'oggetto d'esperienza il fatto di avere una durata e una posizione nel tempo obiettivo del mondo. Per questo, a ben vedere la questione della posizione nel tempo obiettivo del mondo è stata implicitamente evocata anche nel momento in cui si è descritta la durata del percepito come elemento particolarmente rilevante per la costituzione della cosa materiale: nell'esempio della penna precedentemente posto, non posso identificare la penna che ieri ho visto sul mio tavolo con quella che ora ritrovo sul tram da un lato perché essa non ha un'unica durata come mio vissuto di coscienza, ma dall'altro anche perché non posso ricostruire i movimenti che essa ha compiuto in ogni istante del tempo obiettivo per spostarsi da quel luogo a questo. Per affermare l'identità di un certo oggetto non è necessario averlo personalmente avuto sott'occhio in ogni istante, e dunque non è necessario averlo sempre come tema nel fluire del tempo di coscienza come durata – il che renderebbe di fatto logicamente impossibile attribuire le proprietà dell'identità alla maggior parte degli oggetti a cui la attribuiamo quotidianamente, permettendo solo all'occhio di Dio, che vede tutto insieme e contemporaneamente, di poter affermare che "x è sempre x"-. Basta però, invece, che sia *in linea di principio* possibile che *qualcuno* –

¹¹ Ivi, pp. 123-124.

anche non a ciascuno personalmente – possa ricostruire nel loro ordine i vari passaggi attraversati da un oggetto nel suo mutare, ad esempio, o nel suo spostarsi da un luogo all'altro, per poterlo identificare come il medesimo. Basta insomma che l'oggetto sia collocabile lungo un tratto della linea oggettiva del tempo, e dunque che sia tema della durata di una coscienza possibile perché si presenti come oggetto d'esperienza invece che oggetto di fantasia, e come tale si ponga come la prima marca verso la costituzione della cosa materiale.

Quest'osservazione diventa stringente se si torna al caso degli oggetti fantastici¹²: anch'essi hanno una durata, come ogni oggetto che sia tema di vissuti di coscienza, ma sono collocati in un tempo *sui generis*, che generalmente non è continuo ma discreto, dove buchi e salti sono possibili, anzi, essenziali, come ben fa notare, ad esempio, Giovanni Piana in un testo dedicato ad una rielaborazione e a uno sviluppo di alcuni dei principali temi della fenomenologia husserliana intesa come filosofia della percezione.

Ma la problematica dell'acontestualità si ripresenta anche in rapporto ai singoli eventi di cui la fiaba è composta. Essa può avere certamente uno sviluppo relativamente consequenziale, e vi sarà perciò un'unità non solo nel senso di un succedersi ordinato di eventi l'uno dopo l'altro, ma anche nel senso del dispiegarsi degli eventi l'uno dall'altro. Tuttavia non possiamo chiedere: se prima è accaduto questo e poi quest'altro, che cosa è mai accaduto *nel frattempo*? Questa domanda non è diversa da quella che chiedeva che cosa c'era prima di quella volta. Se la sequenza di eventi ordinati l'uno dopo l'altro è immaginata, non vi è alcun frattempo. E non è come se si raccontassero solo le cose più importanti e si trascurassero i dettagli – come se si tacesse qualcosa. E neppure inversamente come se nella fiaba tutto fosse raccontato e nulla venisse taciuto. Tutto ciò che vi è da dire nella fiaba viene determinato dalla fiaba stessa.¹³

¹² Husserl affronta analiticamente le modalità con cui la fantasia agisce nel testo E. Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*, testo dal Nachlaß (1898-1925), a cura di E. Marbach, Hua Band XXIII, 1980, dove l'indagine del fenomenologo si concentra in parte sulle facoltà immaginative della coscienza e in parte sulle rappresentazioni artistiche che la implicano. Un'analisi puntuale di questo testo si trova in C. Calì, *Husserl e l'immagine*, Aesthetica, Palermo 2004. Una riflessione specifica sull'indagine di Husserl della facoltà dell'immaginazione è reperibile invece in V. Ghiron, *La teoria dell'immaginazione in Edmund Husserl*, Marsilio, Venezia 2001.

¹³ Cfr. G. Piana, *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, cap. III, Il Saggiatore, Milano 1979, dove Piana invita a riflettere in particolare sull'acontestualità dei contenuti dell'immaginazione e sulla caratteristica struttura insatura della sua temporalità.

Per intenderci basti pensare a come sia assolutamente normale e ovvio che spesso nelle fiabe si passi dal momento della nascita dell'eroe a quello della sua adolescenza senza che ci si domandi cosa gli sia accaduto nel frattempo. Ciò non è inessenziale: non ha senso chiedersi cosa ha fatto la Bella Addormentata dal momento della nascita, quando è stata maledetta dalla fata cattiva, ai sedici anni, quando si punge col fuso, perché il tempo di fantasia in cui vive non sussiste in alcuna dimensione parallela a quella del racconto stesso, non lo precede né gli sopravvive, ma prende forma e si struttura nella misura in cui viene raccontato. E il tempo del racconto è per sua natura discreto, fatto di salti e di buchi, a meno che il narratore non si prenda la briga di descrivere ogni singolo atto dei suoi personaggi, pena l'inevitabile noia del pubblico. Per questo un salto nella durata di un oggetto fantasticato non fa supporre che questo non sia più il medesimo oggetto¹⁴: essa è per essenza frammentaria e lacunosa, dunque interruzioni e salti non preoccupano eccessivamente nell'identificazione dei suoi contenuti.

Lo stesso, *mutatis mutandis*, vale per il ricordo: per quanto il passato sia la traccia del tempo presente, che è continuo e non discreto, e per quanto, quindi, esso debba

¹⁴ Se la durata della cosa non è un criterio di identità decisivo per gli oggetti di fantasia bisognerebbe fornirne degli altri. Il problema è complesso e controverso e si intreccia anche, mi pare, ai criteri di identità offerti da alcuni filosofi per il medesimo individuo in mondi possibili diversi. In un certo senso, infatti, non è molto diverso domandarsi cosa possa far sì che, ad esempio, un Napoleone che in un altro mondo possibile riesce a fuggire da Sant'Elena possa essere inteso come il Napoleone noto alla storia di questo mondo, che lì è morto, dal domandarsi cosa possa far sì che una Cenerentola che alla fine rifiuta di sposare il principe azzurro sia pensabile come la stessa che, con quest'ultimo, vivrà felice e contenta. Per quanto nel primo caso si parta da un personaggio storico e nel secondo da un personaggio di fantasia, in effetti, ciò che accomuna questi due esempi è il fatto che ci si interroghi sull'identità della variazione di un personaggio che sembra condividere con l'originale alcune caratteristiche di base ma non altre. Per ciò, forse, si potrebbe trovare una risposta possibile alla domanda attorno ai criteri di identità dei personaggi di fantasia in testi che non si occupano direttamente di questo argomento, come *Nome e necessità* di Kripke (cfr. S. Kripke, *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford 1980, traduzione italiana: *Nome e necessità*, a cura di M. Santambrogio, Bollati Boringhieri, Torino 1999) e, seguendo quest'opera, si potrebbe sostenere che identifichiamo come "x" un individuo detentore delle proprietà che in origine gli sono state attribuite e che sono state in vari usi riprese come sue. Questa soluzione attraverso diversi mondi possibili si adatta bene alla questione dell'identità attraverso mondi di fantasia diversi, tanto più che i personaggi di fantasia devono tutto ciò che sono a chi li immagina. Così se sono riconosciuti intersoggettivamente in una o più forme di vita, essi vivono solo nella tradizione che li tramanda, talvolta variandoli, così che ha senso identificarli proprio attraverso la tradizione stessa. Ugualmente se essi appartengono solo all'immaginario mentale individuale ha senso che li si possa identificare solo appoggiandosi alle scelte e alle intuizioni del soggetto che li ha ideati e li pensa. Nel caso del mio esempio: se penso a una fenice fatta così e così e, più tardi, la immagino di nuovo certa di star pensando a quella medesima fenice, allora il nuovo contenuto della mia coscienza si identifica senza resti col precedente poiché questa non ha altro criterio di identità se non quelle proprietà che io le attribuisco. Soluzioni diverse, forse meno "semplici", risulterebbero controintuitive.

essere pienamente ricostruibile punto per punto sulla scia del tempo presente in cui è stato per la prima volta colto, appartiene alla sua stessa essenza il fatto di essere talvolta frammentario, segnato dall'oblio. Per ciò se una medesima immagine del passato appare solo ad intermittenza nella mia mente, non per questo sono portata a pensare che si riferisca a oggetti diversi. Da qui la spiegazione del precedente esempio della gita e del ricordo del compagno delle elementari. Su questo è forse necessario un appunto, per evitare fraintendimenti: ovviamente i ricordi riguardano tendenzialmente – almeno nel caso in cui non si stia ricordando un episodio allucinatorio – oggetti o stati di cose percepiti, e dunque cose materiali o relazioni tra cose materiali. Il ricordato, dunque, per principio deve poter essere collocato nella linea del tempo oggettivo del mondo a cui anche l'esperito attuale appartiene, mentre l'immaginato è acontestuale e indeteminato, come ancora fa notare Giovanni Piana:

La fiaba sbuca dal nulla e torna nel nulla – una formula che richiama indubbiamente l'acontestualità dei prodotti dell'immaginazione. La fiaba ha un inizio ed una fine assoluti. Con ciò ripetiamo, in altro modo, che essa è acontestuale, ed è tale proprio perché è provvista di una temporalità meramente interna, una temporalità non esteriorizzabile: la storia che si racconta non è un ritaglio nella Storia, un suo piccolo pezzo. Il tempo della fiaba è tutto dentro la fiaba ed ogni fiaba ha un tempo, per così dire, esclusivamente suo.¹⁵

Il senso della contrapposizione tra ricordi e oggetti percepiti sta invece nel fatto che, di fatto, una volta che una cosa materiale non è più attualmente presente ai sensi ma è sfumata nel ricordo, assume anch'essa lo statuto di un fenomeno puramente mentale, per quanto abbia le sue radici e debba il suo contenuto al piano trascendente della percezione. Per questo si può ammettere che un oggetto appaia e scompaia nella memoria, anche là dove essa è riferita a un unico lasso temporale del passato, senza per questo dubitare della sua identità. Tuttavia, a differenza di quel che accade con gli oggetti di fantasia, se gli oggetti ricordati sono oggetti che furono percepiti, deve restare viva la possibilità di ricostruire tutti quelli che furono i loro passaggi nel tempo oggettivo del mondo, e dunque deve restare possibile colmare i loro eventuali salti nella coscienza come durata. Come ben fa notare ad esempio Valeria Ghiron in

¹⁵ G. Piana, *Elementi di una teoria dell'esperienza*, cit., cap. III, paragrafo 5.

un recente lavoro dedicato alle varie funzioni che l'immaginazione riveste nel pensiero di Husserl, anzi, le peculiarità dell'immaginazione nascono proprio dalla sua discontinuità rispetto alla percezione e alla rimemorazione:

La neutralizzazione operata dalla fantasia nei confronti della "presentificazione ponente" nasce dalla discontinuità rispetto alla concatenazione temporale dei ricordi e delle aspettative; la neutralizzazione operata dalla coscienza figurale nei confronti della percezione nasce dalla discontinuità tra l'oggetto figurale e il contesto percettivo in cui esso si manifesta.¹⁶

In definitiva, visto che ogni fenomeno di coscienza ha una durata, questa caratteristica non fa necessariamente di ciò di cui si predica una "cosa materiale": se immagino la fenice mentre brucia e risorge dalle sue ceneri, o se cerco di visualizzare come potrebbe essere il mio volto tra vent'anni, in entrambi i casi questi due oggetti meramente mentali avranno una durata, quella che impiego per rendere presente alla mia mente la morte e la rinascita dell'uccello mitologico e quella che impiego per figurarmi una me stessa dotata di un più ricco corredo di rughe e, forse, di saggezza. La durata, dunque, non può essere trascurata in un elenco delle caratteristiche a priori della cosa materiale, ma è un tratto che la cosa materiale condivide anche con i membri di altre regioni ontologiche. Non si può quindi affermare, come fa Robert Sokolowski¹⁷, che la continuità e l'unità di adombramenti con cui ogni oggetto che sia tema per una coscienza svolga la stessa funzione identificante che gli adombramenti svolgono nella percezione di oggetti trascendenti: oggi oggetto intenzionalmente immanente alla coscienza si identifica avendo una durata e presentandosi in essa tramite un *continuum* unitario di adombramenti, ma anche in questo caso si può parlare di un identico oggetto solo se questo rimanda, almeno per una coscienza possibile, a un *continuum* di adombramenti altrettanto coesi e unitari

¹⁶ V. Ghiron, op. cit., p. 149.

¹⁷ Cfr. R. Sokolowski, *Immanent Constitution in Husserl's Lectures on Time*, «Philosophy and Phenomenological Research», 24, n. 4, 1964, p. 348, "An immanent object is constituted in a series of temporal phases. In experience of immanent objects, temporal profiles perform the function accomplished by appearances in our knowledge of external objects" ("un oggetto immanente è costituito in una serie di fasi temporali. Nell'esperienza di oggettualità immanenti, il profilo temporale svolge la stessa funzione rivestita dalle apparenze nella nostra conoscenza degli oggetti esterni", traduzione mia).

intuibili dal tempo oggettivo del mondo esterno e solo questa possibilità rende l'individuazione davvero tale, come il caso degli oggetti di fantasia dimostra.

Allo stesso modo, analogamente alla durata anche se più limitatamente della durata, anche la collocazione nel tempo obiettivo del mondo è una proprietà che le cose materiali condividono con altri tipi di oggetti che materiali non sono. Essa infatti non appartiene a oggetti fantastici, per essenza acontestuali, ma appartiene, ad esempio, anche a oggetti illusori come l'oasi che posso allucinare nel deserto, ingannata dai raggi solari e dalla sete: anche se mi sto ingannando mentre la percepisco, infatti, se credo di vederla ciò accade in un ben preciso lasso temporale e non in un altro, legato a momenti temporali e a contenuti percettivi ad esso precedenti e seguenti, esattamente come accadrebbe se stessi percependo una cosa materiale. Non solo: se successivamente ricordassi quest'episodio, una volta tornata nel *comfort* di casa, sarei immediatamente in grado di collocarlo lungo la linea oggettiva del tempo proprio come se esso fosse stato reale, ricostruendo anche tutti i passaggi intercorsi dall'attimo in cui ho creduto di percepire le palme nel deserto al momento in cui evoco questo ricordo mentre mostro un album fotografico troppo pieno a un'amica paziente – e ciò accade sia che io nel frattempo abbia riconosciuto il miraggio come tale sia che io sia ancora convinta della veridicità di quanto visto. Ciò significa, allora, che la posizione nel tempo obiettivo così ottenuta non può essere posta a garanzia della materialità del percepito. Come la durata, dunque, anche questa è una condizione necessaria ma non sufficiente perché si possa avere esperienza di "cose materiali". Per ciò a questo livello Husserl preferisce parlare piuttosto di "*res temporalis*"¹⁸, cosa temporale, identificando con la temporalità il primo strato sulla via della costituzione della cosa materiale ma non la cosa materiale nella sua interezza.

Per ora, dunque, si può a ragione concludere solo che il tempo è la prima forma di base dell'esperienza e lo è in due diversi sensi: in quanto forma della coscienza, e quindi dell'esperienza soggettiva, e in quanto forma del mondo oggettivo che la trascende, e dunque dell'esperienza oggettiva, intersoggettiva, condivisibile e

¹⁸ Questa distinzione è posta sin nelle ultime sezioni di *Idee I* dedicate a "ragione e realtà" dove il fenomenologo prepara il campo alle successive indagini sulle varie ontologie materiali, cfr. E. Husserl, *Ideen I*, p. 367.

comunicabile. Il primo punto è stato rilevato osservando che la durata è propria di ogni fenomeno, sia esso percettivo, rimemorativo o fantasticato, poiché alla coscienza tutto si mostra perdurando nei momenti sempre connessi di ritenzione-protensione e punto-ora. Il secondo è stato colto disquisendo su come ogni fenomeno percettivo deve in linea di principio e di fatto poter essere collocato lungo la linea irreversibile e discreta degli attimi del tempo oggettivo del mondo.

§ 2 Coordinate della cosa materiale ||: lo spazio

Attraverso la temporalità, come si è appena osservato, l'oggetto dell'esperienza si caratterizza innanzitutto come *res temporalis*. Questo, però, non è che il primo strato della costituzione della cosa materiale. Per proseguire oltre bisogna quindi considerare, oltre al tempo, lo spazio, che procede di pari passo col tempo nel porre le coordinate di base dell'esperienza sensibile. Non a caso, a ben vedere, la collocazione spaziale come criterio identificante è già stata chiamata in gioco implicitamente in relazione alla durata e alla posizione nel tempo oggettivo nel mondo citate al medesimo scopo. L'esempio proposto riguardava una penna scomparsa da un certo luogo e in un certo momento e riapparsa in tutt'altro luogo e, per quanto allora l'attenzione fosse posta sulla continuità nel tempo, anche la collocabilità nello spazio in quest'esempio svolgeva una funzione oggettivante, una funzione rimasta finora inespressa e su cui bisogna invece concentrarsi. A questo proposito, proprio nella prosecuzione del passo prima citato in relazione alla temporalità dell'oggetto d'esperienza il fenomenologo scrive:

Inoltre, qualsiasi essere cosale ha una sua posizione nello spazio del mondo e questa, per principio, può modificarsi relativamente a tutti gli altri esseri cosali. Un'entità mobile è nello spazio in virtù della estensione corporea che gli inerisce per essenza e in modo peculiare, estensione che può sempre modificare la sua posizione nello spazio. Queste proposizioni

possono essere intese in senso così generale da valere di fatto per qualsiasi essere cosale in generale.¹⁹

Il passo, in apparenza immediato e semplice, di fatto è denso e merita di essere attentamente scandagliato. Innanzitutto da esso si evince che, come nel caso del tempo, anche la spazialità si lega all'esperito in due sensi, in relazione cioè alla sua collocazione nello spazio del mondo da un lato e alla sua estensione, e dunque alla porzione di spazio che esso occupa, dall'altro. Del resto, anche senza bisogno di tematizzarla fenomenologicamente, già a livello intuitivo è chiaro che nulla può avere una posizione nel tempo oggettivo dell'esperienza senza anche collocarsi in una dimensione spaziale: che una qualunque cosa esperibile debba porsi nello spazio del mondo è ancora una volta ovvio, poiché è appunto qui che si colloca ogni esperienza effettiva e possibile. Questa consapevolezza propria anche del senso comune, tuttavia, deve appunto essere messa a fuoco e fondata fenomenologicamente se si vuole ripercorrere la costituzione della natura materiale.

Compito della fenomenologia sarà quindi quello di offrire gli strumenti per chiarire l'origine di tale ovvietà descrivendo la genesi dell'intuizione dello spazio, rimasta fin qui solo presupposta. Anche per il concetto di spazio si potrebbe infatti parafrasare le celeberrime osservazioni formulate da Agostino sul tempo²⁰: anch'esso infatti, a ben vedere, è un concetto continuamente utilizzato in ogni discorso sul mondo – e non solo – ma di cui è difficile definire la natura. Non solo: come alcuni commentatori hanno fatto notare, il concetto di spazio è particolarmente controverso in quanto, partecipando dell'esperienza ma non potendo essere direttamente e chiaramente suo oggetto, sembra mescolare pericolosamente ciò che appartiene ai sensi, e dunque alla materia dell'esperienza, con ciò che riguarda, d'altro canto, la sua forma e con essa l'intelletto. Scrive ad esempio Giovanni Piana parafrasando Platone ma riferendosi anche alla filosofia di Husserl:

Bastarda [...] è la natura stessa dello spazio: che da un lato, potendo essere detto sempre esistente e indistruttibile, si sottrae alla presa dei sensi e sembra appartenere piuttosto alla sfera di ciò "che è sempre nello

¹⁹ E. Husserl, *Ideen II*, p. 33.

²⁰ Agostino, *Confessioni*, a cura di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990, Libro XI, cap. XIV, punto 2.

stesso modo” e che “non riceve un’altra cosa da altrove, né passa mai in altra cosa”; dall’altro, invece, mantiene certamente una stretta relazione con il mondo delle cose sensibili e percepibili²¹

Ora, se questo è il punto va detto che la fenomenologia cerca di risolvere la questione appunto descrivendo la genesi dello spazio sia in quanto intuizione sia in quanto concetto, chiarendo i mutui rapporti di queste due dimensioni e mirando con ciò a spiegare, tra le altre cose, perché lo spazio è una condizione di possibilità dell’esperienza delle cose del mondo. Il tema dello spazio come concetto è annunciato nella *Filosofia dell’aritmetica* e poi effettivamente esposto negli scritti raccolti sotto il titolo di *Raumbuch*²², e ha lo scopo di formulare una teoria filosofica della geometria euclidea, indubbiamente sollecitata dal clima culturale del periodo in cui quest’opera è stata redatta. Lo spazio geometrico è infatti, secondo Husserl, frutto di un’idealizzazione che non può essere calata *in toto* nella dimensione intuitiva del mondo. In questo senso, dunque, finché ci si attiene al piano dello spazio geometrico solo pensabile e non intuibile, sono valide varie geometrie, varie rappresentazioni spaziali, da quella classica di Euclide a quella più recente di Riemann. Tali categorizzazioni pure dello spazio non sono però equivalenti tra di loro: l’idealizzazione secondo Husserl prende infatti le mosse dall’intuizione, dall’esperienza, tra esse dunque spiccherà quella relativa allo spazio euclideo, che meglio esprime sul piano categoriale i rapporti spaziali incontrati nel mondo intuitivo. Infatti se si vuole ripercorrere la genesi della categoria dello spazio, alla fine non si può che approdare qui, allo spazio dell’esperienza, allo spazio che accompagna e accoglie le cose del mondo²³.

²¹ Cfr. G. Piana, *La notte dei lampi. Riflessioni sul luogo*, Guerini e Associati, Milano 1988. Per l’espressione “ragionamenti bastardi” relativa ai pensieri che ruotano attorno al concetto di spazio Piana a sua volta fa riferimento a uno spunto dal Timeo platonico, cfr. Platone, *Timeo*, 33 b, in Platone, *Opere complete*, vol. VI, a cura di C. Giarratano, Laterza, Bari 1971.

²² In questo testo sono raccolti i vari scritti preparatori realizzati da Husserl in vista della costruzione di una teoria filosofica della geometria euclidea da lui annunciata nella *Filosofia dell’aritmetica* e mai pubblicata in forma definitiva. Cfr. E. Husserl, *Philosophische Versuche über den Raum*, Hua Band XXI, a cura di I. Strohemeyer, M. Nijhoff, Den Haag, 1983. Per una parziale traduzione italiana di questi scritti cfr. E. Husserl, *Il libro dello spazio*, a cura di V. Costa, Guerini e Associati, Milano 1996.

²³ L’idea che lo spazio come categoria formale della geometria derivi dall’esperienza dello spazio si ripropone costantemente nel pensiero husserliano. La si trova infatti in testi del primo Husserl come la *Filosofia dell’aritmetica* del 1891, ma anche in opere della maturità come *L’origine della geometria*, del 1936, o la *Crisi delle scienze europee*, con la celebre digressione su come il concetto di spazio su cui si

A quest'ultimo, e al modo con cui esso si presenta e, prima ancora, si genera intuitivamente per il soggetto esperiente, sono quindi dedicate le lezioni poi raggruppate sotto il titolo di *Ding und Raum*, le cui acquisizioni restano presupposte ogni qual volta il fenomenologo considera lo spazio dell'esperienza. Di conseguenza è qui che bisogna guardare per comprendere le caratteristiche dello spazio che Husserl presuppone all'indagine sulla cosa materiale. In queste lezioni il fenomenologo procede nel chiarire come si formi l'intuizione dello spazio e lo fa in relazione all'oggetto che nello spazio è percepito e, soprattutto, al soggetto che lo esperisce. Appare in ciò, quindi, implicitamente l'idea che lo spazio sia frutto di un ragionamento bastardo, o che si dia in modo "bastardo" e ciò impuro, da una commistione di elementi differenti: anche per quanto riguarda lo spazio dell'intuizione, infatti, Husserl nota come esso non si dia direttamente al soggetto, come accade invece con gli oggetti percettivi, ma debba appunto passare dall'esperienza di quest'ultimi e dunque venga colto solo in maniera indiretta, mediata. Questo, per altro, è ciò che Husserl vuole sottolineare nei manoscritti in cui si sofferma su quella che appare come un'ovvietà delle più banali: lo spazio si mostra per aspetti, per adombramenti, al pari di ogni altro contenuto di esperienza.

Ma anche lo spazio si mostra per aspetti? Lo spazio intercorrente tra le cose e qui sussistono ancora errori e diversi aspetti a seconda dei punti di vista soggettivi. Ma l'unico e medesimo spazio si manifesta sempre e necessariamente attraverso questi diversi aspetti. Ma sempre e necessariamente lo spazio si manifesta come unico e medesimo come l'indubitabile e immodificata forma di ogni cosa possibile. [...] Ogni soggetto ha il suo spazio d'orientamento, il suo "qui" e il suo possibile "là"²⁴.

gioca la geometria derivi dalla pratica tutta terrena dell'agrimensura, e dunque non più solo dall'intuizione ma addirittura da una prassi istituita per scopi concreti, quanto mai lontani dalla speculazione filosofica, a riprova del radicarsi del concetto negli strati più bassi dell'esperienza e nelle dimensioni più comuni della vita umana (cfr. E. Husserl, *Krisis*, cit., pp. 380 e ss.)

²⁴ E. Husserl, Manoscritto D 13 XII, p. 24 "Aber erscheint auch der Raum durch Aspekte? Der Zwischenraum zwischen den Dingen und diese Zwischenform gewiss, und darin gibt es wieder Täuschungen und je nach subjectiven Umstände verschiedene Aspekte. Aber immer und notewendig erscheint der eine und selbe Raum als die nach subjectiven Umstände verschiedene Aspekte. Aber immer und notwendig erscheint der eine und selbe Raum als die nicht zu vervielfältigen und nicht zu verändern Form aller möglichen Dinge. [...] Jedes Subject hat seinen Orientierungsraum, sein Hier und seine möglichen Dort".

Ciò significa anche che, come ben emerge dalle lezioni che formano *Ding und Raum* a cui qui farò tra poco riferimento, lo spazio sorge nella relazione tra il soggetto esperiente e l'oggetto esperito, segnando i loro reciproci rapporti. Proprio come accade per il tempo, infatti, la genesi dello spazio intuitivo è colta guardando alle modalità con cui si formano e strutturano l'esperienza del soggetto da un lato e la costituzione dell'oggetto che in essa è operata dall'altro. Si ricorderà che il tempo si dà innanzitutto come durata – e dunque come forma dei vissuti soggettivi – e mostra la sua struttura obiettiva in relazione solo agli oggetti che sono in essa colti. Ora, per lo spazio Husserl descrive un procedimento analogo, con un'unica differenza di fondo: l'esperienza soggettiva da cui si trae l'esperienza dello spazio non si muove più lungo il farsi e il mutare dei vissuti di coscienza ma si dipana insieme ai movimenti corporei che il soggetto compie nel suo fare esperienza del mondo che lo circonda.

Perché questo accenno sia chiaro, è bene esporre almeno sinteticamente le fasi della costituzione dello spazio descritte in *Ding und Raum*²⁵: innanzitutto esso si struttura sulle due dimensioni che costituiscono i campi sensibili e nasce dal gesto di spostare lo sguardo lungo le direttrici di destra-sinistra, alto-basso. Se infatti muovo lo sguardo avendo davanti agli occhi degli oggetti che restano fermi, forzatamente mi accorgo che, compiendo gli stessi atti nella medesima sequenza – cosa che so grazie alle corrispondenti sensazioni cinestetiche – gli oggetti mi appariranno sempre nel medesimo ordine, coi medesimi rapporti. A partire da ciò si forma quindi una prima, minimale intuizione dello spazio, tutta contenuta, però, nel mio campo percettivo²⁶. Da questo limite ci si affranca solo quando, muovendosi esso stesso o assistendo al movimento degli oggetti che sta osservando, il soggetto fa esperienza della loro entrata e uscita dal campo visivo, sempre secondo un ordine ben preciso²⁷. Ciò che accade in questo caso è che, di fronte alla costanza dei rapporti dei fenomeni qui colti e di fronte al fatto che essi vengono guadagnati o persi al campo visivo in relazione al proprio o al loro moto, nasce la consapevolezza del fatto che essi trascendono

²⁵ E. Husserl, *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, Hua Band XVI, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991.

²⁶ Ivi, pp. 204-209.

²⁷ Ivi pp. 209-216.

l'ampiezza del nostro sguardo e che le loro relazioni spaziali appartengono a una dimensione che si estende al di là del nostro ristretto spazio percettivo.

Così si passa, insomma, dal campo percettivo a quello che Husserl chiama campo d'oggetto e lo spazio non coincide più solo con la dimensione dell'esperienza soggettiva, nella sua angolazione necessariamente limitata, ma con rapporti oggettivi tra i fenomeni che la oltrepassano²⁸. In questo modo si evidenzia dunque la funzione oggettivante dello spazio: la possibilità di tornare sui medesimi fenomeni attuando il medesimo decorso cinestesico testimonia infatti il loro effettivo porsi nell'esperienza, il loro avere una consistenza, una posizione indipendente da me ma che posso afferrare compiendo le opportune operazioni corporee. Per questo, dunque, la spazialità è una condizione imprescindibile per la costituzione della cosa materiale, anzi, è la "*Grundstruktur der Welt*": la struttura fondante del mondo²⁹. Oltre a ciò, sia nel caso del campo d'oggetto sia in quello, più semplice, del campo visivo, è fin da qui chiara altresì la funzione identificante e dello spazio: se, spostando lo sguardo da destra a sinistra, incontro agli estremi del mio percorso due oggetti identici, saprò dalla loro diversa posizione e dalla possibilità di percepire lo spazio che intercorre tra essi, che si tratta di due cose numericamente distinte, per quanto contenutisticamente uguali.

Si sarà notato che in questi primi passi relativi alla costituzione dello spazio non è ancora stata chiamata in causa la terza dimensione: le direttrici dei movimenti oculomotori fin qui coinvolte sono infatti solo destra-sinistra, alto-basso³⁰. Essa, solo annunciata nel campo bidimensionale, secondo Husserl è effettivamente colta solo compiendo le seguenti tre mosse: quando un oggetto copre un altro senza che questo scompaia o si fonda col primo come invece accade nel caso dei colori in trasparenza o

²⁸ Si noti in questo senso la fondamentale importanza che le cinestesi assumono per la costituzione del campo d'oggetto. Su questo punto e in contrapposizione alle opposte tesi di Claesges, per il quale anche il campo visivo dipende dalla sinestesia, cfr. V. Costa, *Estetica trascendentale fenomenologica*, cit., pp. 250 e ss.

²⁹ Cfr. E. Husserl, Manoscritto D 13 I, p. 26.

³⁰ In questo Husserl si distacca da Stumpf al quale pure deve la sua concezione dello spazio: secondo Stumpf, infatti, lo spazio nel campo visivo è già tridimensionale perché nel campo visivo si percepiscono superfici che sono curve o piane. Secondo Husserl, però, tale concezione deriva da una confusione tra campo visivo e costruito della superficie (cfr. V. Costa, "Introduzione alla filosofia dello spazio di Edmund Husserl", introduzione a E. Husserl, *Libro dello spazio*, cit., p. 29), mentre perché si dia la terza dimensione bisogna appoggiarsi ad altre operazioni corporee che di seguito nel testo saranno ricordate.

dei suoni; quando il soggetto si avvicina o allontana all'oggetto verificando correlativamente un mutamento regolato nei suoi aspetti percepiti; quando, ruotando il campo visivo – ad esempio girando su se stessi – tutti gli oggetti cambiano di posizione mantenendo una corrispondenza biunivoca col soggetto mentre il campo cambia orientazione. Con la prima tra queste mosse, infatti, comincia ad annunciarsi in maniera larvata la possibilità che gli oggetti possano disporsi su piani diversi; con la seconda, il cui gesto istitutivo paradigmatico è quello del soggetto che cammina dritto davanti a sé, si forma la prima intuizione della profondità, costituita qui ancora, però, lungo coordinate bidimensionali – cammino avanti e indietro –; solo con la terza, invece, si forma l'esperienza del lato dell'oggetto e con esso, dunque, la possibilità di girargli attorno in uno spazio a tre dimensioni³¹.

In ogni caso da questa carrellata risulta chiaro che lo spazio si costituisce *in primis* in relazione al soggetto e correlativamente alla costituzione dell'oggetto di cui questi fa esperienza ed è, di quest'esperienza, la forma, la condizione di possibilità. Il discorso cambia leggermente solo in relazione alla costituzione dello spazio infinito: in questo caso, ovviamente, non ci si può appoggiare alla costituzione di alcun oggetto, dunque l'intuizione si forma unicamente in rapporto ai movimenti del soggetto. In particolare ciò accade in relazione all'atto di camminare e del camminare senza una meta precisa – che sarebbe già un oggetto costituito –: in tal modo, infatti, in questo procedere senza un termine, si coglie lo spazio come dimensione infinita. Per questo, lo spazio, come scrive Piana, è “il movimento della lontananza”³². Come si è appena mostrato, infatti, lo spazio come dimensione percettiva della nostra esperienza delle cose non è altro che un insieme di luoghi, i luoghi appunto in cui queste ultime si collocano. A questo spazio vicino, in cui ci aggiriamo e in cui incontriamo gli oggetti del mondo, fa sempre però da sfondo e da eco l'intuizione di uno spazio più ampio che si estende illimitatamente al di là dei confini del nostro campo percettivo, ma che potrebbe per principio diventarne il contesto, e dunque diventare un altro dei molti luoghi della nostra esperienza. In questo senso si può dire che lo spazio si costituisce per Husserl come il sistema dei luoghi in cui

³¹ E. Husserl, Manoscritto D 13 II, p. 39.

³² G. Piana, “Riflessioni sul luogo”, in *La notte dei lampi. Quattro saggi di filosofia dell'immaginazione*, cit.

l'esperienza può dispiegarsi. Esso segna dunque da un lato la fitta rete di rapporti reciproci in relazione a cui questi sono identificati e dall'altro, correlativamente, poiché ogni esperienza di cose è esperienza di un soggetto, lo spazio è l'insieme dei punti che il soggetto, spostandosi, può occupare nel compiere le più varie prassi.

Lo spazio, insomma, è il punto di intersezione che si crea tra due assi: il movimento del soggetto e l'esperienza degli oggetti e si costituisce in relazione alle possibilità pratiche, ai movimenti corporei del soggetto. Solo in questo senso è condizione di possibilità dell'esperienza, in modo evidentemente molto diverso da quello descritto da Kant: lo spazio, cioè, non è più inteso come una griglia propria della coscienza che si cala sul materiale delle sensazioni mettendolo in forma ma come un'intuizione che sorge e si struttura insieme all'esperienza stessa, come eco dei gesti e dei movimenti di un soggetto incarnato e attivo che funge da punto-zero di orientazione, da perno per la costituzione della sua esperienza del mondo. Inoltre, d'altra parte, esso si forma di pari passo con il formarsi dell'esperienza degli oggetti a cui è inscindibilmente intrecciato: lo spazio è colto con gli oggetti e si qualifica come ciò che li contiene e li separa, non però come una scatola o un fondale neutri rispetto ai loro contenuti, ma piuttosto in base ai loro reciproci rapporti e alle loro relazioni col soggetto che li pone. Non a caso, anche nel passo prima citato da *Ideen II* la collocazione spaziale dell'oggetto è descritta innanzitutto come la sua possibilità di cambiar luogo: l'intuizione dello spazio sorge fin dalle sue prime battute con la possibilità di stabilire ciò che sta a "destra" e ciò che sta a "sinistra" e dunque sorge come possibilità relazionale tra un soggetto e uno o più oggetti a loro volta in relazione tra loro. L'esser "qui" del soggetto percettivo o dell'oggetto percepito equivalgono al non esser "là", avere una certa posizione nello spazio implica l'impossibilità momentanea di occuparne un'altra e insieme la possibilità, almeno teorica, di spostarsi acquisendone una ancora diversa.

Questo è dunque, detto per sommi capi, lo spazio intuitivo e basta questo per comprendere come esso sia essenziale alla cosa materiale: se da una parte esso è colto in relazione agli oggetti in esso costituiti, d'altro canto questi ultimi, nel momento stesso in cui sono posti, sono colti e identificati in relazione allo spazio che occupano. Se mi volgo a destra e vedo un oggetto, ad esempio una mela, e se poi, dopo aver

lanciato uno sguardo ancora più in là e aver colto un altro oggetto torno sui miei passi e la rivedo, identica a prima e nello stesso luogo di prima, la identifico senz'altro come la mela precedente. Certo potrei sbagliarmi, la mela potrebbe nel frattempo essere stata sostituita con un'altra in tutto simile, ma in linea di massima possiamo ritenere di avere una buona probabilità di essere nel giusto. Su queste basi si giustifica dunque la funzione identificante, essenziale per la definizione della cosa materiale, che nel passo citato all'inizio Husserl attribuisce allo spazio. Lo stesso tema torna quando Husserl scrive che se è vero che "appartiene al senso della percezione e delle altre esperienze in cui sono poste delle cose, che esse si determinino e siano distinte da ogni altra esperienza [...]"³³ ciò è possibile perché "la cosa percepita o esperita è innanzitutto spaziale, provvista di una forma e di una durata e avente anche una posizione nel tempo e nello spazio"³⁴. Insomma, appartiene al senso dell'esperienza che una cosa esperita sia distinta dagli altri oggetti esperiti e lo spazio è una condizione di possibilità essenziale perché tale distinzione sia operata. L'argomento che Husserl propone in questo senso non fa altro che riprendere, dunque, il tema classico del *principium individuationis*: due oggetti identici e simultanei sono identificabili come separati e indipendenti solo se occupano diverse regioni dello spazio nel medesimo tempo. Se infatti, come già sottolineato, il tempo è il principio identificante nella successione, nel caso della coesistenza deve subentrare lo spazio perché sia possibile distinguere due contenuti uguali³⁵. Identifico infatti come distinti due oggetti identici che si presentano separati nel tempo proprio grazie alla loro diversa collocazione temporale, ma se essi sono simultanei chiaramente questa non basta più e a fungere da discriminare deve

³³ "Es gehört zum Sinne der Wahrnehmung und der anderen Erfahrung, dass in ihnen Dinge dastehen, die in sich bestimmt und von allen anderen unterschieden sein sollen" Cfr. E. Husserl, Manoscritto D 13 XI, p. 1.

³⁴ "das Ding der Wahrnehmung und Erfahrung ist von vornherein, dem Sinn der Wahrnehmung gemäß, raumzeitliches, Gestalt und Dauer habend und auch eine Stelle in der Zeit und Raum habend" ("la cosa della percezione e dell'esperienza è fin dal principio, conforme al senso della percezione, spaziotemporale, poiché possiede forma e durata e anche una posizione nel tempo e nello spazio", traduzione mia), *Ibidem*.

³⁵ Cfr. E. Husserl, Manoscritto D 7, p. 19 "Zwei Qualitäten sind im Jetzt nur möglich, wenn sie einen ortsartigen Unterschied haben" ("due qualità nel medesimo istante sono possibili solo se si differenziano localmente", traduzione mia).

intervenire la loro diversa posizione: “due qualità come identiche sono possibili nello stesso istante solo se hanno una distinzione spaziale”³⁶.

Ciò diventa particolarmente evidente, per contrappasso, nel caso delle note musicali³⁷ che, non essendo oggetti localizzabili in un preciso luogo ma essendo invece tali da diffondersi in uno spazio, non possono essere distinte e identificate in base alla loro localizzazione:

È impossibile imbattersi in toni completamente identici e coesistenti. Non sono pensabili? Da qui si generano nuovi problemi. Che ci possano essere sequenze di suoni contemporanei è chiaro. Suona una melodia e al tempo stesso riecheggia il suono delle ruote di un veicolo. Il richiamo di una tromba segue l'ordine eccetera. L'uno disturba liberamente l'altro e il disturbo è tanto più grosso quanto più vicini sono entrambi i suoni.³⁸

Due suoni di diversa natura che contemporaneamente sollecitano l'udito tendono a sovrapporsi, esattamente come accade a due tinte in trasparenza, proprio perché entrambi non occupano un certo punto nello spazio ma si diffondono in esso così da risultare indistinguibili fino a formare in un'unica nota più corposa. Al contrario due oggetti spaziali identici non possono occupare un medesimo spazio e basta questo a separarli senza dubbio.

Come nel caso della temporalità, tuttavia, anche la spazialità, pur imprescindibile per l'esperienza della cosa materiale, non è sufficiente a dare una cosa materiale. È vero, infatti, che vi sono fenomeni non materiali come le fantasie e i ricordi che hanno una spazialità del “come se” in cui la mancata collocazione nello spazio oggettivo del mondo segna uno scarto deciso tra questi e la cosa materiale: i ricordi propriamente, in quanto fenomeni puramente mentali, non hanno una spazialità ma solo una collocazione nel vissuto del soggetto. I mondi di fantasia, dal canto loro, sono strutturati con una spazialità *sui generis*, una spazialità del come se,

³⁶ E. Husserl, Manoscritto D 7, p. 19 “Zwei Qualitäten als gleiche sind im Jetzt nur möglich, wenn sie einen ortsartigen Unterschied haben”

³⁷ Cfr. Manoscritto D 13 XV 6.

³⁸ MS D 7, pp.36-37, “Völlig gleiche koexistierende Töne finden wir nicht. Sind solche nicht denkbar? Da ergeben sich also neue Probleme. Dass es gleichzeitige Tonvorgänge geben kann, ist klar. Eine Melodie ertönt, und daneben in Gleichzeitigkeit damit ertönt das Rollen eines Wagens; ein Trompetensignal wird geblasen und gleichzeitig erfolgen Kommandorufe usw.; freilich eins stört das andere, und die "Störung" ist um so grösser, je ähnlicher die beiden akustischen Vorgänge sind; z.B. zwei Trompetensignale oder zwei Melodien, die zugleich erklingen, oder zwei Geräusche, die zusammen ablaufen [...]»; su questi temi cfr. R. Casati, *Considerazioni critiche sulla filosofia del suono in Husserl*, «Rivista di Storia della filosofia», 4, 89, 725-743.

svincolata dal sistema dei luoghi che costituiscono lo spazio del mondo dell'esperienza. D'altra parte è vero anche che vi sono fenomeni non materiali come le illusioni percettive o le percezioni ingannevoli che sembrano collocarsi nello spazio proprio come gli oggetti effettivamente esistenti. L'oasi che credo di vedere mi appare proprio là in fondo, lungo la linea dell'orizzonte, posso indicarne il luogo e supporre di raggiungerla con opportune mosse. Lo spettro che vede Amleto è "lì" davanti a lui, occupa quella posizione dello spazio, o almeno così sembra, eppure è fuori di dubbio che non sia materiale, non più, almeno. Tutto questo, in ogni caso, è ovvio: se spazio e tempo sono la forma dell'esperienza nella sua prima accezione, dell'esperienza in senso lato, chiaramente il fatto che un'esperienza sia o meno esperienza di cosa materiale dipenderà dal loro contenuto, mentre lo spazio come loro forma rimane presupposto.

Per precisare il discorso, dunque, bisogna orientarsi verso i tipi di contenuti che la cosa materiale deve possedere. Ora, a ben vedere un primo riferimento al contenuto dell'esperienza si presenta intrecciato all'altra connotazione spaziale dell'oggetto: la sua estensione, un tema annunciato all'inizio della trattazione sulla spazialità su cui però fin qui si è tacitamente glissato. S'è infatti detto che la collocazione spaziale del fenomeno coincide con la sua possibilità di mutare luogo; ma una cosa può occupare uno spazio o modificare la sua posizione solo se si estende in uno spazio, il contrario non è pensabile. Non c'è altro modo, ovviamente, per stare in un luogo o mutare di luogo che occupare una porzione di spazio. A quest'idea semplice si allacciano però per Husserl implicazioni e risvolti estremamente complessi e cruciali a cui deve essere dedicato un capitolo a parte: il prossimo.

Capitolo secondo

Estensione e riempimento

§ 1 La *res extensa*

Si è detto che l'esperienza delle cose è legata a doppio filo a quella del tempo e dello spazio, nella misura in cui ogni oggetto d'esperienza ha una collocazione spaziale e una durata temporale, che a loro volta si costituiscono di pari passo con la costituzione dell'oggetto stesso. In particolare bisogna però ancora osservare che la spazialità dell'esperito implica anche il possesso di altre caratteristiche da parte dell'oggetto, che conducono dalla cosiddetta *res temporalis* alla *res extensa*, e cioè a quello che per Husserl è il secondo stadio di costituzione della cosa materiale.

Avere una posizione nello spazio significa infatti *occupare* uno spazio, proprio quello e non un altro, e significa anche, di conseguenza, poter cambiar luogo, spostandosi dal punto A al punto B. Occupare un luogo o mutare la propria posizione è però possibile solo avendo un'estensione, e cioè coprendo una determinata porzione dello spazio, circoscritta all'interno di confini precisi; anche questa, dunque, è un'altra delle condizioni di possibilità precipue delle cose d'esperienza, su cui ora è necessario soffermarsi. Diverso, ovviamente, sarebbe il caso di alcune nozioni geometriche o di supposte entità spirituali: se infatti nello spazio astratto della geometria euclidea è possibile definire un ente dotato di una posizione ma privo di dimensione – il punto –, nello spazio in cui si muovono gli oggetti d'esperienza non è pensabile nulla, per quanto piccolo sia, che, essendo posto in esso, non vi si estenda. Ugualmente, nel caso di supposte entità spirituali, totalmente prive di corpo, non è necessario estendersi nello spazio per occuparne uno o più punti, tanto che, come insegna la teologia medievale, nulla vieta di discorrere di infinite legioni di angeli danzanti sulla capocchia di un medesimo spillo. Insomma, solo l'oggetto d'esperienza non potrebbe né sussistere né essere pensato senza estensione.

Proprio per questo, del resto, a ben vedere, lo spazio è *principium individuationis* per le cose materiali: è proprio perché le cose materiali sono estese che, se una di esse

occupa un luogo, esclude da quello ogni altra cosa possibile che non sia sua parte o suo momento, di modo che lo spazio possa essere utilizzato per identificare due o più cose distinguendole tra loro. È perché le cose sono estese che risultano tra loro concorrenziali per ottenere il proprio spazio nel mondo³⁹. Le prime indicazioni relative alla funzione costitutiva dell'estensione in *Ideen II* si ritrovano *in nuce* in un unico passo in cui Husserl scrive:

Qualsiasi essere cosale ha una sua posizione nello spazio del mondo e questa, per principio, può modificarsi relativamente a tutti gli altri esseri cosali. Un'entità mobile è nello spazio in virtù dell'estensione corporea che gli inerisce per essenza e in modo peculiare, estensione che può sempre modificare la sua posizione nello spazio. Queste proposizioni possono essere intese in un senso così generale da valere di fatto per qualsiasi essere cosale in generale.⁴⁰

Ora, se è chiaro perché la cosa materiale, essendo temporale e spaziale, deve avere un'estensione, a ciò bisogna aggiungere che ovviamente avere un'estensione implica possedere una forma: la forma che, si potrebbe dire, emerge gioco forza dai confini segnati dallo spazio occupato dall'oggetto, sia essa quella bidimensionale di una figura geometrica diversa da un punto o quella in linea di principio tangibile e consistente dei corpi sensibili. Non a caso Husserl afferma che, per quanto riguarda gli oggetti d'esperienza,

qualsiasi cambiamento di grandezza che lasci intatta l'analoga forma spaziale comporta una modificazione dell'estensione, e così qualsiasi modificazione della forma che lasci intatta la grandezza, e qualsiasi deformazione, in ogni senso.⁴¹

Avere un'estensione – e con essa una forma – implica poi, se si tratta di un oggetto d'esperienza, avere una qualche corporeità, con tutto il bagaglio di implicazioni materiche e sinestesiche che ciò comporta:

³⁹ Dunque – si noti di passaggio – la seconda condizione di possibilità della cosa materiale, e cioè la sua estensione, serve per chiarire anche le implicazioni e le ragioni d'essere di una delle prime, e in particolare della spazialità. Ciò non deve stupire: lo spazio, come si è già avuto modo di osservare, precede solo logicamente l'esperienza dell'oggetto, ma si costituisce di pari passo e in interrelazione con essa, dunque ben si comprende perché l'estensione possa spiegare alcune delle sue implicazioni.

⁴⁰ E. Husserl, *Ideen II*, p. 33.

⁴¹ Ivi, p. 35.

Per estensione spaziale, o meglio corporea, di una cosa intendiamo la corporeità spaziale che inserisce alla sua concreta compagine essenziale, esattamente nel modo in cui le inerte nella sua piena determinatezza⁴²

L'oggetto d'esperienza in quanto corpo, in quanto "concreta compagine essenziale", insomma, si identifica con l'estensione, trova nell'estensione la sua determinazione prima: senza questa esso da una parte non potrebbe stare nello spazio, né muoversi, e dall'altra non avrebbe corpo e cioè non sarebbe più quel che chiamiamo un oggetto esperibile. L'estensione, dunque, si presenta come l'elemento cardine, l'intelaiatura fondamentale della cosa materiale. Non a caso, del resto, come già si è potuto osservare⁴³, essa è tacitamente chiamata in causa anche nella costituzione di spazio e tempo, le due coordinate di base dell'esperienza che, non essendo concetti assoluti o enti o forme della soggettività ma relazioni, sorgono proprio facendo esperienza delle cose estese. L'oggetto d'esperienza coincide dunque alla sua stessa base con l'estensione. Non a caso, come nota lo stesso Husserl, se essa è frammentata anche l'oggetto d'esperienza segue lo stesso corso e non è più considerabile con il medesimo oggetto ma come una serie di oggetti diversi o, al più, come lo stesso oggetto fatto in pezzi: anche per questo, dunque, l'estensione si pone come il nerbo, la struttura portante e uno dei criteri identificanti più rilevanti per l'oggetto. Lo stesso non può dirsi delle altre proprietà che lo caratterizzano: posso, ad esempio, cambiare il colore di una cosa, proprio come, frammentandola, ne cambio l'estensione; se ciò accade, però, semplicemente mutano alcune sue proprietà senza che questa sia annullata in quanto tale. Scrive Husserl:

Diciamo che questa determinazione soggetta a mutamento – l'estensione spaziale o corporeità – ha una posizione del tutto peculiare tra le proprietà costitutive della cosa materiale. L'essenza stessa dell'estensione comporta la possibilità ideale della frammentazione. È evidente che qualsiasi frammentazione dell'estensione comporta una frammentazione della cosa stessa, fa sì cioè che la cosa si scomponga in parti, ciascuna delle quali ha a sua volta un carattere pienamente cosale, il carattere della cosalità materiale. Viceversa: qualsiasi suddivisione della cosa in cose, qualsiasi frammentazione della cosa come tale, frammenta anche l'estensione cosale. In altre parole la cosa non è un che di esteso soltanto nel senso per cui, tra le altre determinazioni, possiede anche una determinazione che

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Si veda la nota n. 39 di questo capitolo a p. 119.

viene chiamata estensione corporea; piuttosto: nell'insieme e nei dettagli di ciò che la cosa è dal punto di vista del contenuto, e cioè di ciò che essa è in se stessa (nella sua piena essenza che riempie il tempo, nelle sue note caratteristiche), essa si estende e riempie la corporeità spaziale.⁴⁴

Così, se ad esempio una vecchia brocca in ceramica mi sfuggisse di mano e fatalmente si rompesse, raccogliendone i cocci affermerei che si tratta dei cocci della mia brocca frantumata, ma non la considererei per nulla, né potrei usarla, come la brocca di prima. Se invece, colta da un imprevisto slancio creativo, decidessi di ridipingergli, nulla mi porterebbe a pensare, a opera conclusa, di avere per le mani un altro oggetto, ma il medesimo con alcune caratteristiche mutate. In questo caso, qualche dubbio potrebbe sorgere solo se non potessi seguire il corso di questa trasformazione passo passo, senza quindi potermi avvalere della continuità spazio-temporale, della storia dell'oggetto come suo criterio identificante: in tal caso potrei infatti chiedermi se si tratta proprio della medesima brocca o invece di un'altra ad essa simile per forma e non per colore. Nel caso della brocca frammentata, al contrario, anche in presenza di un evento interamente colto in tutte le sue fasi, attenendomi solo alla loro apparenza fenomenica non sarei portata a identificare la brocca che maneggio nel tempo t_1 come il medesimo oggetto rispetto ai frammenti che raccolgo nel tempo t_2 dopo che questa mi è sfuggita di mano. Frammentando l'estensione, insomma, anche l'oggetto segue il medesimo corso. L'oggetto d'esperienza, si potrebbe quindi concludere, non solo ha un'estensione ma, per prima cosa, è estensione.

Di fronte a questa posizione, apparentemente intuitiva quanto ovvia, si potrebbero svolgere varie considerazioni e tracciare varie possibili problematizzazioni. Innanzitutto si potrebbe notare che l'argomento della frammentabilità dell'estensione, che induce a vedere in quest'ultima una delle caratteristiche costitutive basilari dell'oggetto, implica fondamentalmente la riconduzione del concetto di "cosa" a ciò che si può pensare, e prima ancora percepire, come un individuo distinto e autonomo rispetto al contesto e allo sfondo percettivo da cui emerge, il che, per quanto intuitivo nell'esperienza ingenua, da un

⁴⁴ E. Husserl, *Ideen II*, pp. 34-35.

punto di vista ontologico e gnoseologico non è affatto consequenziale. Ciò accade perché la fenomenologia colloca le proprie indagini sulla cosa materiale nel quadro di ciò che taluni definirebbero “fisica ingenua”, intendendo con quest’espressione, da far risalire ai lavori di Paolo Bozzi, un pensiero che pone al proprio centro l’esperienza, di cui si ricercano le leggi e le regolarità⁴⁵. Non a caso, come già osservato in precedenza, le condizioni di possibilità del concetto di oggetto qui considerate sono elaborate a partire dall’esperienza, in linea con la convinzione, tipica di Husserl, per cui ogni categorizzazione e classificazione intellettuale si radica nell’esperito, di cui è solo un’elaborazione su un diverso livello di chiarezza e distinzione.

Questo, però, per quanto intuitivamente ovvio, non è certo il solo modo possibile per affrontare la questione: come già anticipato nella prima parte di questo lavoro, piuttosto, è più comune ad esempio la tendenza a classificare le cose sulla base dei modi con cui se ne parla piuttosto che su quelli con cui le si vede o tocca. Se quello fosse il punto di vista adottato, ci si dovrebbe porre anche attorno al tema della frammentabilità dell’estensione problematiche in toto ignorate da Husserl. Si prenda l’esempio proposto da Achille Varzi di una credenza che, scelta e acquistata in un negozio da una brava massaia, sia prelevata direttamente dall’esposizione dove costei l’aveva vista, smontata e trasportata a casa sua, dove sarà opportunamente ricomposta⁴⁶. Dal punto di vista dell’esperienza ingenua non c’è dubbio: se osserviamo la credenza dal mobiliere e a casa della sua acquirente e se, aprendone gli imballaggi, guardiamo i pezzi in cui essa è ridotta durante il percorso dal mobilificio all’abitazione cui è destinata, tutto ci porta a credere che nei primi casi siamo di fronte proprio alla credenza, ma non nel secondo: qui vediamo soltanto i pezzi di questo mobile, che sono cosa ben diversa dal mobile stesso. Tuttavia se fossimo

⁴⁵ L’espressione “fisica ingenua”, usata da Paolo Bozzi come etichetta per le sue indagini, collocabili nel solco tracciato dalla psicologia della *Gestalt*, indica infatti un pensiero che indagli sulle leggi insite nell’esperienza sensibile, che è “fisica” perché studia le regolarità rintracciabili nel mondo esterno, ma “ingenua” perché per farlo, appunto, programmaticamente non abbandona il solco dell’esperienza soggettiva e non mira a collocarsi sul piano dell’idealità scientifica là dove essa la trascende. Quest’etichetta, tuttavia, è almeno in parte inapplicabile al pensiero di Husserl che non mira a descrivere l’esperienza di fatto ma le sue condizioni essenziali per principio.

⁴⁶ L’esempio è preso dalla storia filosofica “La credenza fatta a pezzi” contenuta in R. Casati, *Semplicità insormontabili. 39 storie filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2006 ma trova riscontro e spiegazioni più sistematiche anche in opere come A.C. Varzi, *Parole, oggetti, eventi*, cit., pp. 77-80.

chiamati a descrivere le vicende di cui esso è protagonista diremmo che *la credenza* è stata prima scelta, poi scomposta, trasportata e rimontata a casa della signora. Parleremmo dunque sempre della credenza, appunto, attribuendo questo nome anche a quei suoi pezzi, separati in fase di trasporto, che, in questo lasso di tempo almeno, della credenza non hanno l'aspetto. Questa discrepanza tra ciò che vediamo e come ne parliamo ha sollevato per molti studiosi di ontologia non pochi problemi relativi ai criteri di identità delle cose, inducendoli a dividersi in vari partiti: per i filosofi moltiplicatori, ad esempio, si dovrebbe dire che la credenza è data dall'insieme dei suoi pezzi e da qualcosa in più, e cioè l'unica forma, l'unico schema corretto secondo il quale questi devono essere assemblati; per i filosofi unificatori, al contrario, essa non è altro la mera somma delle sue componenti. I primi però, come rileva Varzi in *Parole, oggetti, eventi*, presentando una sorta di compendio delle maggiori correnti del dibattito ontologico attuale⁴⁷, pagano lo scotto della loro posizione dovendo ammettere che l'esperienza della credenza, anche nel caso in cui questa sia assemblata a puntino, abbia di mira due distinti oggetti: l'insieme dei suoi pezzi e l'insieme dei suoi pezzi *più* la loro forma, che si configura così come una sorta di entelechia determinante il modo corretto di unirli, il che è chiaramente controintuitivo. I secondi, al contrario, dovranno ammettere che non c'è differenza essenziale tra la credenza esposta a far bella mostra di sé in un salotto e l'insieme dei suoi pezzi imballati e disordinatamente stipati in un camion, il che è controintuitivo a sua volta.

Di tutto quest'ordine intricato di problemi, classificazioni e definizioni, però, in Husserl non c'è traccia, benché i temi da lui toccati nella descrizione della costituzione della cosa materiale di per sé, come mostra il riferimento alla frammentabilità dell'estensione, non ne siano in linea di principio estranei. Non ve n'è traccia appunto perché il discorso ontologico da lui sviluppato si applica fondamentalmente alle cose dell'esperienza comune per come esse sono comunemente esperite e in quell'ambito il problema non si pone: la credenza smontata nel camion non si mostra affatto come credenza ma solo come un ammasso di legni e chiodi. Si può al più *sapere che* si tratta di una credenza, ma non si può

⁴⁷ Cfr. A.C. Varzi, *Parole, oggetti, eventi*, cit., pp. 75 e ss.

vederla come tale, dunque non ha senso porsi delle domande sui criteri di identità che permetterebbero di identificarla nelle sue componenti scomposte dal momento che, fenomenologicamente parlando, “credenza” non sono. In questo senso quello di Husserl può essere considerato come un raffinato tentativo di tracciare le condizioni di possibilità e di genesi dell’ontologia del senso comune radicato completamente su base empirica e riflettendo unicamente sull’esperienza delle cose, da cui quindi, gioco forza, molte delle questioni che animano l’attuale dibattito sull’ontologia restano escluse. Si tratta, evidentemente, di una ben precisa scelta di campo, che può soddisfare o meno ma che di per sé basta a chiarire in che senso Husserl parli di “ontologia” in una direzione peculiare, diversa e a tratti inconciliabile con quella di stile “anglosassone”, ora più in auge, con la quale talvolta gli risulta difficile condividere non solo il metodo di pensiero, ma anche le stesse problematiche da indagare.

Oltre a quella citata, lo stesso discorso si applica infatti ad altre possibili questioni associabili al rapporto parti-intero riguardanti, come nel caso della credenza fatta a pezzi, il problema dell’identità di oggetti continuanti, questa volta messa però a fuoco in casi in cui essi mutano la loro forma senza però dissolverla. Un semplice caso chiarirà la questione: poniamo che io possieda un gatto di porcellana e poniamo che questo, disgraziatamente, perda una zampa cadendo dallo scaffale sul quale l’avevo riposto. Nell’esperienza comune non avrei dubbi sul fatto che il mio gatto di ceramica sia sempre il medesimo oggetto prima e dopo l’incidente; certo, ora non è più perfetto, ma resta pur sempre quello e non un altro. Tuttavia la sua estensione è cambiata e cambiati sono i suoi confini, dunque dal punto di vista di una sua analisi ontologica la faccenda è molto più intricata del previsto: cosa mi spinge, infatti, ad affermare che si tratta del medesimo oggetto, visto che la sua forma è diversa, se la forma è una delle caratteristiche immediatamente identificanti per ogni cosa?⁴⁸

⁴⁸ Ivi, pp. 90 e ss., ma anche A. C. Varzi, *Parti connesse e interi connessi*, in «Rivista di estetica», 20, 2, 2002, pp. 87-90. L’esempio del gatto di ceramica è un calco del celebre caso del gatto Tibbles e della sua differenza teorica da “Tib”, nome con cui viene indicato il medesimo gatto privato della sua coda che tanto ha animato i dibattiti dedicati ai criteri di identità degli oggetti materiali. Su questo cfr. ad esempio D. Wiggins, “On Being in the Same Place at the Same Time”, in M. Rea (a cura di), *Material Constitution*, Rowman & Littlefield, Oxford 1997, pp. 3-9.

A questa e a simili domande Husserl probabilmente risponderebbe con gli argomenti già presentati in relazione al primo gradino di costituzione della cosa materiale, la *res temporalis*, dove l'oggetto è riconosciuto come tale quando è possibile seguirlo nelle sue eventuali variazioni o nel suo identico perdurare nel succedersi delle sue fasi temporali. Tuttavia anche questa soluzione, che nel capitolo precedente, seguendo Husserl, è stata posta senza problematizzazioni, non è di per sé priva di ombre. Ci si potrebbe cioè chiedere, ad esempio, come suggerito da Hobbes nel *De corpore* e come ricordato da commentatori contemporanei come Varzi,⁴⁹ cosa accadrebbe se a una vecchia nave – la nave di Teseo – fossero sostituiti pezzo per pezzo tutti i componenti e se le travi originarie fossero rimontate nel precedente ordine, proprio com'erano, ma in un altro luogo. In questo caso, infatti, posto che fosse possibile seguire punto per punto il percorso compiuto nel tempo da ciascuno dei componenti delle due navi – quello dei pezzi originari via via tolti e rimontati altrove e quello dei pezzi sostitutivi – quale delle due imbarcazioni dovrebbe essere classificata a ragione come “la nave di Teseo” originaria? Quella che della prima e unica nave possiede l'aspetto e l'ubicazione ma non la materia, essendo il risultato del progressivo ricambio di tutti i pezzi originari, o quella che ne possiede i pezzi originari e l'aspetto ma che è stata scomposta e ricomposta in altro luogo, diverso dal primo? Chiaramente in questo come in altri casi del genere l'esperienza da sola non risolve la questione, come invece dovrebbe accadere nella prospettiva husserliana. In questo caso, ad esempio, per definire i criteri di identità dell'oggetto in questione si può forse essere inclini ad appellarsi ad altri ordini di considerazioni quali l'abitudine (si potrebbe stabilire che la *vera* nave di Teseo resta quella ubicata dove eravamo abituati a vedere la prima, benché questa sia stata interamente e progressivamente ricostruita altrove) o la convenzione (si potrebbe stabilire per tacito accordo che la “vera” nave di Teseo è quella ricostruita con i pezzi iniziali). Dunque, come nell'esempio della credenza, anche in casi come il presente, che indagano i criteri per fissare l'identità di oggetti continuanti, attenersi all'esperienza porta a glissare su taluni quesiti, tipici invece di molti dei più recenti dibattiti ontologici.

⁴⁹ A. Varzi, *Parole, oggetti, eventi*, cit., p. 133.

Problemi non dissimili si aprono anche in relazione a casi in cui non è in questione l'identità dell'oggetto a fronte della sua possibile frammentazione o della possibile modificazione della sua forma ma in cui torna, seppur in altra direzione, la questione della sua identità in relazione all'estensione come tutto e come composto da parti. Poniamo che io stia osservando un cespuglio: direi senza problemi che si tratta di una ben precisa cosa estesa, dotata dei relativi confini. Lo stesso potrei affermare, però, di uno dei suoi componenti, ad esempio di uno dei tanti boccioli che lo punteggiano e compongono: anch'esso mi sembra a tutti gli effetti una singola cosa estesa, indipendente dal resto del mondo, eppure è parte di un'altra cosa estesa già identificata come tale. Dunque secondo quale criterio si può individuare un oggetto tra gli altri come un *unicum* distinto e non come la parte di un intero nell'insieme di scenari percettivi possibili tra loro interconnessi e nell'insieme delle relazioni che ne uniscono le componenti? Su temi come questi gli esperti di ontologia si sbizzarriscono, formulando le più diverse soluzioni. Husserl, al contrario, su questo, almeno in *Ideen II*, ancora una volta tace⁵⁰.

In quest'opera, infatti, si identifica la cosa intesa come tale, indipendente dal contesto percettivo in cui è colta, con l'oggetto di base del giudizio, e cioè con un individuo singolare che si pone come sostrato ultimo di ulteriori determinazioni, precisando però che il sostrato è una categoria in definitiva fluttuante, come fluttuante è nell'esperienza la possibilità di indicare un oggetto come individuo indipendente e autonomo rispetto al contesto⁵¹. Ora, nell'ottica di *Esperienza e giudizio*, per circoscrivere il sostrato di una certa compagine di esperienze percettive, e dunque per definire qual è l'oggetto di interesse di un certo discorso, non serve affidarsi al modo con cui ne parliamo poiché quest'ultimo – come già osservato nei capitoli precedenti – dipende, secondo Husserl dal modo con cui ne facciamo esperienza. Gli esempi appena elencati mostrano dunque sul campo qual è il contesto in cui bisogna guardare se si vogliono cercare la definizione e le condizioni di possibilità della “cosa materiale” dal punto di vista fenomenologico. In questo senso

⁵⁰ Alcune risposte a queste domande possono in parte essere reperite implicitamente piuttosto in opere come *Esperienza e giudizio*, in cui però risulta sempre una volta evidente la volontà del fenomenologo di affrontare temi di interesse ontologico unicamente attenendosi al piano dell'esperienza sensibile.

⁵¹ Cfr. E. Husserl, *EU*, pp. 120 e ss.

il contesto in questione è quello, in un certo senso almeno, di una “fisica ingenua” anche se, nel caso di Husserl, oggetto del discorso non è, come nel caso del già citato Paolo Bozzi, l’esperienza empirica, l’esperienza di dati di fatto, ma la sua essenza. In definitiva, dunque, a partire dalla nozione husserliana di *res extensa* si può fondare e sostanziare qualche prima considerazione sullo stile di pensiero con cui Husserl indaga sul concetto di “cosa materiale”.

Oltre a ciò, da quanto detto si può inoltre trarre anche un ulteriore, breve ordine di considerazioni generali sull’approccio del fenomenologo all’ontologia. S’è detto in precedenza che le prime caratteristiche che il percepito deve avere per essere una cosa materiale sono una connotazione temporale e una collocazione spaziale: caratteristiche, insomma, molto generali, che finiscono per abbracciare una grande quantità e varietà di enti ed eventi che materiali non sono. Con la prosecuzione dell’argomentazione il fenomenologo restringe però il campo ai soli oggetti spaziali: tali sono infatti le cose provviste di un’estensione e di confini precisi, mentre sono ovviamente esclusi dall’indagine oggetti prettamente temporali – o per meglio dire eventi – quali le melodie o i baci⁵². Questo, si dirà, è insito nello stesso intento di descrivere le caratteristiche della cosa materiale, dove il riferimento alla materialità immediatamente sembra rimandare alla tangibilità dell’oggetto in questione ed escludere già intuitivamente entità fluttuanti come quelle citate. Ciò però non è affatto scontato per almeno due ordini di motivi: innanzitutto, che la “materialità” rimandi immediatamente alla “tangibilità” è un assunto del senso comune che si dà come risultato di un diffuso modo di pensare alle cose materiali ma che non può essere presupposto come base se, al contrario, si vuole ripercorrere la genesi della cosa materiale per definirne le condizioni di possibilità e l’essenza. In secondo luogo, se si risale alle premesse del discorso husserliano sull’ontologia della natura materiale si può notare come in esse il fenomenologo faccia riferimento anche a entità fluttuanti e incorporee come le note musicali, prese come esempio delle sensazioni che danno origine all’esperienza degli oggetti. Nel focalizzare l’attenzione

⁵² Le prime, come tra poco si vedrà, potrebbero rientrare nel novero di quelle determinazioni secondarie che secondo Husserl si diffondono a partire da una cosa materiale – in questo caso lo strumento musicale che le genera – espandendolo nello spazio, mentre i secondi sono semplicemente esclusi dalla cerchia degli interessi del fenomenologo.

sugli oggetti estesi nello spazio e in esso circoscritti Husserl tacitamente restringe invece il campo del suo discorso a un certo ordine di oggetti d'esperienza. I motivi di una simile scelta saranno però vagliati e chiariti in seguito. Su questo punto si sospenda per ora il giudizio, al fine di proseguire nell'analisi delle caratteristiche e delle implicazioni della nozione di cosa estesa qui introdotta da Husserl.

§ 2. L' a priori materiale

Per ora bisogna concentrarsi sul passo ulteriore compiuto da Husserl sulla via della costituzione della cosa materiale. Nella prosecuzione del suo argomentare emerge infatti chiaramente un aspetto già osservato in precedenza: l'estensione non è unicamente la condizione di possibilità dell'oggetto d'esperienza ma è anche il sostrato che solo rende possibile il darsi delle varie proprietà di cui l'oggetto si predica.

La cosa è ciò che è attraverso le sue proprietà reali, che, prese ciascuna per sé, non sono tutte necessarie nello stesso senso: ciascuna di esse è un raggio del suo essere. Ma l'estensione corporea non è nello stesso senso raggio dell'essere reale, non è in ugual modo una proprietà reale bensì una forma essenziale di qualsiasi proprietà reale.⁵³

Le qualità sensibili, infatti, qualificano i corpi in modo diverso l'una rispetto all'altra; tutte, però, invariabilmente necessitano l'estensione per potersi manifestare: suoni, colori, odori e così via sono tali solo in quanto caratteristiche di qualche cosa, e dunque di un'estensione, di un corpo a cui vengono attribuite. Anche per questo l'estensione è la forma dell'esperienza.

Se così stanno le cose, identificando le qualità sensibili con dei raggi dell'essere della cosa e l'estensione come la loro struttura portante, Husserl consapevolmente sembra riprendere un'antica distinzione, quella tra qualità primarie e qualità secondarie. Primaria è infatti, appunto, l'estensione, in tutte le sue determinazioni –

⁵³ E. Husserl, *Ideen II*, p. 36.

la grandezza, la forma, la figura e così via –; secondarie sarebbero invece le qualità visive, tattili, olfattive e uditiva che la colorano e la arricchiscono⁵⁴. La distinzione, si diceva, è classica, e classiche sembrano essere le sue conseguenze e le sue implicazioni, almeno nella misura in cui Husserl afferma apertamente che l'estensione, e dunque l'aspetto quantitativo e misurabile degli oggetti, è il loro attributo essenziale, la loro forma, la loro condizione di possibilità, mentre lo stesso non può dirsi delle determinazioni qualitative che da essa dipendono. In questo sembra dunque riecheggiare un'antica convinzione: quella per cui le qualità cosiddette primarie sono in qualche modo il cuore, la struttura portante dell'esperienza e con essa della conoscenza che ne deriva, mentre le secondarie ne sono un risvolto in fondo trascurabile, se non addirittura un aspetto che *deve* essere trascurato in quanto fonte di errori gnoseologici, se si vuole pervenire all'essenza dell'esperienza.

Quest'argomento classico⁵⁵ è però ripreso dal fenomenologo con una significativa variazione: posto che le qualità secondarie sono determinazioni dell'estensione, che funge loro da sostrato o da condizione di possibilità, la stessa estensione a sua volta non può sussistere nel mondo dei fatti né, ed è questo che più conta, essere pensata in quello delle essenze, senza coinvolgere le qualità che la connotano, o almeno alcune tra esse. È questo, infatti, che Husserl suggerisce quando scrive che

l'estensione corporea non può mai stare da sola. [...] la cosa è ciò che è attraverso le sue determinazioni reali [...] Perciò un corpo spaziale vuoto è in realtà un nulla, esiste soltanto in quanto una cosa si estende in esso con tutte le sue proprietà cosali.⁵⁶

L'estensione, insomma, è intrinsecamente legata ad alcune qualità secondarie, quelle che si estendono su di essa con un nesso che appartiene all'essenza dell'oggetto e che Husserl indica non a caso con un'unica espressione, "schema sensoriale":

⁵⁴ Cfr. "La cosa non conosce altre determinatezze estensive se non la pura corporeità (qualità primaria) e le qualità sensibili che la modificano, le qualità secondarie «che la qualificano»", ivi, p. 35.

⁵⁵ Il medesimo argomento è presente, come noto, anche in Berkeley per contestare la distinzione tra qualità primarie e secondarie ed è poi ripreso da Stumpf nel suo trattato sullo spazio, cfr. C. Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Hirzel, Leipzig, 1873.

⁵⁶ Ivi, p. 36

Noi diciamo che all'essenza di una cosa inerisce uno *schema sensoriale*, e per schema sensoriale intendiamo questa intelaiatura fondamentale, questa forma corporea ("spaziale"), col *plenum* che si estende su di essa.⁵⁷

Nella prospettiva husserliana, dunque, se è vero che l'intelaiatura fondamentale dell'esperienza è data dalla sua forma, è anche vero che questa per essenza procede sempre *insieme* ad alcune qualità sensibili che la caratterizzano.

Basta quindi quest'ultima osservazione per mostrare la distanza del fenomenologo dalla cattiva stampa che le qualità secondarie ebbero presso molti tra quelli che lui stesso considera i precursori della sua filosofia, come gli empiristi inglesi. Per comprendere il senso effettivo di questi accenni bisogna però, ancora una volta, affacciarsi su un'altra opera di Husserl, i cui risultati sono qui dati per presupposti e costituiscono il sottotesto dei passi appena citati. Mi riferisco alle *Ricerche logiche* e in particolare alla terza tra esse, in cui il fenomenologo formula la teoria mereologica del rapporto tra intero e parti e, come sua implicazione, la nozione di "a priori materiale"; proprio in quest'ultimo concetto, come tra poco si vedrà, rientra il rapporto tra l'estensione come qualità primaria della cosa e le sue determinazioni come qualità secondarie⁵⁸. In questo testo si presentano infatti per la prima volta i due capi del filo che permetteranno poi di imbastire il discorso appena evocato sullo "schema sensibile". Il primo tra essi nasce da un'analisi delle proposizioni che devono essere classificate come "necessarie" e che, secondo Husserl, devono essere ripartite in due macrocategorie: proposizioni analitiche, dotate di una necessità formale, e proposizioni sintetiche, dotate di una necessità materiale.

Sulle eco kantiane di queste espressioni e sulle significative variazioni che Husserl vi apporta in molti si sono già soffermati⁵⁹. Per i fini di questo lavoro basterà ricordare che tra le prime il fenomenologo annovera, seguendo l'esempio di Bolzano, le proposizioni "completamente formalizzabili" e cioè quelle proposizioni che

hanno una verità pienamente indipendente dalla natura intrinseca delle loro oggettualità (pensate in modo determinato o in una generalità

⁵⁷ Ivi, p. 41.

⁵⁸ È lo stesso Husserl a identificare espressamente l'estensione con le qualità primarie e le sue determinazioni con quelle secondarie, cfr. "La cosa non conosce altre determinatezze estensive se non la pura corporeità (qualità primaria) e le qualità sensibili che la modificano, le qualità secondarie «che la qualificano»" E. Husserl, *Ideen II*, p. 35.

⁵⁹ Cfr. G. Piana, *Una discussione su Husserl. Shlick e Wittgenstein*, in "Aut Aut", n. 122, 1971, pp. 19-41.

indeterminata) e dall'eventuale attualità del caso in questione, dalla validità dell'eventuale posizione esistenziale⁶⁰

e per le quali vale il principio per cui

deve essere possibile sostituire ogni materia mantenendo pienamente la forma logica della proposizione, con la forma logica del vuoto qualcosa e mettere da parte ogni posizione esistenziale passando alla forma giudicativi corrispondente, provvista di una "generalità incondizionata" ovvero di carattere di legge⁶¹.

Le proposizioni analiticamente necessarie sono dunque tali, come osserva Roberto Miraglia, in virtù del solo loro momento sintattico, a fronte della variabilità – limitata alle categorie logiche di partenza⁶² – di quello semantico. Di conseguenza nella loro universalità e generalità esse non implicano alcuna posizione d'esistenza e ammettono, anzi, prevedono che i loro contenuti siano ridotti a mere x , a meri riferimenti logici privi di connotazioni proprie. Un esempio di proposizione analiticamente necessaria, e dunque completamente formalizzabile, si trova quindi anche in una constatazione come "l'esistenza di una casa include l'esistenza del tetto, delle sue misure e delle sue parti"⁶³, formalizzabile con la proposizione "un intero G (α, β, γ) include in generale l'esistenza delle sue parti α, β, γ "⁶⁴. Tra le necessità di natura materiale rientrano al contrario quelle proposizioni che, seppur necessarie, non devono la loro necessità alla loro forma logica quanto alla natura dei loro contenuti, così da non poter essere completamente formalizzate *salva veritate*⁶⁵.

Ora, per spiegare in che senso siano possibili simili proposizioni bisogna rifarsi all'altro nucleo teorico elaborato da Husserl nella terza ricerca logica, riguardante, come anticipato, il rapporto tra intero e parti. In quest'ambito ci si troverà di fronte a casi di formalizzazione in cui intero e parte sono intesi come "vuoti qualcosa" ma

⁶⁰ E. Husserl, *LU*, p. 45.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Cfr. R. Miraglia, "Dove iniziano gli a priori materiali? Schlick, Wittgenstein e le ragioni di un equivoco", in R. Lanfredini (a cura di), *A priori materiale. Uno studio fenomenologico*, Guerini, Milano 2006, p. 104. Ciò significa che nelle variazioni di una proposizione completamente formalizzabile, un nome deve essere sostituito da un nome, un predicato da un predicato, una coppia di correlativi da una coppia di correlativi e così via.

⁶³ E. Husserl, *LU*, cit., p. 45.

⁶⁴ *Ibidem*. La distanza dalla concezione kantiana di necessità analitica è chiara: per Kant, ad esempio, il caso della casa e del tetto non potrebbe essere considerato tale perché nel concetto di "casa" non è incluso quello di "tetto".

⁶⁵ *Ibidem*

anche, al contrario, a casi in cui intero e parte sono oggetti contenutisticamente determinati eppure esibiscono legami necessari, e sarà ovviamente a questi ultimi che bisognerà rifarsi per comprendere le proposizioni materiali appena chiamate in causa. Si prenda un intero, e cioè un qualsiasi oggetto che si presenti come oggetto singolo, autonomo e ben distinto rispetto al contesto: si osserverà che esso può non essere, anzi, nella maggior parte dei casi non è un *unicum* indistinto ma si dà scandendosi in parti più o meno precisamente delimitabili l'una rispetto all'altra, dove per "parte" si intende "tutto ciò che l'oggetto "ha" in senso "positivo" (*real*), o meglio reale (*reel*), nel senso di ciò che lo costituisce effettivamente, considerando l'oggetto in sé e per sé, facendo astrazione di tutti nessi in cui è intessuto"⁶⁶.

Se le parti sono questo, va anche detto che esse possono essere di diverso genere: se è possibile rappresentarle indipendentemente rispetto all'intero a cui appartengono e ai relativi contenuti sono parti indipendenti, definite da Husserl "frazioni" dell'intero; in caso contrario ne sono parti non-indipendenti, dette "momenti"⁶⁷. Ora, la clausola della "rappresentabilità" separata, così posta come cartina al tornasole della natura delle parti dell'intero può forse risultare oscura; alcuni esempi, però, possono chiarirla. "Frazione" è, ad esempio, una mano rispetto al corpo a cui appartiene. "Momenti" di un intero sono invece estensione e colore, ma anche intensità del suono e sua qualità⁶⁸. Nel primo caso è infatti possibile pensare a quest'oggetto separatamente dal corpo a cui, a rigore, appartiene, nel caso del colore e dell'estensione è impossibile che ciò accada. Sia chiaro: se penso a una mano in sé e per sé – palmo, cinque dita e, poniamo, un paio di centimetri di polso – immediatamente posso essere portato dalla comune esperienza o dal buon gusto a visualizzare il possibile corpo a cui essa appartiene: in caso contrario una simile fantasia apparirebbe fin troppo macabra. Niente vieta però di coltivarla così, in modo bizzarro, pensando a una mano senza corpo, un po' come il celebre personaggio della Famiglia Addams, "Mano", l'onnipresente cameriere tuttfare che, pur non essendo

⁶⁶ Ivi, p. 20. Per "*real*" qui si intende, come di consueto, ciò che appartiene all'oggetto trascendente, e dunque all'oggetto effettivamente esistente, mentre con "*reel*" si intende ciò che appartiene al noema corrispondente.

⁶⁷ Anche in questo caso, come in quello dell'a priori materiale, Husserl qui riprende un argomento già trattato da Stumpf nel suo trattato sullo spazio, cfr. C. Stumpf, op. cit.

⁶⁸ Ivi, cit. p. 25.

altro che, appunto, una mano priva di corpo, non risulta impensabile e di fatto, nel mondo di fantasia e celluloidi a cui appartiene, è addirittura capace di agire e rispondere ai comandi dei suoi improbabili padroni.

Un esempio del secondo tipo è invece costituito proprio dal nesso che lega colore ed estensione: mentre nulla vieta di immaginare una mano – e dunque una parte di un intero – senza corpo – e dunque senza il suo naturale intero d'appartenenza – è impossibile immaginare un colore senza estensione o un'estensione senza colore. Provare per credere: si vedrà che è impossibile pensare ad alcunché di esteso senza attribuirgli una tinta, fosse anche quella anonima e solo apparentemente assente del bianco o del grigio. Oppure si provi a pensare a un colore "in sé": ci si scoprirà invariabilmente costretti ad attribuirgli una qualche forma, e dunque un'estensione, fosse anche quella casuale e imperfetta di una macchia, di uno schizzo incidentale di inchiostro. La differenza tra questi due tipi di parti, e il senso della clausola della loro rappresentabilità separata dall'intero, coincide allora con la possibilità di mantenere la parte in questione identica in sé variando immaginativamente *ad libitum* i contenuti a cui essa è collegata. Nel caso della mano si vedrà che questo è ampiamente possibile: posso immaginarla come parte del corpo del mio vicino di casa, ma anche di quello marmoreo di una statua, così come posso immaginarla camminare in punta di dita sulla superficie di un tavolo. Nel caso del colore e dell'estensione, al contrario, questa possibilità non si dà. L'unica variazione ammessa rispettivamente a colore ed estensione senza che muti l'intero a cui appartengono è infatti quella della loro specie peculiare: un colore può schiarirsi o scurirsi senza che l'estensione che copre muti a sua volta e allo stesso modo quest'ultima può cambiar forma, allargarsi, assottigliarsi, deformarsi a piacere senza che muti la sua tinta. Questi due aspetti dell'oggetto non possono però darsi l'uno senza l'altro, "non possono per loro natura esistere separatamente e in reciproca indipendenza nella rappresentazione"⁶⁹.

Il contrario sembra davvero inammissibile e per provarlo si può proporre una piccola serie di esperimenti mentali che mettano alla prova l'inscindibilità appena teorizzata. Per iniziare si potrebbe provare a immaginare un certo osservatore A che

⁶⁹ *Ibidem*.

sia cieco alla forma ma non ai colori. A, dunque, riceverebbe dal mondo impressioni di colore fugaci e labili, senza confini né forma, così che l'esperienza percettiva di qualunque evento o cosa sensibile sarebbe per lui pari a una trafila infinita di paesaggi alla Monet: inarrestabili successioni di chiazze di colore, senza limiti ben determinati – si pensi a opere come *Impression, soleil levant* –, senza neanche, per altro, la possibilità di essere fissate una volta per sempre all'interno dello spazio finito e incorniciato di una tela⁷⁰. Questo però non coincide con ciò che normalmente chiamiamo "esperienza", che ha di mira invece oggetti ben precisi, circoscrivibili ostensivamente in quanto tali su uno sfondo percettivo e almeno relativamente stabili nello spazio e nel tempo. Non solo: a ben vedere, se si volesse portare l'esperimento della cecità alle forme fino alle sue estreme – e più proprie – conseguenze, si finirebbe per ammettere che A non possa vedere nulla poiché, come si è già fatto notare, le stesse fugaci macchie di colore a cui l'esperienza è stata fin qui in via ipotetica ridotta implicano la percezione di un'estensione, per quanto mutevole, e dunque di una forma. Di conseguenza essere ciechi alle qualità primarie significa non poter cogliere neanche le secondarie e, con ciò, significa non poter fare esperienza alcuna. Quest'ipotesi non sembra però turbare più di tanto: se, come la tradizione filosofica insegna, la qualità primarie sono il nerbo dell'esperienza, è perfettamente ovvio che, venute queste a mancare, anch'essa si dissolve.

Si prosegue però oltre su questa stessa linea. Si potrebbe anche supporre che A provenga da una bizzarra famiglia e abbia un fratello, C, che, al contrario di lui, è cieco non alle qualità primarie ma alle secondarie, ad esempio ai colori. Ora, l'unico modo possibile per immaginare una simile situazione è quello di ipotizzare che C possa cogliere le forme senza colori come mere porzioni di spazio contenute in contorni chiusi, come fossero le vignette partorire dalla mente di un disegnatore che si trova più a suo agio con la matita che col pennello.⁷¹ Basta figurarsi tale situazione,

⁷⁰ Nelle tele di Monet le labili pennellate di colore dipinte vanno comunque a costituire delle forme, per quanto non ben definite, per il solo fatto di essere macchie necessariamente statiche e fissate sulla tela una volta per tutte nella cornice del dipinto; dunque, perché l'esempio sia calzante per l'esperimento mentale sulla cecità alle forme per cui l'ho usato, bisognerebbe pensare ai quadri di Monet come se fossero gli istanti dei paesaggi reali per come li vede il nostro osservatore A.

⁷¹ Si noti di passaggio che sono scientificamente attestati casi clinici di soggetti ciechi ai colori, i cui organi percettivi sono, per disfunzioni genetiche o danni acquisiti, incapaci di cogliere certi colori (su questo dibattito cfr. A. Byrne, D.R. Hilbert, *The Philosophy of Colors, Readings on color. The Science of*

però, perché si sollevino due obiezioni: innanzitutto va detto che, ancora, se davvero così fosse, lo sventurato C non potrebbe avere alcuna esperienza del mondo che sia simile a ciò che comunemente consideriamo una “normale” “esperienza del mondo”, che è esperienza di cose viste come porzioni di spazio riempite di colori. Il punto, però, non è questo, poiché in palio non è tanto la nostra esperienza di fatto del mondo, ma sua possibilità per principio⁷². Il punto, piuttosto, è questo: figurarci, come si è qui cercato di fare, l’esperienza di un soggetto cieco ai colori e non alle forme è in linea di principio impossibile. La stessa immagine che abbiamo proposto come esempio lo dimostra: a ben guardare, infatti, se davvero C non sapesse vedere i colori, a rigore non potrebbe vedere neppure quelli che costituiscono quelle strisce sottili che formerebbero i confini delle cose ai suoi occhi, né potrebbe vedere quelle campiture uniformi a cui dobbiamo pensare, all’interno delle figure e come loro sfondo, per poter pensare a ciò che C, in questo senso, vede. Non solo, dunque, l’esperimento mentale della cecità ai colori e non alle forme così posto è artificioso e scarsamente rigoroso, ma è anche in linea di principio impensabile e, in quanto tale, insensato. Ecco allora che, se vogliamo tentare di vagliare la possibilità di una cecità ai colori, dobbiamo necessariamente richiamare in causa la tesi della loro indissolubilità dalle forme, immaginando che C sia cieco a entrambi. In questo caso è allora subito evidente che C sarebbe per principio impossibilitato ad avere qualunque tipo di esperienza, e non solo un’esperienza “normale”, conforme a quella a cui di fatto siamo abituati. Il suo mondo sarebbe un mondo di cose e uomini invisibili e inafferrabili. Il suo mondo, cioè, non sarebbe affatto un mondo, non sarebbe, semplicemente, nulla⁷³.

Color, MIT Press, London pp. 90-133). Non è tuttavia su simili casi che farò leva, volendo mantenere il discorso sul piano di un esperimento mentale relativo alla descrizione delle condizioni di esperienza dei meri fenomeni senza chiamare in causa le spiegazioni della fisica.

⁷² Se si trovasse tramite un qualche esperimento mentale o una qualche variazione immaginativa un modello di esperienza che non coincide con l’esperienza di fatto ma che pare non violare le condizioni di essenza per avere un’esperienza possibile, questa andrebbe accettata.

⁷³ Fin qui ho parlato di “cecità” alle qualità primarie e secondarie utilizzando una metafora visiva per intendere tuttavia un’incapacità diffusa e generale di fare esperienza di questi aspetti delle cose. Per ciò dobbiamo supporre che il nostro osservatore C “cieco” a forme e colori non abbia alcuna esperienza in assoluto: se gli mancasse solo l’esperienza visiva potrebbe sempre rifarsi, ad esempio, col tatto, ma non è questa la situazione che fa al caso nostro.

Come già sosteneva Berkeley, dunque, la percezione dell'estensione di un oggetto e quella del suo colore sono essenzialmente inscindibili. In questo senso si consideri anche un esperimento mentale proposto da Varzi e Casati⁷⁴ in cui si immagina un uomo invisibile che nuota in una vasca piena di sciroppo trasparente, reso percepibile solo dalle modifiche che il suo corpo in movimento apporta al bizzarro mezzo in cui è immerso e in cui la sua presenza aprirebbe un incavo che ne disegna il profilo. Da questa strana immagine i due concludono che non solo "la percezione di un colore (di una parte) di x implica la percezione (di una parte) dell'estensione di x " ma anche che "la percezione dell'estensione di x implica o la percezione del colore di x o la percezione di un oggetto y (diverso da x) che costituisca parte dello sfondo immediato di x "⁷⁵, nella volontà di correggere l'idea, già espressa da Berkeley e presente come si è visto in Husserl, che la percezione della forma di un oggetto e quella del suo colore siano legate essenzialmente. Una simile correzione, introdotta nell'opera citata all'interno di un discorso sul concetto ontologico di "buco", non toglie ma al più precisa, tuttavia, quanto sostenuto in relazione al nesso tra estensione e colore: che il colore sia quello dell'oggetto o quello dello sfondo, resta vero che se esso non viene colto non viene colta neanche nessuna forma. In definitiva: non si può immaginare di essere ciechi alle qualità primarie senza esserlo alle secondarie e viceversa, e non lo si può essere senza compromettere tanto di fatto quanto in linea di principio la nostra possibilità di fare esperienza degli oggetti in quanto tali.

Ora, nel quadro teorico proposto dalla fenomenologia, il fatto che due contenuti non possano essere pensati separatamente sta a indicare che il loro nesso è un nesso che appartiene all'essenza del fenomeno, un nesso che "non è evidentemente un fatto empirico, ma una necessità a priori che si fonda nell'essenza pura"⁷⁶. Le essenze infatti, come noto, secondo Husserl devono essere individuate proprio così, per variazione immaginativa, dove appartiene all'essenza del fenomeno immaginato ciò senza cui esso non può essere pensato. D'altra parte questa "necessità essenziale" deriva direttamente dalla natura dei contenuti, e non dalla loro forma. Per ciò quello

⁷⁴ Cfr. R. Casati, A. Varzi, *Buchi e altre superficialità*, Garzanti, Milano 2002, pp. 136 e ss.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, p. 55.

che lega inscindibilmente estensione e colore è un nesso a priori, ma anche *materiale*. Se questo è il punto, è chiaro in che senso Husserl rivoluzioni la considerazione classica del rapporto tra qualità primarie e secondarie. Egli infatti dimostra che, benché l'estensione – qualità primaria – sia l'attributo essenziale, la forma dell'oggetto, essa è legata da un nesso di dipendenza biunivoca⁷⁷ alle sue determinazioni qualitative, che rientrano dunque loro volta nella sua stessa essenza. Detto altrimenti, se l'estensione è la forma dell'oggetto, il suo attributo essenziale, e se questa a sua volta non può darsi se non insieme alle qualità sensibili che la riempiono, a cui è legata da un vincolo a priori ed essenziale a sua volta, ecco che anche queste ultime dovranno essere riconosciute come proprietà essenziali della cosa in quanto tale.

Su questi presupposti teorici, dunque, Husserl giunge a identificare nello schema sensoriale, ovvero nell'estensione riempita, un aspetto essenziale della cosa materiale e cioè la *res extensa*, ossia il secondo strato del suo processo di costituzione dopo quello identificato con la "*res temporalis*". L'idea che la congiunzione tra estensione e colore, o tra intensità e qualità e così via, o più in generale l'idea che ci siano dei nessi a priori e necessari che risiedono nella natura stessa dei materiali esperiti, rischia tuttavia di far storcere il naso a chi crede che dall'empiria si possano trarre al più generalizzazioni, al più abitudini, ma non necessità universali, da cercarsi piuttosto nella logica o nelle regole del linguaggio. Per ciò, per la stessa eterodossia di questa nozione e per il ruolo centrale che essa riveste per Husserl nella costituzione della natura materiale, non si può far cenno al tema dell'a priori materiale senza considerare le molte critiche che esso ha sollevato. Tra le più datate e le più classiche bisogna ricordare le obiezioni mosse a Husserl da Schlick e da Wittgenstein, obiezioni che, come nota Roberto Miraglia, forse hanno giocato una parte consistente nella *damnatio memoriae* di cui la fenomenologia è stata oggetto per molti anni, per lo meno in ambito anglosassone⁷⁸. Come sostiene Miraglia, per quanto riguarda Schlick, il suo fermo rifiuto del concetto di a priori materiale va visto nel quadro della sua adesione completa all'empirismo e nella conseguente tendenza, da un lato, a

⁷⁷ Ivi, p. 56.

⁷⁸ Cfr. Miraglia, op. cit., p. 99.

identificare le necessità a priori con quelle analitiche e con la tautologia e d'altro lato a considerare l'a posteriori come associato all'empiria, senza possibilità di commistione tra i due ambiti. Da qui infatti consegue che proposizioni come "una stessa superficie non può essere né rossa né verde", che Husserl etichetterebbe come a priori materiali, siano considerate mere tautologie, derivanti dal solo uso dei concetti di "verde", "rosso" e "superficie", che sono tali per cui la medesima estensione non può predicarsi di due diverse proprietà allo stesso momento, così che una simile proposizione, che ha tutta l'aria di porsi come universale, non sarebbe altro che una generalizzazione empirica, poiché altro l'esperienza non può offrire.

Un discorso simile è applicabile poi anche a Wittgenstein, che discute con Schlick proprio sul tema dell'a priori materiale, superandolo⁷⁹. Wittgenstein infatti nega che questo concetto sia da considerarsi una tautologia, ma ne fa risalire la necessità al sistema delle regole su cui si struttura il linguaggio. In particolare, ad esempio "rosso" e "verde" hanno senso o come termini appartenenti a quel sistema di proposizioni che fungono da proiezione degli stati di cose del mondo sul piano dei significati o se sono fatti coincidere con le regole linguistiche di una forma di vita, come fa notare Giovanni Piana nel già citato saggio dedicato a questo argomento⁸⁰. Queste critiche, però, per quanto autorevoli colgono solo parzialmente nel segno. Innanzitutto va infatti detto che Wittgenstein e Schlick, come nota Miraglia, assumono un'accezione di logica molto diversa da quella husserliana, che prende in considerazione anche l'aspetto contenutistico della proposizione e non solo quello formale, mettendo al tempo stesso a fuoco una più ampia articolazione delle sue componenti formali, diversa da quella, basata invece solo sulla tautologia, adottata da Schlick e Wittgenstein, che proprio per questo, secondo questa lettura a mio parere condivisibile, tendono a fraintendere gli assunti husserliani, proiettando su di essi una concezione della logica che non si attaglia loro⁸¹.

⁷⁹ Sulle posizioni di Schlick in relazione all'a priori materiale si veda M. Schlick, "Esiste un a priori materiale?" in *Forma e contenuto*, Bollati Boringhieri, Torino 1987; sulla discussione tra Schlick e Wittgenstein sull'a priori materiale si veda F. Waissman, *Ludwig Wittgenstein e il circolo di Vienna*, La Nuova Italia, Firenze 1975.

⁸⁰ G. Piana, *Husserl e Schlick sull'a priori materiale*, «Aut Aut», n. 122, 1971, pp. 19-41.

⁸¹ R. Miraglia, op. cit., p. 108.

Si può infatti sostenere, con Miraglia, che proprio per questo motivo essi usino contro la tesi husserliana degli esempi che, a rigore, stando ai principi esposti nella *Terza ricerca logica*, sono casi per lo meno dubbi di a priori materiale, o non sono affatto tali. Quando Schlick e Wittgenstein criticano questo concetto, infatti, prendono di mira principalmente espressioni come “una stessa superficie non può essere sia rossa sia verde”⁸², riconducendo la sua necessità alle regole del linguaggio piuttosto che alla natura dei contenuti a cui questo fa riferimento. Quest’espressione, però, per quanto sia effettivamente introdotta da Husserl come caso di a priori materiale, seguendo gli stessi principi husserliani può essere completamente formalizzata in una proposizione analitica, salva dalle critiche di Schlick e Wittgenstein. Generalizzando essa può cioè essere ridotta alla proposizione “due specie dello stesso genere non sono predicabili dello stesso oggetto”, vera non per i suoi contenuti ma per la natura formale del rapporto tra genere e specie. Secondo questa tesi, in altre parole, una medesima estensione non può essere sia rossa sia verde perché la specie colore che la copre non può al tempo stesso declinarsi diversamente nel medesimo luogo e cioè non può essere, in quanto sostrato di un giudizio predicativo, al tempo stesso A e B, e dunque A e non-A⁸³. Ammettendo quest’interpretazione di Miraglia, si finisce dunque per trovarsi nella situazione in parte imbarazzante di chi smarca Husserl da un’accusa contemplando l’ipotesi che il fenomenologo stesso abbia potuto travisare la sua stessa teoria in una delle sue applicazioni; tuttavia resta il fatto che quelle di Schlick e di Wittgenstein sono critiche che in parte sembrano fraintendere alla base i termini della questione.

Un commento in qualche misura analogo può essere fatto in relazione alla recente critica formulata da Parrini all’idea dell’a priori materiale, anche proprio sulla base delle analisi di Schlick e Wittgenstein⁸⁴. La sua argomentazione si dipana lungo tre mosse: innanzitutto riconduce l’a priori materiale al sintetico a priori kantiano, allo scopo dichiarato di riformulare questa nozione husserliana all’interno delle più note griglie concettuali kantiane. Di seguito mostra che l’a priori materiale

⁸² Ivi, p. 109.

⁸³ Ivi p. 107.

⁸⁴ P. Parrini, “A priori materiale e forme trascendentali della conoscenza. Alcuni interrogativi epistemologici”, in R. Lanfredini, op. cit., pp. 35-40.

così rivisitato non sa rispondere alle classiche obiezioni poste al sintetico a priori kantiano e infine sottolinea la natura epistemica del concetto di a priori materiale, negandogli ogni valenza ontologica e sostenendo, dunque, che la sua apparente necessità è insita nella facoltà cognitive dei soggetti e non nei materiali oggettivi che questi colgono. Questa strategia argomentativa, però, non è del tutto condivisibile fin dal suo primo passaggio: l'a priori materiale fenomenologico non è affatto assimilabile al sintetico a priori kantiano, sia perché, come già osservato di passaggio, questi due filosofi intendono la nozione di "analitico" con due accezioni differenti, sia perché in Kant la sintesi che presiede al formarsi dell'esperienza risiede nelle facoltà intellettive mentre in Husserl è sollecitata dal materiale empirico stesso e in questo prefigurata. Di conseguenza, considerare l'a priori materiale husserliano come identico al sintetico a priori kantiano sembra un fraintendimento; quindi non ha senso porgli le stesse obiezioni mosse a quest'ultimo né è sensato considerarlo un concetto epistemico. Tale sarebbe se corrispondesse, come in Kant, alle griglie soggettive di chi guarda il mondo, ma tale non è, o non è solo tale se, come mostra Husserl, è l'esperienza stessa a predisporlo. Visto che questa è la tesi di Husserl, l'idea di Parrini che tende a ridurre a zero la distanza tra questi due concetti dovrebbe essere provata, mentre da quest'ultimo pare assunta come presupposto, senza veri e propri argomenti a suo favore.

Su questo tema appaiono forse più dettagliate l'analisi e la critica al concetto di a priori materiale formulate da Jocelyn Benoist che, pur riconoscendo la differenza tra sintetico a priori kantiano e a priori materiale husserliano, finisce a sua volta per ricondurre il secondo a un concetto epistemico piuttosto che ontologico, similmente a Parrini. Benché Benoist⁸⁵ riconosca che la necessità dell'esperienza non dipende dalla modalità con cui il soggetto la apprende ma dal suo stesso essere, infatti, a suo parere l'a priori materiale resta generato dal modo con cui i soggetti vedono il mondo. In particolare ciò che sembra creare perplessità, a suo parere, è il fatto che gli a priori materiali, in quanto colti attraverso variazione eidetica, siano per Husserl essenze, e dunque forme universali, necessarie, incontrovertibili, mentre il mondo esterno, al contrario, si dà in modi troppo vari e incerti da rientrare in una classificazione così

⁸⁵ J. Benoist, "A priori ontologico o a priori della conoscenza?", *ivi*, pp. 41-58.

rigida. Questa nozione, dunque, secondo Benoist, sembrerebbe rispondere più alle nostre esigenze tassonomiche e conoscitive che all'effettiva conformazione delle cose in quanto tali.

In particolare, per opporsi alla concezione ontologica ed essenzialista dell'a priori materiale di Husserl, Benoist si avvale di tre ordini di argomenti. Il primo chiama in causa il fatto che talvolta la scienza insegna che quelle che crediamo essere le essenze delle cose, in base alle quali classifichiamo le cose, non sono affatto, biologicamente, i loro criteri distintivi ma seguono piuttosto lo schema di aristotelica memoria di genere e specie, interpretato come "essenza" solo in virtù dei nostri bisogni gnoseologici. Così, ad esempio, un biologo marino ma anche qualsiasi bambino che abbia letto il più semplice libro sugli animali sanno che un delfino che, fenomenologicamente parlando, classificheremmo sotto la specie "pesce" poiché, dalla pinna alla coda, ne possiede le caratteristiche evidenti, biologicamente è un mammifero. Tutto ciò è incontestabile, tuttavia questo tipo di possibile discrepanza tra l'essenza fenomenologica e i criteri di classificazione biologica degli organismi non va vista come testimonianza dell'eccedenza dell'esperito rispetto alle essenze fenomenologiche, quanto piuttosto non fa che ribadire la differenza – cara anche a Husserl – tra le caratteristiche visibili delle cose e la loro natura scientificamente spiegabile, dove le seconde non necessariamente coincidono punto per punto con le prime, e semplicemente esulano dall'ordine di interessi della fenomenologia. In questo senso è vero che le essenze che Husserl chiama in causa con la nozione di a priori materiale dipendono da una decisione soggettiva, che però non è quella relativa al punto di vista col quale guardare all'esperienza sensibile ma piuttosto è quella, a monte di questa, relativa all'ambito di studio nel quale ci si vuole situare. In particolare, cioè, la decisione qui chiamata in causa è quella di considerare, nelle proprie indagini, gli oggetti d'esperienza soltanto per la loro apparenza, senza tener conto della loro costituzione secondo altri punti di vista, che saranno le scienze a considerare. In questa prospettiva, dunque, ha un senso evidente e non sembra affatto dipendere dalle nostre esigenze il fatto di considerare essenza di un pesce, ad esempio, il possesso di una coda e di pinne. Se poi da un punto di vista biologico esistono esseri viventi provvisti di queste caratteristiche che pesci non sono, questo

semplicemente non è affare del fenomenologo e sta piuttosto allo scienziato scoprirlo: al primo basta esser certo del fatto che è impossibile variare immaginativamente un'immagine di un pesce, cercandone altre simili, lasciando cadere le suddette caratteristiche.

Alla convinzione che le essenze per Husserl non abbiano altro appiglio che quello legato ai nostri interessi conoscitivi si lega anche il secondo argomento proposto da Benoist in favore della sua tesi, che poggia sulle condizioni di applicabilità delle essenze fenomenologiche e argomenta in favore della loro variabilità. Scrive Benoist:

Le essenze della vita ordinaria sembrano in generale ugualmente a geometria variabile, variabile in base alle variazioni delle essenze intese come ulteriori "forme di reale" già date, ma variazioni delle condizioni stesse di applicazione (di "pertinenza") delle cosiddette essenze.

Ad esempio, se dico: "Il *munster* è saporito" posso legittimamente avere l'impressione di formulare una verità a priori, sintetica a priori. È infatti una proprietà distintiva del *munster* essere gustoso – fa parte della tipologia di questo genere di formaggio. Cosa dire però di fronte al *munster* americano del New Hampshire, che non sa di niente ed è tuttavia un *munster*? Questo fungerebbe da confutazione dell'a priori materiale⁸⁶

Dall'esempio risulta però chiaro che anche qui ci si trova di fronte a un fraintendimento, poiché sembra che si risolva l'essenza fenomenologica nella parola usata per designarla. Se è vero, infatti, che il sapore accentuato del *munster* è una delle sue proprietà fondamentali così che non si può immaginare un *munster* che sia tale e al contempo privo di questa qualità e se è vero che, nella prospettiva husserliana, due o più cose che hanno proprietà fenomenologiche diverse hanno essenze diverse, semplicemente il saporito *munster* francese e quello insipido americano sono due cose diverse, per le quali, semplicemente, dovrebbero esserci nomi diversi. Il problema, dunque, non sta nella teoria dell'a priori materiale quanto piuttosto nel linguaggio, così che ad essere rilevata e contestata dovrebbe essere la sua scarsa finezza di grana rispetto alla varietà dell'esperienza piuttosto che le condizioni di applicabilità delle essenze fenomenologiche.

⁸⁶ Ivi, pp. 53-54.

In ogni caso, a monte di queste argomentazioni sta l'idea che l'a priori materiale, in quanto essenza fenomenologicamente colta, non è un modo per raccogliere le caratteristiche ontologicamente fondamentali dei fenomeni ma piuttosto il frutto del taglio prospettico con cui i soggetti guardano la realtà e con cui la interrogano.

Scrivo a questo proposito Benoist:

Non c'è nessun a priori materiale senza la presa in considerazione dell'incontro concreto, reale, di forme di soggettività e di aspetti del loro mondo: l'a priorità si disegna esattamente a quest'intersezione. Le "essenze" non sono pure strutture del mondo, ma hanno sempre a che fare con gli strumenti con cui ci si accosta a questo mondo e con le domande che vengono poste ad esso. Tali essenze costituiscono, infatti, una griglia normativa anche se [...] soltanto di quella semplice e immediata normatività che appartiene al rapporto vitale di un organismo con il proprio ambiente (*Umwelt*). Trattare le essenze come un cosiddetto puro "in sé" significa prendere dei frammenti della conoscenza, isolarli dal mondo e dal nesso di rapporti reali in cui stanno, per poi ipostatizzarli e riproiettarli sul mondo.⁸⁷

Il senso di quest'idea potrebbe essere illuminato da un esempio: siamo portati a sostenere che l'essenza della specie animale "gatto" è quella di avere un corpo agile e peloso, una lunga coda, orecchiette dritte, vibrisse e quattro zampe; questa, tuttavia, non è in assoluto l'essenza di quest'animale ma lo è se è quello che ci interessa per classificarlo. Se adottassimo altre prospettive, se altro fosse il nostro interesse, le cose andrebbero diversamente e a questa tesi si può dar ragione nella misura in cui esistono ad esempio la specie felina dei *Don Sphynx*, strani gatti egiziani senza pelo, o quella dei *Manx*, gatti senza coda, che violano parte delle condizioni suddette. Questi casi sembrano dimostrare, come vuole Benoist, che l'esperienza è troppo variabile per i nostri schemi mentali e per le nostre capacità di classificazione, scompaginandoli e mostrando che essi dipendono più da come noi sezioniamo e incorniciamo il reale che da come il reale effettivamente è.

Se questa è la posizione di Benoist, e dunque se l'a priori materiale non è necessario ma dipende da come interroghiamo l'esperienza, da qui, dal ricondurlo a strumento epistemico più che ontologico, il passo è breve affinché la sua origine sia

⁸⁷ Ivi, p. 56.

attribuita non solo al modo con cui i soggetti guardano alla realtà in base alle loro *richieste* conoscitive, ma anche a quello con cui sono in grado di guardare all'esperienza in base alle loro *facoltà* conoscitive. È in questa prospettiva, allora, che si comprende come mai per Benoist altri individui percipienti – ad esempio degli extraterrestri – potrebbero in linea di principio vedere colori senza superfici e viceversa, il che riporta, contro Husserl, alla tesi di Parrini e alla sua lettura “kantiana” dell'a priori materiale.

Un colore esteso non è rappresentabile (in senso proprio) e, a un certo livello (nei limiti della nostra rappresentazione), non ha nessun senso. Però non è completamente da escludere: tipicamente, non è del tutto insensato il racconto di un marziano che ha una visione non estesa dei colori.⁸⁸

Come nel caso di Parrini, allora, anche qui l'obiezione di Benoist può non essere condivisa nella misura in cui, ad esempio, può risultare difficile pensare che vi siano menti diverse dalla nostra per cui, annullando un colore – ad esempio rimpicciolendo progressivamente una macchia di colore fino a ridurla a zero – non si annulli anche l'estensione che esso copre e viceversa. A questo argomento si potrebbe rispondere che questo è impossibile per noi che siamo uomini e fatti in modo tale da non poter cogliere estensioni non colorate e da non poter immaginare come funzioni una mente diversa dalla nostra. A una simile obiezione si può però ribattere che in linea di principio non è impossibile avvicinarsi col pensiero a modi di vedere il mondo dissimili a quelli umani; anzi, spesso la fantascienza si è avvalsa di questa possibilità per costruire mondi e esseri irreali – spesso capaci di farci riflettere su quelli invece effettivi. Si prenda ad esempio il romanzo *Mattatoio n. 5* di Kurt Vonnegut il cui protagonista, Bill Pillgrim, tra le altre cose fa la conoscenza dei Tralfamadoriani, una popolazione marziana la cui percezione del tempo non è, come la nostra, simile a quella di una linea progressiva di attimi irripetibili ordinati in successione secondo il prima e il poi, in cui il “prima”, già passato, resta inattingibile all'esperienza e solo rievocabile con la memoria, ma è assimilabile, al contrario, a quella di una tavola orizzontale in cui tutti gli attimi del passato, del presente e del futuro sono già disposti e esistono contemporaneamente in un'unica dimensione

⁸⁸ Ivi, p. 55.

temporale – benché ogni uomo ne colga individualmente solo uno per volta – in cui si può saltare tranquillamente da una dimensione temporale all'altra, viaggiando nel tempo salvi da ogni ombra di paradosso⁸⁹. È chiaro che, in questo caso, Vonnegut spinge i suoi lettori a immedesimarsi in una *forma mentis* aliena diversa dalla nostra in relazione alla temporalità dell'esperienza e quest'operazione, avvalendosi magari di immagini e metafore, alla fine riesce, benché richieda un piccolo sforzo immaginativo e qualche forzatura sulle nostre consuetudini cognitive: la metafora della tavola orizzontale qui sopra usata per spiegare la concezione del tempo dei Tralfamadoriani è proprio questo, un'immagine impiegata per cercare di comprendere qualcosa di totalmente estraneo al nostro modo di cogliere il mondo, e l'*escamotage* funziona. Lo stesso però non sembra potersi dire, *mutatis mutandis*, del binomio colore-estensione: anche distorcendo e variando il più possibile le nostre abitudini percettive sembra difficile supporre che, annullando un'estensione, il suo colore possa permanere, o viceversa, il che fa sorgere il sospetto che quest'impossibilità sia inscritta direttamente nella natura delle cose e cioè che estensione e colore siano essenzialmente congiunti, e non solo abitualmente pensati come tali. Che un colore possa darsi solo secondo un'estensione, insomma, pare proprio essere una proprietà ontologica del colore stesso e del mondo che di estensioni colorate è fatto.

Se poi l'intuizione non dovesse bastare, ci si può appellare ad altre prove in favore dell'inseparabilità di colore e estensione, e dunque del concetto husserliano di a priori materiale. Una è forse curiosamente reperibile, al di là delle intenzioni dell'autore, proprio nell'articolo dello stesso Benoist: come questi ricorda di passaggio, infatti, dai più recenti studi neurologici sembra che le aree del cervello deputate a processare le informazioni di colore e quelle che colgono la forma – e

⁸⁹ I paradossi legati alla possibilità dei viaggi nel tempo sorgono dove gli istanti temporali sono visti come legati tra loro in un percorso lineare. È infatti in questi casi che diventa difficile spiegare come si possa tornare nel passato, imprimendogli quindi necessariamente una modifica, senza far inceppare quella catena di eventi – che siano essi visti come liberi o come predeterminati – che condurranno a quel futuro da cui si è appena partiti e che si è dato, al momento della partenza verso il passato, come esito più o meno diretto di quel passato che si è appena modificato irreversibilmente. Se però il tempo è, come per i Tralfamadoriani, una rete di possibili scambi tra istanti appartenenti a epoche differenti e non posti in un'unica catena il problema non si pone. Sui paradossi rappresentati dai viaggi nel tempo cfr. R. Casati, A.C. Varzi, "L'artista da giovane", in *Semplicità insormontabili, 39 storie filosofiche*, Laterza, Bari 2004, pp. 12-16; R. Casati, A.C. Varzi, "Un viaggio annullato", *ivi*, pp. 72-76.

dunque l'estensione – sono diverse e non si attivano necessariamente insieme⁹⁰. Da ciò si può dunque dedurre che se forma e colore, ad esempio, ci appaiono congiunti, ciò dipende dalla natura delle cose e non da noi, visto che il nostro cervello li coglie con due aree distinte e quindi non avrebbe motivo di vederli insieme se questa non fosse una proprietà delle cose che lo stimolano. Questa risposta, però, per quanto possa convincere, ha il difetto di spostare l'indagine di livello, da quello dei vissuti di coscienza come *qualia* a quello del loro sostrato materiale, e una simile operazione, come insegna la filosofia della mente contemporanea, non può essere compiuta a cuor leggero: per essere attuata essa necessita, infatti, l'assunzione di molti presupposti e di molte precisazioni, che qui porterebbero fuori strada. Un simile argomento potrebbe infatti intervenire nel dibattito sull'a priori materiale soltanto abbracciando una visione del rapporto tra mente e corpo simile a quella delle "teorie dell'identità" per cui il funzionamento della mente chiamato in causa per discutere l'esperienza del rapporto tra colore e estensione sarebbe punto per punto riconducibile al sostrato neurale del cervello; non è questo, però, il luogo per approfondire simili temi, che non sono inerenti al piano di indagine su cui si colloca Husserl, e dunque risultano impropri come argomenti da usare sia pro sia contro la sua tesi⁹¹.

Attenendosi al piano dell'esperienza fenomenica, invece, resta un altro punto da considerare. Per riprendere un esempio già utilizzato: la maggior parte di noi affermerebbe, sulla base delle esperienze avute e delle variazioni immaginative che ne conseguono, che l'*eidos* di un gatto è quello di un animale di piccola taglia, dotato di una pelliccia più o meno lunga e di diversi colori, fornito di una lunga coda, vibrisse, orecchiette a punta e quattro zampe. Gli appassionati, o chiunque abbia la ventura di incappare in una mostra felina, a quest'affermazione potrebbero ribattere però che esistono gatti totalmente privi di pelo o di coda. Ciò tuttavia non significa che quella che consideriamo essere l'essenza di un gatto dipenda interamente dall'esperienza o, per converso, da quali appigli utilizziamo per classificarla. In particolare, è vero che le variazioni immaginative con cui, secondo Husserl, cogliamo

⁹⁰ J. Benoist, op. cit.

⁹¹ Su questi temi si veda ad esempio J. Kim, op. cit.

le essenze delle cose, prendono le mosse da esempi concreti, e dunque in questo senso dipendono dalla natura delle esperienze di fatto avute fino a quel momento. Tuttavia nello svolgersi successivo delle variazioni immaginative esse rimandano solo a ciò che è pensabile, e dunque possibile a priori a partire da quegli esempi, senza restare loro inscindibilmente legate. Variando immaginativamente la forma del gatto della nostra vicina di casa non è impossibile arrivare a un felino senza coda o senza pelo anche se non se ne è mai fatta esperienza. Questo, dunque, per quanto strano possa sembrare, non è impensabile come felino: l'essere in questione continua infatti a rispettare la maggior parte delle caratteristiche generali atte a farlo classificare come tale. Diversamente da ciò è completamente impensabile un'esperienza di colore priva di estensione, anche se compiuta da un popolo marziano dotato di facoltà mentali totalmente altre dalle nostre, come già si è rilevato contestando Benoist attraverso l'esempio dei Tralfamadoriani.

Le riletture del concetto di a priori materiale fin qui riviste sono accomunate dal ricondurre questa nozione da un piano ontologico a quello epistemologico e fin qui si è cercato di sostenere che un simile approccio può essere considerato un fraintendimento rispetto agli intenti e anche ai risultati ottenuti da Husserl su questo tema. Un ultimo fautore di questo tipo di critica da considerare qui è Maurizio Ferraris. Questi sottolinea, infatti, che l'a priori materiale è colto, secondo il fenomenologo, per variazione eidetica, e dunque in un processo mentale che si distacca consapevolmente e volutamente dall'empiria. Così facendo, però, per Ferraris sostanzialmente si tradisce l'esperienza proprio là dove si ci si muove per rilevarne lo spessore ontologico, secondo un'indebita confusione tra ciò che è e ciò che si sa, tra ontologia e epistemologia. È per rendere giustizia all'empiria, allora, che Ferraris contrappone al concetto husserliano di a priori materiale, la cui necessità è posta sul piano delle essenze, sul piano dei principi piuttosto che su quello dei fatti, quello di "necessità materiale". Con essa egli rivendica la necessità dell'esperienza in quanto insieme di fatti che sono così e che, dandosi così empiricamente, risultano inemendabili, non possono *di fatto* essere diversi⁹². Ponendo una simile proposta, forse da leggere più che altro come una provocazione, Ferraris sembra però non

⁹² M. Ferraris, *Necessità materiale*, in «Isonomia», 2004.

sottolineare la differenza tra necessità di fatto e quella di principio, esaltando la prima senza capire che ciò che la fenomenologia cerca di garantire con il concetto di a priori materiale, in relazione all'esperienza sensibile, è la seconda. Su questo genere di obiezioni, dunque, non serve soffermarsi oltre. È chiaro infatti che l'appassionata difesa dell'empiria che Ferraris mette in atto si colloca in un paradigma di pensiero ben diverso da quello di Husserl che, come già più volte ribadito, la descrive solo all'interno di un deciso interesse conoscitivo e teoretico a cui non basta soffermarsi su come le cose sono ma a cui preme definire le loro condizioni di possibilità, le loro proprietà imprescindibili per principio.

Un'altra reinterpretazione del concetto husserliano di a priori materiale più prossima all'originale per quanto leggermente critica, appare invece in un articolo di Paolo Spinicci dove si accetta l'idea dello strutturarsi autonomo dell'esperienza pur negando che la concettualizzazione linguistica la rispecchi interamente. Le critiche tradizionali al concetto di a priori materiale come quelle di Schlick e Wittgenstein infatti, mirano proprio a mettere in questione questo aspetto, sostenendo ad esempio che i nomi attribuiti a certe tinte dipendono da convenzioni e regole linguistiche e non dalla loro apparenza fenomenica. Ora, come Spinicci fa notare, in Husserl una simile concezione è basata su una supposta identità tra il significato come struttura invariante dell'atto intenzionale e il referente che anima l'atto percettivo, ma questa identità può anche essere messa da parte: con essa, infatti, il significato di un termine andrebbe ricondotto a un vissuto intenzionale privato, ma tale non può essere la base del linguaggio, che risulta da un accordo intersoggettivo collettivamente consaputo e praticato. Tuttavia, anche fatta astrazione da questo punto, resta a suo parere una plausibilità intrinseca nella convinzione che il linguaggio, e dunque i nostri concetti, si strutturino a partire da un radicamento empirico, e cioè dalle forme che le cose stesse esibiscono. Su questa linea, allora, anche senza abbracciare ciecamente tutte le teorie husserliane, resta accettabile l'idea che, se non possiamo pensare all'estensione senza colore e viceversa, ciò dipende dalla loro natura stessa e non dalle nostre categorie trascendentali o dalle regole linguistiche interne alla nostra forma di vita. In questo senso, in altre parole, si può dimostrare che la tesi dell'a priori materiale può continuare a valere anche se si mettono da parte le altre implicazioni della teoria

intenzionale del significato che Husserl adotta e che possono, nel caso qui in esame, essere sostituite con la convinzione che a guidare l'attribuzione di certi significati non sia la struttura intenzionale della coscienza quanto l'uso di alcuni campioni paradigmatici di cose del mondo che, in base alla loro struttura e ai loro nessi intrinseci, determinano i relativi usi linguistici. Continua dunque a valere qui l'idea che se si parla di colori come di coperture di estensioni, ciò dipende da un loro nesso ontologico precategoriale e prelinguistico, come dimostra il fatto che, come già osservato, riducendo a zero l'estensione del campione x si riduce a zero anche il suo colore, e viceversa. Tra tutte quelle qui ripercorse, dunque, quest'ultima lettura sembra quella più adatta a mettere in luce la specificità teorica e la valenza filosofica dell'a priori materiale, pur senza tacere sui punti dubbi del sistema filosofico husserliano ad esso correlato.

Quest'ultimo argomento pare infatti quello decisivo se si vuole dar ragione alla tesi husserliana dell'a priori materiale, controbattendo quelle posizioni, quali quella di Benoist, che sembrano rifiutarlo con maggior decisione e incisività. Se questo è vero, se il nesso tra questi due elementi, che Husserl classifica come un *unicum* sotto il nome di "schema sensibile", è indissolubile, ecco allora come, nelle pagine di *Ideen II* fin qui commentate, il fenomenologo lavora per fondare un nuovo e più robusto concetto di esperienza sensibile, dove quest'ultima non deve la sua struttura ad altro che a se stessa, così che al soggetto non resta che riconoscerla e dipanarla concettualmente proprio secondo le possibilità che essa gli offre già sul piano precategoriale.

Su questo tema si possono aggiungere due postille, prima di trarne le relative conclusioni: s'è anticipato in precedenza che, secondo Husserl, solo alcune tra quelle che tradizionalmente sono classificate come "qualità secondarie" possono rientrare nel concetto di schema sensoriale, e dunque possono andare, con l'estensione, a costituire un aspetto essenziale delle cose materiali. Egli distingue infatti sin da *Ding und Raum*, tra "*materia prima*" e "*materia secunda*"⁹³, indicando con la prima espressione quel tipo di qualità sensibili che "coprono" un'estensione e che sono con ciò ad essa inscindibilmente connesse e con la seconda quelle che, al contrario, le

⁹³ E. Husserl, *Ding und Raum*, Felix Meiner Verlag Hamburg, Meiner 1991.

sono inessenziali. Al primo gruppo appartengono le proprietà cromatiche e tattili degli oggetti, mentre dal discorso vengono escluse quelle olfattive e uditive. Le prime infatti sono le proprietà che aderiscono strettamente all'estensione dell'oggetto e senza le quali, come testé mostrato, la stessa estensione è impensabile. Le seconde, al contrario, estendono la presenza dell'oggetto nello spazio circostante, ne allargano, per così dire, le tracce e gli influssi, ma senza per questo aderire così strettamente ad esso e senza essere ad esso imprescindibili. Non a caso, senza suoni o odori l'esperienza di un oggetto – ad esempio un fiore – resta perfettamente pensabile. Meno ricca, certo, dal punto di vista empirico, ma ancora essenzialmente possibile. Il colore e la tessitura dell'oggetto sono dunque essenziali ad esso mentre il suo odore o i suoni che può produrre no.

Questa distinzione è quanto mai rivelatrice dell'approccio husserliano al tema dell'esperienza sensibile; prima di mettere a fuoco in che senso ciò sia vero, però, su questo punto è necessario aprire una parentesi. Husserl considera i suoni come qualità secondarie. Questa tesi in fondo classica, tuttavia, ha conosciuto recentemente anche alcune voci critiche che hanno preso come spunto polemico proprio anche la sua formulazione husserliana. In particolare a questo proposito si può ricordare la tesi di Roberto Casati⁹⁴ che contesta l'idea per cui il suono è considerato una qualità secondaria che – ed è la tesi espressa da Husserl in alcuni manoscritti⁹⁵ – si irraggia dall'oggetto o risuona nell'oggetto da cui proviene, secondo un'analogia un po' troppo stretta con il calore, che si manifesta e irradia nella e attorno alla sua fonte. Basta infatti prendere alcuni esempi di suoni come quello, proposto da Casati, della sirena di un'ambulanza invisibile agli occhi, o quello che qui potremmo suggerire del brusio di una piazza affollata, per rendersi conto che il modello dell'irraggiamento e del risuonare non funzionano sempre. Si immagini infatti una serata estiva in cui dalla strada sottostante la finestra della stanza in cui ci si trova sale un rimestio di

⁹⁴ Casati ha riservato ai manoscritti husserliani dedicati al suono un'analisi critica accurata e attenta, in cui emerge in particolare ciò che a suo parere bisogna apprezzare dell'approccio di Husserl al tema del suono in particolare rispetto a quanto ne dicono i suoi maestri Stumpf e Brentano, cfr. R. Casati, *Considerazioni critiche sulla filosofia del suono di Husserl*, in "Rivista di Storia della filosofia", 4, 89, 725-743. Le tesi lì espresse sono poi sviluppate in un più ampio volume, scritto a quattro mani con Dokic, dedicato in generale alla definizione di una metafisica del suono, cfr. R. Casati, J. Dokic, *La philosophie du son*, Nîmes, Chambon 1994.

⁹⁵ Cfr. E. Husserl, Manoscritto D 13 XXIII.

voci e di passi sul selciato: questo suono soffuso e tenue non è direttamente riconducibile ai singoli elementi che lo generano – il brusio è avvertito come un suono unico, dato dalla fusione di più voci e rumori non più riconducibile alla loro mera somma – dunque non si può dire che ne sia il diretto risuonare o l'irraggiamento. In questo senso si può comprendere perché Casati suggerisca di considerare il suono non tanto come una qualità secondaria quanto piuttosto come un evento, e cioè come un "ente" che si sviluppa nel tempo, che ha nella temporalità più che nella spazialità – a differenza delle cose materiali – la sua cifra caratteristica. Questa proposta sembra funzionare anche per altri esempi di suoni, come quello di una melodia, difficile da considerare, nel suo presentarsi come un'autonoma e compiuta successione di note dotata di una sua logica interna, come un mero effetto secondario dello strumento che la produce. L'errore di Husserl starebbe allora nel considerare il suono come un'onda sonora, mentre esso ha con le onde sonore lo stesso rapporto che i colori hanno con le onde luminose, che sono i mezzi fisici attraverso i quali i colori si rendono percepibili. Con questi esempi e questi argomenti la tesi di Casati sembra convincere e contestare quella di Husserl.

Il discorso però cambia per suoni quali quello secco e breve di una mela quando viene morsa o quello lieve e fruscante delle pagine di un libro mentre questo è sfogliato velocemente: per lo meno in questi casi semplici i suoni si presentano in stretta dipendenza con gli oggetti che li producono, di cui ci danno delle informazioni aggiuntive: il suono del morso della mela lascia intendere quanto la sua pasta sia dura e compatta mentre quello delle pagine del libro segnala la loro leggerezza. I suoni, dunque, almeno in questi casi, più che come eventi a sé stanti ci si presentano come qualità secondarie nel senso husserliano del termine, e cioè come qualità che aggiungono informazioni sulla cosa senza essere essenziali alla sua costituzione. Si potrebbe allora supporre che i suoni siano eventi là dove sono dotati di una strutturazione autonoma, come nel caso delle melodie, che presuppongono non soltanto l'azione della cosa materiale da cui provengono ma anche l'intervento di un'intenzione artistica che la trascende e che sollecita la loro fonte materiale in un certo modo, al fine di produrre una certa sequenza di note. Negli altri casi, compreso quello del brusio e affini, il suono è una qualità secondaria che manifesta le

caratteristiche di una o più cose materiali. Del resto, il caso di suoni composti – quale quello del brusio dell'esempio precedente – trovano una spiegazione conforme alla teoria husserliana proprio nel manoscritto dedicato ai suoni, attraverso un'analogia con il fenomeno visivo della trasparenza. Qui, infatti, il fenomenologo sostiene che più suoni coesistenti nello stesso tempo si comportano come velature di colore sovrapposte in trasparenza dove l'una modifica, nell'effetto di insieme, la percezione dell'altra senza fondersi con essa e annullarla⁹⁶. Se è così si può allora affermare che un suono come quello di un brusio può essere visto come il risultato del congiungersi per sovrapposizione di vari suoni, ognuno riconducibile a un oggetto materiale di cui è manifestazione, con un nesso che non risulta immediatamente e direttamente evidente proprio nella misura in cui sorge dalla sovrapposizione di molti. Se questo è vero, e se dunque si può oltrepassare l'obiezione sollevata da Casati alla teoria di Husserl, in cui il suono è indicato come una qualità secondaria, ecco allora come, distinguendo tra una *materia prima* e una *materia secunda*, il fenomenologo mostra di non voler celebrare tutta la compagine qualitativa dell'esperienza sensibile *tout court*, dissolvendo l'antica distinzione tra qualità primarie e secondarie, ma di riformularla rendendo essenziali all'esperienza non ogni suo aspetto ma solo quelli che si legano alla sua base quantitativa e cioè a quanto di misurabile e oggettivo essa offre.

Ciò non dovrebbe stupire: come si è già messo in luce nella prima parte di questo lavoro, analizzando i tipi di atti che secondo Husserl presiedono alla costituzione della cosa materiale il fenomenologo guarda sì all'esperienza sensibile facendone il centro della propria trattazione, ma secondo un interesse eminentemente conoscitivo, in cui l'empiria non è mai screditata o abbandonata né però è interrogata in quanto tale, in virtù della sua poliforme varietà, quanto piuttosto è usata per rispondere a quesiti prettamente conoscitivi, relativi al che cos'è delle cose. Si è già visto, infatti, che il fenomenologo invita a fare *epoché* di tutte le connotazioni emotive e valutative dell'esperito, e cioè invita, all'inizio della sua indagine sulla cosa materiale, a mettere da parte tutto il bagaglio connotativo che costituisce la cifra più propria dell'empiria. Si può allora affermare, forse, che, nonostante tutto, nonostante il concetto di a priori materiale, non è l'esperienza *tout court* ad essere in esame, quanto piuttosto la

⁹⁶ E. Husserl, Manoscritto D 7.

conoscenza che inizia con l'esperienza, selezionando in essa i suoi aspetti imprescindibili e per principio universali, di cui si può avere una presa stabile e certa, piuttosto che le sue molte e ricche caratteristiche contingenti, per natura fuggevoli e inafferrabili.

Per questo – ed è la seconda chiosa che vorrei porre in conclusione di questo capitolo – pur inserendo qualità tradizionalmente ritenute “secondarie” come il colore nel novero degli aspetti essenziali dell’esperienza, Husserl non si cura di precisarne la specifica valenza e lo specifico statuto, come invece ha tentato di fare molta filosofia recente. Numerosi sono infatti i contributi di chi, negli ultimi decenni, ha cercato di stabilire che cosa siano i colori, talvolta riducendoli al fenomeno fisico delle onde luminose, talvolta interpretandoli come disposizioni o talvolta etichettandoli come proprietà fenomeniche, ma sempre cercando di chiarire se e come la loro percezione possa essere considerata veridica e oggettiva o al contrario soggettiva e quindi, necessariamente, arbitraria⁹⁷. Di tutto ciò, però, non si occupa la fenomenologia, attenendosi solo al fatto che i colori ci appaiono e che sono legati all’estensione per essenza. Per Husserl, in altre parole, è essenziale *che* il colore si manifesti in quanto riempimento dell’estensione, mentre *quale* sia il grado di oggettività intersoggettiva della tinta che ciascuno di noi percepisce e *che cosa* essa sia ontologicamente non è banalmente in questione. Qual è il colore di un oggetto e quanto esattamente possiamo coglierlo, infatti, non riguarda gli aspetti costitutivi della cosa materiale ma la veridicità della percezione di quel versante strettamente qualitativo dell’esperienza che il fenomenologo non ha qui di mira. Probabilmente alla domanda sull’attendibilità della nostra esperienza del colore, come si vedrà nei prossimi capitoli Husserl potrebbe rispondere che è la comunicazione intersoggettiva a correggerci se ci inganniamo nella percezione di un colore o a confermarci se siamo nel giusto, ma questo non è certo un problema centrale per lui. Lo stesso dicasi della natura del colore: si tratta di un problema che si pone su un livello altro da quello della fenomenologia, perché affronta questioni non limitate al piano della superficie delle cose ma si interseca anche con temi che solo la scienza, nella prospettiva fenomenologica classica⁹⁸, dovrebbe trattare: che il colore sia una proprietà

⁹⁷ Cfr. ad esempio A. Byrne A., D.R. Hilbert, op. cit.

⁹⁸ Attualmente esiste almeno una corrente di pensiero – la neurofenomenologia – che riprende l’insegnamento di Husserl sulla coscienza cercando di affiancarlo o addirittura coniugarlo con quello

disposizionale, fenomenica o riducibile a lunghezze e frequenze d'onda non è pane per i denti del fenomenologo, a cui basta sancire *che* un colore ci deve essere come riempimento di un'estensione, senza spingersi oltre.

Lo schema sensibile, in definitiva, costituisce per Husserl il secondo livello di costituzione della cosa materiale dopo quello della cosa come *res temporalis* precedentemente esposto. In questo come in quel caso, tuttavia, ci si situa ancora a un livello intermedio nel processo di formazione della cosa materiale, o, per dirla in altri termini, a una sua condizione necessaria ma non sufficiente. Un esempio adatto a mostrare questa tesi è già stato esposto: l'oasi che posso allucinare nel deserto mi si mostra, così pare, attraverso un'estensione riempita di più o meno confuse qualità cromatiche e lo stesso vale per lo spettro che il bambino crede di scorgere nottetempo nel buio della sua cameretta, influenzato da qualche vecchia storia di paura, e così via. Eppure ci rifiuteremmo di affermare che queste visioni siano in senso pieno "cose materiali". Perché esse siano tali, dalla *res extensa* qui analizzata bisogna passare al gradino ulteriore di costituzione: la *res materialis*.

delle neuroscienze, ma una simile impostazione esula dagli intenti e dallo stile di pensiero husserliano. Come testimonianza di questi studi si veda, ad esempio, M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. La scienza della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano, 2006.

Capitolo terzo.

La res materialis

§ 1 *La materialità e la questione della causalità*

Dopo aver ripercorso passo per passo i vari livelli preliminari nei quali, secondo Husserl, è articolata l'esperienza della "cosa materiale", in questo capitolo si possono finalmente delineare i fattori che a suo parere portano al suo compimento, alla sua definitiva e piena costituzione. Come ben presto si vedrà, però, questo che dovrebbe essere un punto di approdo, un risultato, si rivelerà essere anche un porto da cui prendere il largo verso nuovi interrogativi e nuove problematiche. L'ultimo strato costitutivo della "cosa materiale" a cui si è fatto riferimento nello scorso capitolo è quello del "fantasma", e cioè dell'estensione "riempita" di qualità sensibili, che non può essere considerata di per sé una "cosa materiale" perché dotati di un'estensione riempita sono anche enti che cose materiali non sono, quali i miraggi, gli arcobaleni, gli spettri, gli ologrammi e così via. La nozione di "fantasma" deve però essere precisata ancora meglio. A questo proposito Husserl scrive:

Ciò che si manifesta può essere dato in modo tale che domandare se sia pesante o leggero, elastico, magnetico, ecc. non ha alcun senso, o meglio, non trova più un appiglio nel senso della percezione. Allora, appunto, non vediamo una cosa materiale. L'intero gruppo delle determinazioni materiali manca nello statuto appunto di senso dell'appercezione [...] nell'apprensione non sono rappresentati gruppi essenziali di note caratteristiche, in particolare i gruppi della materialità specifica. In questo modo vediamo gli arcobaleni, il cielo azzurro, il sole eccetera...⁹⁹

Il cielo azzurro, gli arcobaleni e perfino il sole sono meri "fantasmi sensoriali" perché mancano delle "note caratteristiche della materialità specifica" e dal passo citato si può cominciare a ragionare su quali siano queste caratteristiche, presenti in una "cosa materiale" e mancanti qui tanto da far accostare da Husserl, bizzarramente all'apparenza, il sole – che intuitivamente faticheremmo a considerare non materiale – a esempi di oggetti non materiali più comprensibili come tali anche in un

⁹⁹ E. Husserl, *Ideen II*, pp. 40-41.

atteggiamento ingenuo, come il cielo e l'arcobaleno. Il fenomenologo dichiara qui che una cosa è "materiale" se di essa si può chiedere se è pesante, leggera, magnetica, elastica e così via, e a ben vedere ciò significa che essa è tale se può agire sull'ambiente circostante, o subirne gli influssi: una cosa è "materiale", dunque, se è collocabile in una rete di nessi di dipendenza funzionale che la intrecciano col mondo esterno ad essa. Questo è infatti il minimo comune denominatore tra tutte le proprietà qui citate. Insomma, inizia qui a profilarsi l'idea per cui l'altro, l'ultimo ordine di fattori necessari per ottenere una cosa materiale coincide con la proprietà della causalità. Husserl per questo scrive:

La peculiare realtà che qui si chiama materialità non sta nello schema meramente sensoriale, non sta in ciò che potrebbe inerire al percepito per se stesso, non si desse qualcosa come una relazione con certe "circostanze" e se tale relazione fosse priva di senso; piuttosto questa realtà sta in questa relazione e nel modo di apprensione che a questa relazione corrisponde.[...] Evidentemente esistono qui nessi funzionali i quali pongono in relazione le modificazioni schematiche, che stanno da una parte, con le modificazioni schematiche che stanno dall'altra. Il senso dell'apprensione della cosa in quanto cosa (e non mero fantasma) implica che simili schemi, fluendo attraverso determinate serie di modificazioni, ora modificandosi in modo determinato, ora non modificandosi, vengano esperiti come manifestazione di un'unica e medesima cosa. Noi li esperiamo però come tali soltanto in quanto essi si manifestano come elementi "dipendenti" da inerenti "circostanze reali".¹⁰⁰

Da questo passo, il senso del ricondurre la materialità alla causalità è chiaro: una cosa è materiale quando la si può collocare in un sistema di dipendenze causali tali per cui sarà possibile comprendere le sue eventuali modificazioni in relazione alle sollecitazioni che l'ambiente vi esercita. Per questo, allora, il sole è stato annoverato tra gli esempi di schemi sensoriali che non sono ancora cose materiali: se lo si guarda con un'occhiata sola, alto e fisso in un cielo terso, ad esempio, quello che appare è un'immagine, uno schema sensoriale immodificato rispetto all'ambiente in cui è colto. Non, dunque, a rigore, una cosa materiale. Già però se alcune nubi lo coprissero, modificando l'intensità della luce che da esso promana, scaldandoci, il sole passerebbe da stato di mero schema sensoriale a quello di cosa materiale a tutti gli effetti. Nel caso delle percezioni veridiche, infatti, come per altro nota Algis

¹⁰⁰ Ivi, p. 45.

Mickunas¹⁰¹, il passaggio da schema sensoriale, o fantasma, a cosa materiale non avviene, come accadeva nei precedenti livelli di costituzione della cosa, con un incremento delle sue caratteristiche, ma un cambiamento di stato: la cosa materiale è quello stesso schema sensoriale, quella stessa estensione riempita di cui si è già disquisito, di cui però ora sono chiari i nessi con altre cose o con serie di eventi in cui essa è collocata. Per questo motivo, allora, nel passo appena citato le modificazioni, sia in ciò che provoca il mutamento nella cosa sia nella cosa stessa, sono definite da Husserl “modificazioni schematiche”: entrambe, le cause come le conseguenze, sono fenomeni percepibili, e dunque, nel suo lessico, schemi sensibili, estensioni riempite.

In definitiva, allora, la differenza tra uno schema sensibile – o fantasma sensoriale – come penultimo gradino nel percorso costitutivo della cosa materiale e un fantasma inteso come illusione visiva sta nel fatto che il secondo è per principio sottratto a qualsivoglia rete di cause ed effetti mentre il primo lo è solo per astrazione dai nessi in cui, in quanto schema di cosa materiale, è posto. Si può, infatti, lanciare un pesante oggetto verso un arcobaleno, ma non si potrà mai con ciò aprirvi una fessura, così come Amleto potrebbe brandire con veemenza una torcia nei pressi dello spettro del suo defunto padre senza, con ciò, bruciarlo. I meri fantasmi sono monoliti immutabili. Al contrario il frammento di cielo che posso osservare aprendo la mia finestra, tra i tetti delle case antistanti, può essere considerato un mero schema sensibile se preso in un solo istante del tempo, in cui esso si mostra immutato e non pare essere sottoposto a circostanze esterne. Appena, però, l'alzarsi o abbassarsi del sole provoca un cambiamento nella sua tinteggiatura, rendendolo da azzurro ad aranciato e poi sempre più scuro fino al blu della notte, ecco che esso va annoverato tra le “cose materiali” nel senso husserliano del termine. Lo stesso vale, ovviamente, per ogni aspetto della cosa: la mera proprietà cromatica, o la forma di un oggetto che questa riempie, prese in quanto tali, astrattamente, in un solo istante del tempo e dello spazio, sono mere immagini, meri fantasmi di cui non è possibile stabilire se siano anche proprietà oggettive di una cosa materiale. Esse si rivelano tali, eventualmente, solo se, ricollocate nella catena di adombramenti di un oggetto da cui

¹⁰¹ A. Mickunas, “Life-Word and History”, in B. C. Hopkins, *Husserl in contemporary context. Prospects and Projects for Phenomenology*, Springer 1997, pp. 189-207.

erano state astratte, mostrano di mutare in maniera regolata in relazione a serie di concause esterne: il colore, quindi, sarà una proprietà oggettiva se muterà nell'aspetto in relazione all'illuminazione, la forma se cambierà in relazione a eventuali pressioni esterne, e così via.¹⁰²

Questa è la tesi di Husserl; una tesi gravida di implicazioni e conseguenze non sempre lineari, di cui ora si cercherà di dipanare, passo passo, tutti gli addentellati e tutte le possibili aporie. Da quanto fin qui anticipato si può osservare che i prerequisiti per la costituzione di una "cosa materiale" – e le implicazioni della riconduzione della materialità alla causalità – sono due: innanzitutto il percepito potrà essere considerato a ragione tale quando i suoi schemi sensibili, e dunque il suo aspetto fenomenico, si modificano in maniera costante in relazione al medesimo tipo di cause. Il percepito potrà infatti vantare delle proprietà classificabili come "reali" quando esse potranno mostrare il loro permanere o il loro modificarsi in maniera regolata e regolare in relazione a circostanze o serie di circostanze esterne corrispondenti. Per prendere un esempio usato anche da Husserl, quindi, una molla è indubbiamente una cosa materiale perché, se sottoposta a un medesimo ordine di stimoli – ad esempio a trazione – reagirà sempre nello stesso modo, secondo una ben precisa regola – in questo caso allungandosi – e la reazione varierà in maniera regolare a seconda del modificarsi dell'intensità, del verso, della forza della sollecitazione, e così via. In secondo luogo il percepito, nei suoi cambiamenti regolati in relazione alle circostanze esterne, è colto come una "cosa materiale" quando i mutamenti così subiti si offrono come "manifestazioni di un'unica e medesima cosa", e cioè quando in tali mutamenti si riscontra, proprio per via del loro seguire una regola intuibile e ricostruibile, un'unità, un filo rosso, l'appartenenza a un unico e medesimo substrato di cui le varie manifestazioni schematiche sono i "raggi"¹⁰³. Il secondo punto, del resto, è implicato direttamente dal primo: se le modificazioni che

¹⁰² Cfr. E. Husserl, Manoscritto D 13 XXIV, "Phantom und Ding". Qui Husserl tratta in particolare della differenza tra colore come mero fantasma e proprietà reale costituita in connessione con delle circostanze esterne, chiarendo anche la differenza tra i mutamenti imposti al fantasma-colore dalla presenza di queste ultime, rispetto alle quali sono paradigmatici i mutamenti nell'illuminazione e la presenza di media che modifichino la visione. Per un commento a questo testo si veda anche G. Piana, *Un'analisi husserliana del colore*, «Aut-aut», n.92, 1966.

¹⁰³ Cfr. "Ma la cosa esiste, esiste in quanto cosa reale identica cui appartengono le proprietà reali, le quali, per così dire, sono meri raggi del suo essere unitario", E. Husserl, *Ideen II*, p. 49.

un certo corpo subisce in relazione ai fattori esterni che lo sollecitano seguono una regola costante, tra lo stato iniziale γ in cui esso si trovava prima della sollecitazione e lo stato finale η in cui esso versa dopo di quella sussiste un legame, regolare e regolato anch'esso, tale per cui questi due stati saranno facilmente e giustamente colti come manifestazione di un'unica sostanza, come modi di darsi di un unico sostrato oggettivo. La cosa materiale sarà allora proprio quel qualcosa che emerge come un che di unitario, di unico e di prevedibile nei suoi mutamenti in relazione a una serie di circostanze esterne. Così, sempre per riprendere un esempio adottato anche dal fenomenologo, se si prende un pezzo d'acciaio e lo si porta a fusione, questo perderà la proprietà dell'elasticità¹⁰⁴. La cosa ne risulterà modificata ma si imporrà come un'unica e medesima entità, visto che tali modificazioni sono riconducibili a una regola: quella, in questo caso, delle proprietà fisiche dei solidi. Per ciò Husserl scrive

Appunto in questo modo si costituisce qualsiasi proprietà "obiettiva", "reale" della cosa fenomenica. L'elemento reale della cosa stessa è differenziato quando ha, in questo senso, proprietà reali, le quali sono delle unità in riferimento con molteplicità di regole schematiche in relazione con circostanze corrispondenti. Il singolo schema ottiene, grazie a quest'apprensione realizzante (cioè in quanto elemento costitutivo della cosa reale come substrato di proprietà reali), il carattere di una determinatezza reale in un senso particolare. Alla proprietà reale unitaria [...] si contrappone lo stato reale momentanei che corrisponde alle "circostanze" e muta secondo certe leggi.¹⁰⁵

In questo modo quindi, a ben vedere, si riverberano al più alto grado di complessità costitutiva quelle stesse indicazioni ritrovate nei primi strati di costituzione della cosa materiale e anche, più in generale, le osservazioni fatte da Husserl in relazione alla costituzione dell'oggetto dato alla coscienza in quanto tale, sia esso percepito, ricordato o anche fantasticato. Innanzitutto, come si ricorderà, già al livello della sola costituzione spaziale e temporale l'identificabilità di un oggetto come unico individuo era data innanzitutto dalla possibilità di ricostruire il suo permanere attraverso l'inevitabile scorrere del tempo e l'eventuale mutare della sua posizione nello spazio, inteso come sistema di luoghi. Qualcosa di analogo, dunque, è ciò a cui Husserl si appella per sancire definitivamente la costituzione della cosa

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Ivi, p. 47.

materiale, che si annuncia come quell'oggetto dotato di proprietà tali che le loro modificazioni possono essere ricondotte secondo una regola a una gamma di nessi causali, da cui essa emerge come il loro momento unitario, come il filo rosso che li lega. Ad ogni suo livello di costituzione, dal più remoto e semplice al più compiuto e complesso, insomma, la cosa materiale è ciò che si attesta come "unità nelle modificazioni delle proprietà"¹⁰⁶ all'interno di serie di variazioni non arbitrarie, come ciò che mostra continuità, pur attraverso il mutare eventuale dei suoi volti fenomenici.

In questo, allora – ed è la seconda analogia a cui poco fa si è fatto cenno – sembra ritornare un adagio classico della fenomenologia husserliana, ripreso qui con il taglio particolare consono al tipo di indagine in corso: come si è ricordato nella prima parte di questo lavoro, infatti, per Husserl un oggetto – un qualunque tipo di oggetto, sia esso percepito ma anche ricordato o meramente fantasticato – si dà alla coscienza in un continuo susseguirsi di adombramenti, andando così a configurarsi come il loro compendio, come ciò che li lega e che al tempo stesso si qualifica in base al loro vario succedersi e per il compimento della cosa materiale, a ben vedere, Husserl si appella allora a un processo simile. In questione non sono più, in generale, adombramenti qualsiasi, ma fasci di schemi sensoriali modificati causalmente in relazione a catene di circostanze esterne. Ciò che ne risulta non è un oggetto in generale ma una cosa materiale, e dunque effettivamente esistente; il discorso, però, non cambia, solo è più specifico e preciso. Insomma, Husserl afferma che la costituzione della cosa materiale si realizza, proprio come la costituzione dell'oggetto in generale, attraverso il succedersi di esperienze concordanti o discordanti secondo una regola, da cui essa emerge come l'*unicum* che le unisce. La differenza più rilevante tra questi due processi costitutivi, quello della cosa materiale e quello dell'oggetto in generale, sta solo nel fatto che la prima emerge attraverso una variazione di schemi sensibili imposta dall'intervento, sulle proprietà oggettive dell'oggetto, di serie di circostanze esterne che ne modificano la natura mentre nel caso dell'oggetto in quanto tale, di qualunque tipo di oggetto, a succedersi, a mutare sono i suoi adombramenti, e dunque i punti di vista da cui esso è colto, anche senza che mutino necessariamente,

¹⁰⁶ Ivi, p. 51.

parallelamente, le sue proprietà oggettive. In entrambi i casi, dunque, l'oggetto si attesta in relazione a un avvicinarsi di manifestazioni, dove però questo termine va inteso in due modi differenti: un conto è parlare di "manifestazione" dell'oggetto percepito in relazione al lato con cui in un dato momento esso è colto, che la sua conformazione generale muti o resti invariata; un conto è indicare con questo termine lo schema sensibile, l'aspetto percettivo che l'oggetto assume sotto certe circostanze: nel primo caso "manifestazione" sta per adombramento, per oggetto visto da una certa angolazione; nel secondo caso un certo aspetto dell'oggetto è manifestazione della cosa materiale nel senso che esso sta per, è segno di certe sue proprietà oggettive. In ogni caso, i toni e lo stile di pensiero rimangono analoghi a quelli adottati dal fenomenologo in opere come *Esperienza e giudizio* o *Lezione sulla sintesi passiva*, dedicate a chiarire le modalità di costituzione dell'oggettualità in generale: come nei casi lì considerati, infatti, anche la cosa materiale, come l'oggetto in generale, si determina attraverso la possibilità di fare esperienze progressive concordanti, in cui essa si attesta come immutata, resistendo alle pressioni modificanti esterne, o di esperienze in parte concordanti e in parte discordanti, in cui essa muta in relazione alle circostanze ambientali, o totalmente dissonanti, che conducono al non-essere, alla cessazione della sua esistenza¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Cfr. "Che cosa sia la cosa risulta a priori soltanto nel progresso delle esperienze che la annunciano. Le possibilità di principio esistenti in questo senso sono (dopo ciò che già abbiamo suggerito) le seguenti: 1) la possibilità di esperienze progressive e concordanti che ripropongono una più precisa determinazione; 2) la possibilità di esperienze in parte concordanti e in parte discordanti, di esperienze che determinano in modo nuovo e diverso la stessa cosa; 3) infine la possibilità di discordanze assolutamente inconciliabili, che mostrano il non-essere di ciò che era stato esperito in una temporanea concordanza oppure anche il non-essere di una cosa che nei dettagli era stata determinata in modo «diverso»", ivi, p. 48. Si confronti questo passo, ad esempio, con i paragrafi di *Esperienza e giudizio* in cui Husserl descrive l'origine del giudizio di negazione o del dubbio: si vedrà come, anche in questo caso, l'esperienza di un oggetto viene descritta come un progressivo succedersi di adombramenti, in cui l'oggetto esperito rimane unico pur nell'eventuale mutare di alcune sue determinazioni, da cui traspare come il loro filo conduttore, cfr. E. Husserl, *EU*, pp. 78 e ss. In *Esperienza e giudizio* queste argomentazioni sono utilizzate per chiarire come si formano i giudizi di affermazione, negazione, dubbio o come si costituiscono le attribuzioni di proprietà a un sostrato; giusto per fare un esempio, quindi, il presentarsi di corsi di schemi discordanti che, nell'ottica di *Ideen II*, attesta un avvenuto mutamento nella cosa materiale, in *Esperienza e giudizio* è indicato come la fonte paradigmatica del giudizio di negazione, per cui si dice che "A non è B" o "A non si predica della proprietà β", il che, per altro, non dovrebbe in alcun modo stupire: i giudizi di negazione citati in quanto espressione di mutamenti nell'esperienza dell'oggetto in generale sono poi quelli usati per esprimere anche, in particolare, un avvenuto mutamento in quel tipo specifico di oggetto che è la cosa materiale.

Con ciò non si vuol certo affermare che gli esiti del discorso di Husserl sulla cosa materiale siano unicamente una riproposizione *mutatis mutandis*, su un piano strettamente ontologico e con un taglio specifico, di certe sue più note e generali acquisizioni. L'idea che la materialità di una cosa sia sancita dalle sue dipendenze causali col mondo è infatti intuitivamente condivisibile e gli esempi presentati per suffragarla sono intuitivamente convincenti anche dal punto di vista del senso comune, anche senza chiamare in causa lo sfondo teorico della fenomenologia in cui, in questo caso, essa è presentata. Nell'esperienza ingenua, infatti, sono presi senza dubbio come esempi di cose materiali un vaso, che può essere afferrato e rotto, una molla, un bastone, una pietra, ma non un arcobaleno o un ologramma. Anche in questo caso, allora, la fenomenologia husserliana sembra riuscire nel suo intento di delineare le condizioni di possibilità dell'esperienza ingenua e irriflessa del mondo, portandola a chiarificazione e mostrandone la legittimità.

Dagli esempi citati e da molti altri casi possibili ad essi analoghi è bene però prendere le mosse per aggiungere una nuova osservazione: come si nota da essi, infatti, nell'esperienza ingenua si è generalmente portati a indicare come "cose materiali" delle cose tangibili; anzi, nell'esperienza ingenua sembrano essere proprio queste, la tangibilità, la solidità, la cifra della materialità dell'esperito, piuttosto che la possibilità di connetterlo in un panorama di cause ed effetti. Un ologramma non è materiale, verrebbe da dire, perché se allungo le mani per afferrarlo queste non incontrano nessuna resistenza, nessuna forma, ma solo aria, e lo stesso vale per l'arcobaleno, mentre una molla, un bastone, una pietra sono materiali perché posso toccarli, afferrarli, premerli, prenderli. Non si viene allora a creare un sottaciuto iato tra la lettura husserliana dell'esperienza ingenua, su cui la fenomenologia vorrebbe basarsi, e l'esperienza ingenua stessa? Apparentemente è proprio questo che accade qui, tuttavia basta riflettere un poco su questo punto per rendersi conto che in un certo senso, percorrendo una certa serie di nessi logici, la solidità e la causalità non sono affatto paradigmi incompatibili come suggello della materialità dell'esperito. Essere "tangibili" implica infatti, come già si è anticipato essere solidi; essere solidi, però, equivale ad essere impenetrabili, e dunque avere la proprietà di resistere, almeno fino a un certo punto, a sollecitazioni e forze esterne. E per poter vantare

questa proprietà bisogna, almeno in linea di principio, essere collocabili in un complesso di interrelazioni causali con l'ambiente. Si è solidi solo se si resiste a una serie di pressioni esterne di fatto o se si potrebbe resistere a serie di pressioni esterne possibili¹⁰⁸, e quindi solo se si è in un rapporto, attuale o potenziale, con altre forze, con altri corpi. La solidità, dunque, è una proprietà relazionale, una proprietà che si esplica in serie di cause ed effetti.

Ecco allora che tra l'intuizione del senso comune per cui "materiale" equivale a tangibile, a solido, e la tesi husserliana per cui "materiale" equivale a "causalmente connotato" non sussiste un rapporto di contraddizione ma piuttosto di implicazione del primo termine da parte del secondo, di cui esso è una delle specificazioni. La solidità, in altre parole, è uno dei modi, anzi, forse il modo paradigmatico – come più avanti si mostrerà – con cui la causalità che segna le cose materiali si dà a vedere. Per ciò una tesi come quella rintracciabile nelle pagine di Dominique Pradelle che, commentando questo testo di Husserl, considera inconciliabili i riferimenti alla cosa materiale come "solidità" e alla cosa materiale in senso funzionale, e cioè come cosa legata causalmente al mondo circostante, non è del tutto sottoscrivibile. Scrive Pradelle:

Si può osservare, nella sfera percettiva, la coesistenza di almeno due concetti di materia: da una parte la *res tactilis* che assorbe nella sfera tattile il paradigma della materialità, dall'altra lo schema formale di co-varianza regolata che non aderisce ad alcun campo sensibile particolare; l'eidetica della materialità oscilla così tra le determinazioni sostanziali e funzionali.¹⁰⁹

Come si è appena avuto modo di mostrare, infatti, tali paradigmi non sono affatto in contrasto l'uno con l'altro: ciò che è solido è impenetrabile e ciò che è impenetrabile è

¹⁰⁸ La precisazione è d'obbligo perché naturalmente, volendo quella di Husserl essere un'indagine sulle condizioni di possibilità trascendentali dell'esperienza della cosa materiale, non ci si può arrestare a circostanze di fatto ma bisogna sempre considerare il caso in cui esse siano contingentemente assenti ma per principio possibili. In questo caso, dunque, in particolare, si deve evidenziare che un corpo non cessa di essere solido se in un dato momento della sua storia non è direttamente oggetto di forze esterne che lo attestino: resta solido perché mantiene la proprietà di resistere a infinite serie di forze esterne possibili che potrebbero colpirlo anche quando, di fatto, non ne è in campo neanche una.

¹⁰⁹ D. Pradelle, *L'Archéologie Du Monde. Constitution de l'espace, idealisme et intuitionnisme chez Husserl*, Kluwer, Dordrecht 2004, p. 151.

ciò che resiste alle pressioni esterne e dunque è ciò che per definizione si colloca in una rete di nessi causali.

La solidità può piuttosto essere vista come la caratteristica essenziale degli oggetti, protagonisti di nessi funzionali con l'ambiente, che Husserl usa come paradigmi della cosa materiale. Affermare che essere materiali significa mutare o permanere invariati in relazione a serie di circostanze esterne, e quindi essere sottoposti a vincoli di causa-effetto, permette infatti di considerare tra le cose materiali anche una serie di enti che solidi non sono, come una pozza d'acqua o un fascio di luce, e che a loro volta dovrebbero essere annoverati in quel catalogo degli oggetti dell'esperienza immediata e ingenua che dovrebbe costituire l'ontologia materiale da costruire a partire dalle indicazioni di Husserl¹¹⁰. Non a caso il fenomenologo, benché di passaggio, nella sua disamina sulla cosa materiale cita anche oggetti non solidi, quando questi mostrano di subire delle variazioni regolate in relazione ai fenomeni a loro circostanti. Il cielo, ad esempio, smette di essere percepito come un semplice schema sensibile e si attesta come cosa materiale quando un cambiamento di luminosità determina un cambiamento nella sua tinta e lo stesso si dovrebbe dire della pozza d'acqua che reagisce, increspandosi, alla caduta di un sasso, o del rivolo di fumo che posso fendere con un dito, e così via. Certo, Husserl si sofferma molto poco su casi come questi e lo fa, anzi, considerandoli al più come delle scomode devianze rispetto a esempi per lui paradigmatici di cosa materiale, come quello di una pietra, che chiamano in causa in maniera insistente anche il tema della solidità. Su questo punto si tornerà, però, con un taglio critico, nell'ultima parte di questo lavoro. Si tenga fermo per ora solo il fatto che l'adozione del paradigma della causalità come compimento della costituzione della cosa materiale permette di annoverare sotto questa rubrica – anche al di là della lettera husserliana – un numero maggiore di elementi di quanti non rientrerebbero sotto il paradigma della mera solidità, rispetto al quale non è necessariamente contrapposto.

¹¹⁰ Si è già precisato all'inizio di questo lavoro in che senso quella di Husserl non sia una vera e propria ontologia – nel senso attualmente più in voga del termine – del mondo dell'esperienza ma possa essere considerata una via per fondare un'ontologia non meramente descrittiva ma che tenga anche conto di come il mondo viene a costituirsi in relazione al soggetto che lo coglie. Per queste osservazioni, dunque, si rimanda a quanto già detto.

Ora, se la tesi di Husserl conduce a questo, si potrebbe tornare a obiettare che essa porta a risultati controintuitivi, diversamente da quanto dichiara di voler fare. L'accusa di porsi in contrasto con il senso comune, già emersa e respinta in relazione alle cose solide, ritorna quindi con quelle non solide e sembra farsi di più difficile confutazione: l'idea che una pozza d'acqua sia una cosa materiale potrebbe infatti far storcere il naso a chi tende ad assimilare la materialità con la solidità. Eppure, la tesi di Husserl per cui è "materiale" ciò che è legato al mondo circostante in maniera causale sembra condurre proprio in questa direzione: una certa quantità di fanghiglia che deve la sua forma all'avvallamento del terreno in cui è caduta, o al vaso in cui è raccolta e che la muterebbe se ne fosse spostata in altro contenitore, ad esempio, deve addirittura i suoi confini alle sue relazioni col mondo circostante, eppure si potrebbe non essere tutti concordi nel definirla una cosa materiale. Per uscire da questa strettoia si può forse provare a mettere a fuoco che cosa intende il fenomenologo per "materiale". La parola "materiale" può voler dire molte cose: letteralmente "fatto di materia", o – ed è qui che si radica la suddetta obiezione – "solido", o "tangibile", ma anche "reale", "effettivamente esistente", in contrapposizione a spirituale o illusorio: si parla di "beni materiali" come di cose che sono lì, estese, tangibili, ostensibili, con accezione più o meno dispregiativa a seconda del contesto, in contrapposizione ai valori "spirituali" che sono fluttuanti, invisibili, ed è proprio questo significato che meglio si attaglia all'uso che il fenomenologo fa di questa parola, anche nelle sue implicazioni rispetto alla definizione che egli propone di "cosa materiale". Scrive Husserl:

La cosa esiste costantemente in quanto, nelle circostanze che le ineriscono, si comporta così e così: la realtà, o, ed è lo stesso, la sostanzialità e la causalità, sono inseparabilmente inerenti.¹¹¹

Materialità, sostanzialità, realtà e causalità sono inseparabilmente inerenti. "Inerenti", appunto, non sempre identiche: identiche nel caso, non per nulla paradigmatico, delle cose solide, e solo inerenti in tutti gli altri casi. Per ciò può darsi che un oggetto sia "materiale" in questo senso pur non essendo solido. Anche posto questo, però, in questo passo resta un problema su cui non si può tacere: la lettura

¹¹¹ E. Husserl, *Ideen II*, p. 49.

che ne è appena stata proposta sarebbe davvero fondata se Husserl ponesse la caratteristica della “realtà” al di sopra di quella della “causalità”, della “solidità” e della “materialità”, come se queste ne fossero dei sottoinsiemi tra loro intersecantesi in parte – come nel caso delle cose solide – e in parte no – come nel caso dei liquidi; reali, materiali, causali ma non solidi -. Egli invece, come ben si nota dal passo citato, pone tutte queste proprietà sullo stesso piano e ciò, a rigore, rende l’interpretazione che se ne è appena fatta un po’ forzata e incapace di cancellare completamente l’obiezione precedentemente sollevata. Questa, dunque, è la prima problematica, la prima aporia da sollevare in relazione alla *res materialis* descritta da Husserl, un’aporia che sarà discussa più approfonditamente in seguito ma che per ora è bene però cominciare a registrare.

§ 2 Causalità, ma quale?

Un altro e più generale problema relativo all’ultima fase di costituzione della cosa materiale riguarda quella che potrebbe essere vista come un’eccessiva disinvoltura del fenomenologo nell’annoverare sotto l’egida della causalità tipi di nessi tra le cose anche molto diversi tra loro. Il concetto di “causalità”, come quello di “materialità” che esso va qui a precisare, come si è già sottolineato, può essere inteso in molti modi. Anche senza chiamare in causa la scienza, di cui in questo lavoro non si dovrebbe trattare, pure soffermandosi sul solo linguaggio comune relativo alla sola esperienza sensibile si può infatti osservare che dei legami causali sono continuamente e tacitamente chiamati in gioco in maniera irriflessa nella comune percezione del mondo, senza però che la nozione di causalità vi sia propriamente definita in maniera precisa, così che, sotto questo nome, finiscono per incontrarsi e scontrarsi tipi di relazioni anche molto diverse tra loro: diciamo che la porta sbatte *a causa* di un colpo di vento, ma anche che mio padre è nervoso per (*a causa di*) il troppo caldo o che i treni sono in ritardo *per via della* pioggia, e così via. Tutti questi

casi sembrano sottendere la presenza di legami causali, come se tutti mettessero capo alla medesima interrelazione, ma quest'ipotesi può risultare plausibile solo se ne si adotta una definizione molto generale, per cui due enti o più eventi sono in collegamento causale quando l'uno deve alcune delle sue caratteristiche, o le modificazione di alcune sue caratteristiche, all'azione che l'altro esercita su di lui, o, più precisamente, quando, come suggerisce Paolo Bozzi

dire che realmente *A* ha causato *B* è come dire che *A* non poteva succedere senza che succedesse anche *B*. Tale azione, tuttavia, deve anche essere così conformata che senza di essa l'evento che ne è conseguenza non avrebbe potuto verificarsi.¹¹²

Questa definizione di causalità parrebbe infatti di primo acchito accettabile ed è sufficientemente ampia dal far rientrare in essa tutti i casi considerati da Husserl, pur nella loro varietà.

Questa definizione, però, può risultare vaga se si considera che, a ben vedere, i nessi che di volta in volta legano i fattori degli esempi considerati sono di diversa natura. La porta effettivamente sbatte perché spinta dalla forza di una brusca corrente d'aria ma l'aria è causa dello sbattere della porta in modo molto diverso da quello per cui il caldo provoca il nervosismo di mio padre: un aumento della temperatura, di per sé, non tocca i centri fisiologici che presiedono al controllo dell'umore e se c'è un nesso tra i due fattori, questo forse dipende da una serie di concause intermedie tra l'uno e l'altro. Allo stesso modo, non è la pioggia a far ritardare un treno ma ciò che ne rallenta la corsa saranno, piuttosto, le rotaie bagnate o la scarsa visibilità dovuta al cadere delle gocce – queste sì, conseguenze dirette della pioggia –. O ancora, se un bambino cade dalla bicicletta e si ferisce, non risulta particolarmente plausibile affermare che si è fatto male perché è andato a correre in bicicletta: una semplice corsa in bicicletta non implica di per sé una caduta e un ferimento, anzi, la maggior parte delle volte in cui si usa questo mezzo di trasporto ecologico si rimane del tutto illesi. La corsa in bicicletta non è la causa dell'incidente, per quanto ovviamente se il bambino fosse rimasto a casa non sarebbe accaduto nulla; piuttosto “causa” in senso più proprio potrebbe essere il fondo stradale sconnesso, o una disfunzione dei freni del veicolo.

¹¹² P. Bozzi, *Unità, identità, causalità*, Capelli, Roma 1969, p. 280.

È anche vero, però, che l'azione che un corpo esercita su un altro e anche senza la quale l'altro non potrebbe avere le caratteristiche che mostra, può essere di diversa matrice, e non è detto che tutte siano unanimemente etichettabili come portatrici di nessi causali. Per lo psicologo della percezione Michotte, ad esempio, che molti sforzi e molti studi ha dedicato a questo tema, c'è un nesso causale vero e proprio, direttamente percepito come tale, solo quando tra un ente A e un ente B sussiste una comunicazione di movimento caratterizzata da contiguità spaziale, temporale e rispondenza cinetica, tali per cui tra causa ed effetto si verifica una omogeneità di direzione e di verso. Non solo: a suo parere si ha una vera percezione di causalità solo se l'effetto ha una velocità inferiore della causa secondo ben precise regole e se si colloca rispetto alla causa nel giusto "raggio d'azione"¹¹³. Casi effettivi di causalità sono dunque unicamente i fenomeni del lancio, della trazione e dello spingimento. Qualora vi siano nessi di dipendenza tra fenomeni che non rispondono a questi requisiti, questi vanno definiti propriamente "dipendenze funzionali", piuttosto che causali¹¹⁴.

Ora, la distinzione proposta da Michotte, oltre che essere suffragata dai risultati delle prove sperimentali da lui organizzate e attentamente documentata, ha una immediata rispondenza nel senso comune: sembra intuitivamente corretto sostenere che il caso di un oggetto che causa lo spostamento di un altro, spingendolo, metta in campo un legame più propriamente causale di quello che fa sì che, ad esempio, un'ombra modifichi la forma altrimenti perfettamente sferica che un faro a occhio di bue segna là dove proietta la sua luce¹¹⁵. Husserl, tuttavia, come già si è anticipato, non sembra operare alcun tipo di distinzione, né di questo né d'altro genere, tra le varie possibili relazioni tra cose e eventi. Nei suoi esempi, infatti, è materiale, e cioè

¹¹³ Per "raggio d'azione" Michotte intende la quantità massima di spazio in cui due elementi possono muoversi affinché siano percepibili, nelle giuste condizioni, come l'uno causa dell'altro. La sua ampiezza può variare a seconda della natura degli eventi considerati (in un caso di "effetto lancio", ad esempio, il raggio d'azione aumenterà proporzionalmente con la forza dell'oggetto che funge da causa su quello che risulta essere da esso lanciato, ma sempre secondo una regola ben precisa e rintracciabile).

¹¹⁴ Cfr. A. Michotte, *Causalité, permanence et réalité phénoménale*, Druck, Paris 1962.

¹¹⁵ Non si può dimenticare che, come ricorda Paolo Bozzi (P. Bozzi, *Unità, identità, causalità*, cit., pp. 360 e ss.), molti studiosi ascrivibili alla *Gestalt*, tra cui Kanizsa e Metelli, hanno dimostrato per via sperimentale che è possibile avere un'impressione di causalità anche non attenendosi alle rigide condizioni di Michotte. Non è questo il luogo, tuttavia, per discutere di questi esperimenti e delle loro conclusioni.

tema di legami causali, il ferro che, scaldato, può essere modificato nella forma¹¹⁶, come è materiale la molla che, sottoposta a una trazione, si allunga¹¹⁷: nel primo caso non c'è contatto tra causa ed effetto, dunque, stando alle classificazioni di Michotte, non si tratta di causalità, mentre nel secondo sì, visto che esso si basa su un esempio di trazione; eppure per Husserl entrambi questi esempi rientrano in un medesimo insieme, quello degli oggetti sottoposti a nessi causali. O ancora, il cielo non è un mero schema sensoriale ma una cosa materiale poiché mostra delle modificazioni regolate nel suo aspetto percepibile, ad esempio nel colore, in relazione al mutare delle circostanze esterne, ad esempio la presenza di foschia o nubi che oscurano il sole che prima lo illuminava. Qui, dunque, il legame di dipendenza tra l'oggetto in questione – il cielo – e le circostanze modificanti non comporta né contatto tra il primo e il secondo né modificazione dell'estensione del primo ma solo il cambiamento delle sue qualità riempienti, eppure per Husserl questo e i precedenti sono tutti e allo stesso modo esempi del medesimo tipo di relazione, benché la maggior parte dei suoi esempi, ma appunto non tutti, prendano per tema, invece, casi di oggetti solidi modificati da forze meccaniche o chimiche esterne.

La questione si complica, poi, se si considera che Husserl tende a includere nel novero dei nessi causali, esattamente allo stesso livello di quelli appena ricordati, che chiamano in causa interrelazioni di natura fisica o chimica tra oggetti inanimati, anche quelli da lui definiti come legami di “condizionalità psicofisica”, che coincidono con le interrelazioni tra l'oggetto e il soggetto che ne fa esperienza. In altre parole, che un corpo sia deformato da un altro corpo o dalla pressione delle mie mani non è la stessa cosa, eppure il fenomenologo non sembra distinguere con la dovuta cura queste due diverse situazioni. Ora, a questo proposito va detto innanzitutto che, in un certo senso, che il fenomenologo includa la condizionalità psicofisica nell'indagine sulla cosa materiale è ovvio: essa ha per tema, come più volte ribadito, gli oggetti studiati dalle scienze della natura, ma per come essi si costituiscono percettivamente, e dunque per come si danno a un soggetto che, insieme all'oggetto, è la necessaria componente di quel binomio senza il quale non

¹¹⁶ Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, p. 49.

¹¹⁷ Ivi, p. 46.

avrebbe senso neppure parlare di “esperienza”: l’esperienza è tale se e soltanto se è esperienza di qualcuno. Se questo è vero, per comprenderne le implicazioni bisogna anche considerare il fatto che il soggetto esperiente nella fenomenologia husserliana non è considerato come una coscienza disincarnata ma nel suo essere in un corpo. Il suo ruolo fondamentale nel darsi dell’esperienza e nella costituzione della cosa materiale è già stato implicitamente mostrato a proposito della costituzione dello spazio, che si dà proprio in relazione alle sue possibilità di movimento tipiche e torna in maniera decisa anche per la costituzione dell’ultimo strato della cosa materiale: la causalità. Come Husserl anche qui ricorda, infatti, “il corpo vivo è il mezzo di qualsiasi percezione, è l’organo della percezione, partecipa necessariamente a qualsiasi percezione”¹¹⁸. Insomma, non c’è percezione che non sia corporea, il che implica, a ben vedere, che la funzione costitutiva del soggetto andrà sempre considerata da due punti di vista: da quello della coscienza come centro motivazionale, come luogo delle volizioni e delle decisioni del soggetto da un lato e dall’altro da quello della sua stretta relazione con le possibilità di mobilità e d’azione del suo corpo, sia in quanto organo della coscienza sia in quanto cosa tra le cose materiali.

Si prendano le mosse da quest’ultimo punto: in un certo senso, il corpo, pur essendo *Leib*, pur essendo “corpo vivo”, agisce sul mondo esterno anche come una cosa qualunque, esercitando sugli oggetti con cui interagisce delle forze di tipo meccanico o fisico¹¹⁹. Questo è infatti quel che accade se, ad esempio, molto banalmente, senza volerlo urto un oggetto, lo schiaccio, lo deformato, e così via. In questo caso, se l’urto è accidentale, in un certo senso si può affermare che il mio corpo agisca, o sembri agire, come una mera cosa materiale, che genera cambiamenti nel mondo soltanto in virtù delle sue proprietà fisiche. In casi come questi nulla impedisce di assimilare le azioni di un soggetto ai nessi causali che sussistono tra mere cose. Simili azioni involontarie sono però relativamente poche. Generalmente quando un corpo vivo interviene sul mondo, o ne subisce gli interventi, con lui agiscono altri due ordini di fattori, che lo differenziano essenzialmente e

¹¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 60.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 66.

irrimediabilmente da ogni mero corpo fisico: le volizioni, o più in generale il suo carattere intenzionale, e dunque il suo essere coscienza volta a qualcosa, da un lato, e le sensazioni cinestesiche dall'altro. Si prendano degli esempi qualsiasi: la mia mano esercita una pressione su un oggetto fino a deformarlo, o tira una molla allungandola, o scalda un cubetto di ghiaccio facendolo liquefare. In questo caso il corpo vivo sembra comportarsi esattamente come ogni altro corpo in relazione con altri corpi che popolano il suo stesso ambiente: un corpo, β , agisce su un altro corpo, η , provocandovi dei cambiamenti, a loro volta riconducibili a nessi costanti e ben determinati: la mano, provvista di una certa temperatura, scioglierà un cubetto di ghiaccio di date dimensioni sempre nel medesimo tempo, e così via. Tuttavia, a differenza di quanto accadrebbe tra meri corpi materiali, ciò che ha dato origine a tutto questo processo non è, al più, uno stato fisico, ma una decisione, una manifestazione della volontà di una coscienza, di un soggetto che fisico non è e che agisce e porta il corpo ad agire non in base a mere concause fisiche ma in base a ordini di motivi differenti e ben più complessi che nulla a che vedere hanno con la natura materiale, pur essendovi incarnati.

Ecco allora la prima, macroscopica differenza tra la causalità che sussiste tra meri corpi materiali e un rapporto di condizionalità psicofisica: nel caso di quest'ultima l'interrelazione tra corpi è mossa anche da un fattore che materiale non è e che Husserl anzi non esita a definire "irreale"¹²⁰ e cioè la coscienza. E se anche è vero, come fa notare James Dodd¹²¹, che essa è indipendente dal corpo e non ha un vero e proprio rapporto causale col mondo – non posso piegare un cucchiaino con la sola forza della mente – è anche vero che, tramite il corpo vivo, essa influisce sul mondo ed è in un'interrelazione con esso che è simile a quella casuale, nel senso che può provocare conseguenze regolate, ma non identica ad essa. Tutto ciò è evidente, eppure Husserl, pur mostrando di rendersene conto, non mette a fuoco queste

¹²⁰ Scrive Husserl a questo proposito: "Una causa in senso proprio è appunto una causa reale. Senonché di fronte alla realtà il soggettivo è un'irrealtà. La realtà e l'irrealtà si appartengono per essenza reciprocamente nella forma della realtà [e cioè del corpo fisico, NdA] e della soggettività: elementi che da un lato si escludono e dall'altro si richiedono vicendevolmente [all'interno del corpo vivo, NdA]", E. Husserl, *Ideen II*, p. 67. Si noti che Husserl definisce la coscienza "irreale" perché per lui, come si è fatto notare più sopra, "reale" è sinonimo di "materiale", "solido", "causale"; dire che la coscienza è irreale non significa affermare che essa è illusoria ma solo che non è un corpo esteso e legato come tale agli altri corpi estesi.

¹²¹ J. Dodd, *Idealism and Corporeity*, Kluwer, Dordrecht 1997.

diversità ma sembra collocare l'azione che il corpo vivo può esercitare sulle cose nello stesso insieme di quella che una mera cosa può esercitare sull'altra. Si è quindi detto del corpo vivo come animato da intenzioni, volizioni e decisioni. Bisogna allora considerare quel secondo fattore che in precedenza, insieme a queste, è stato citato come l'altro ordine di questioni capaci di precludere al *Leib* la possibilità di agire come una mera cosa, mischiando le carte e complicando la posta in gioco dell'indagine di Husserl sulla causalità in particolare e sulla cosa materiale: le sensazioni cinestetiche.

Ciò che differenzia il corpo vivo dalle mere cose sta anche nel fatto che in ogni sua presa percettiva sul mondo esterno sono coinvolti due ordini di sensazioni: innanzitutto vi sono gli stimoli che derivano dalla cosa esterna in questione, che sono definiti, in queste pagine di Husserl, come "quelle sensazioni che, attraverso le apprensioni che esse comportano, costituiscono, mediante adombramenti, le corrispondenti note caratteristiche della cosa"¹²². Si tratta qui, dunque, ad esempio delle sensazioni di colore attraverso cui si dà una superficie colorata, o di quelle tattili attraverso cui essa può essere colta come liscia, o ruvida, tonda o spigolosa, e così via. Si tratta di quelle sensazioni, in altre parole, su cui ci si era soffermati nella prima parte di questo lavoro cercando di chiarire i presupposti dell'indagine husserliana sulla cosa materiale. A questo, però, si affianca e si intreccia un altro tipo di sensazioni, le sensazioni cinestetiche, e cioè quelle sensazioni interne che ci restituiscono una consapevolezza sulle posizioni e sulle operazioni dei nostri organi di senso. Ora, questo genere di sensazioni, poco considerato nella storia del pensiero prima della fenomenologia husserliana, è fondamentale¹²³. Il caso in cui l'oggetto percepito si dà a un occhio che semplicemente si apre sul mondo e ne riceve una ridda di informazioni è infatti relativamente raro, se non una vera e propria finzione metodologica. Nella maggior parte dei casi, al contrario, il soggetto esperiente è in movimento e si trova di fronte a scenari percettivi mutevoli ed è proprio in questi casi che le sensazioni cinestesiche entrano in gioco in maniera preponderante nei processi di costituzione dell'esperienza.

¹²² E. Husserl, *Ideen II*, p. 61.

¹²³ *Ibidem*.

Tra le sensazioni percettive legate all'oggetto e le sensazioni cinestesiche legate al proprio corpo, infatti, c'è una correlazione tale per cui si assume subito la consapevolezza che *se* ci si muove in un certo modo, *se* si orientano in un certo modo i propri organi, *allora* si avranno queste e quelle sensazioni. In questo senso, dunque, una cosa sarà riconosciuta come "solida", e dunque materiale, non solo quando appare "dura" ma anche, innanzitutto, quando fa resistenza alla pressione delle mani, e dunque quando si oppone a una forza che non proviene da un altro semplice corpo solido ma da un *Leib*, da un corpo animato, o corpo proprio, che da questa opposizione riceverà delle ben precise sensazioni cinestetiche. Così, giusto per riprendere un esempio già proposto, se piego una penna questa fa resistenza alla mia forza ma se insisto e la aumento si spezza. Anche in questo caso, allora, analogamente a come accade tra mere cose materiali, tra la cosa e il corpo proprio agente su di essa sussistono delle interrelazioni regolate secondo precise leggi fisiche. Anche questa, quindi, diventa una prova della veridicità e della solidità dell'oggetto percepito, che perdura invariato o muta in modo riconducibile a una regola, in relazione a ben precise serie di sensazioni motivanti, benché l'azione che ne attesta la materialità sia di matrice soggettiva.¹²⁴ Anche in questo caso il cambiamento così ottenuto sarà riconducibile a serie di condizioni regolate, per cui a un certo ordine di sensazioni cinestesiche esercitate sul medesimo tipo di oggetto esterno – come quelle, ad esempio, che accompagnano la pressione che la mano esercita su un oggetto abbastanza piccolo da essere impugnato – seguirà un analogo ordine di conseguenze.

Per questo, perché il tipo di interrelazione che si viene a creare tra due corpi meramente materiali in connessione causale tra loro e il corpo proprio come agente su un corpo meramente materiale sono simili, Husserl sottolinea che il corpo vivo qui agisce "esattamente come la spinta di un'altra cosa materiale"¹²⁵. L'analogia con la causalità di tipo fisico o meccanico vista negli esempi precedenti di costituzione della

¹²⁴ Ciò sembra valere, per altro, soprattutto per quanto concerne l'attestazione di materialità nei corpi solidi, che Husserl prende come paradigmatici delle cose materiali e per i quali entra in gioco il senso del tatto, a cui il fenomenologo attribuisce una funzione costitutiva privilegiata sia per il mondo esterno sia per il corpo proprio stesso. Si ricordi di passaggio che il tatto ha un ruolo fondamentale nella costituzione del *Leib*. Ciò che differenzia un corpo proprio da un mero corpo materiale è infatti proprio la possibilità, toccandosi, di avere una duplice serie di sensazioni: quelle riferite alla superficie toccata, analoghe a quelle che si avrebbero toccando un qualunque oggetto d'altro tipo, e quelle cinestesiche proprie della mano che la tocca, peculiari solo al *Leib*.

¹²⁵ Cfr. *ivi*, p. 66.

cosa materiale dovrebbe essere patente: in quei casi un oggetto percepito si attestava come “cosa materiale” se, sottoposto a un determinato ordine di sollecitazioni, poteva mostrare di perdurare inalterato o alterandosi secondo una regola tale da far emergere, in tali variazioni, una nuova unità. In questo caso, similmente, a un certo ordine di concause – le sensazioni cinestesiche – corrispondono serie ben determinate di conseguenze nell’oggetto¹²⁶. Anzi, a ben vedere, se ci si colloca sul piano dell’esperienza sensibile, la condizionalità psicofisica risulta essere proprio il primo approccio, il primo modo per cogliere la solidità, visto che essa implica la diretta esperienza del corpo vivo col mondo esterno. Per questo, allora, considerando che Husserl, indagandola come coronamento della cosa materiale, si sta concentrando sulla causalità esperita, e visto che nell’esperienza preteorica il corpo proprio è il canale privilegiato d’azione della soggettività, la condizionalità psicofisica potrebbe essere considerata addirittura come il primo ponte, la prima porta d’accesso disponibile al soggetto per cogliere quelle dinamiche di causa-effetto attraverso cui il mondo si costituisce come insieme di cose materiali sotto i suoi occhi e sotto le sue mani. Scrive Husserl:

Le cose sono “esperite”, sono “date intuitivamente” al soggetto, in quanto unità di un contesto causale spazio-temporale; e in questo contesto rientra necessariamente una cosa peculiare: “il mio corpo vivo”, che è il luogo in cui, per una necessità essenziale, un sistema di condizionalità soggettive si intreccia col sistema della causalità; in modo tale che nel passaggio dall’*atteggiamento naturale* (sguardo rivolto alla natura e alla vita nell’esperienza) all’*atteggiamento soggettivo* (sguardo rivolto al soggetto e ai momenti della sfera soggettiva) si dà un’esistenza reale, si danno multiformi modificazioni reali, legate attraverso un nesso condizionale

¹²⁶ Si noti che un simile procedimento era stato già chiamato in causa per la costituzione dello spazio e con riferimento a tesi espresse da Husserl sin dal testo del 1907 *Ding und Raum*. Anche in quel caso, infatti, lo spazio esterno, lo spazio percettivo, risultava formarsi dalla correlazione tra le sensazioni cinestesiche del corpo in movimento e le sensazioni percettive da questo colte nel mondo esterno; anche in quel caso la nozione di uno spazio obiettivo – come qui quella di una cosa materiale, e quindi obiettiva, realmente percepita come trascendente la coscienza a cui si dà – nasceva dalla correlazione regolata e costante tra alcune serie delle prime e alcune serie delle seconde. Tuttavia, nel caso della costituzione dello spazio il soggetto non è in alcun modo la causa dei mutamenti percepibili nel mondo esterno ma determina solo, coi suoi movimenti, con le sue azioni, lo scorrere delle manifestazioni, dei lati con cui la scena percettiva gli si offre. In quel caso, infatti, la correlazione tra cinestesie e impulsi sensoriali esterni sta nel fatto che, compiendo sempre lo stesso movimento – ad esempio ruotando la testa da destra a sinistra – appariranno al soggetto sempre i medesimi dati sensoriali, di cui un diverso movimento, una diversa azione soggettiva, può mutare al più l’ordine ma non, come accade per la costituzione della cosa materiale in cui il *Leib* interviene come agente causale, la loro natura.

all'essere soggettivo, a una compagine dell'essere rientrante nella sfera soggettiva. La cosalità viene esperita (viene appercepita percettivamente, per privilegiare l'esperienza originaria) in modo tale che, attraverso una mera conversione dello sguardo, vengono in luce rapporti di dipendenza della compagine apperceptiva della cosa dalla sfera della sensazione e dalla rimanente sfera soggettiva. È *questa la compagine originaria della condizionalità psicofisica* (ove, sotto questo titolo, raccogliamo *tutti i rapporti condizionali*, che intercorrono tra l'essere cosale e l'essere soggettivo).¹²⁷

Ciò però non significa che l'assimilazione che Husserl sembra proporre tra il *Leib* in quanto agente causale e ogni altro corpo materiale (*Körper*)¹²⁸ possa essere effettuata senza precisazioni più accurate di quelle che il fenomenologo pare qui disposto a fornire. È infatti chiaro che, se anche è vero che, visto da "fuori", il *Leib* può agire sul mondo esterno come una causa qualsiasi, dall'interno esso ne ricaverà un'esperienza radicalmente diversa da quella che avrebbe se percepisse dei legami causali provocati da un mero, semplice corpo materiale. Molto banalmente: cogliere il legame causale che sussiste tra un corpo che esercita una pressione su un altro corpo fino a deformarlo sarà molto diverso dal causarne la deformazione premendolo tra le mani. In quest'ultimo caso, infatti, la trasformazione dell'oggetto sarà accompagnata da un'informazione aggiuntiva, quella delle sensazioni cinestesiche relative alle azioni del proprio corpo, che qui agisce quindi come causa ma non è colto come "una causa come le altre".

Di questa differenza Husserl rende implicitamente conto principalmente attraverso una distinzione terminologica, definendo appunto questa correlazione del *se-allora* tra *Leib* e mondo – se muovo il corpo si muove in un certo modo allora appariranno queste o quelle serie di manifestazioni della cosa – non come "causalità" ma come "condizionalità psicofisica"¹²⁹, rimarcando che il corpo vivo, anche quando agisce come causa, è qualcosa di diverso e di più di una mera causa meccanica. Tuttavia ciò non toglie che la necessaria e inevitabile distinzione tra i casi di condizionalità psicofisica e le causalità meccaniche, più vicine agli studi delle scienze

¹²⁷ E. Husserl, *Ideen II*, p. 68.

¹²⁸ Il riferimento qui è ovviamente alla distinzione operata da Husserl tra *Leib*, tra corpo proprio, cioè corpo appartenente a un soggetto, in necessaria ed essenziale correlazione con la sua soggettività psichica in esso incarnata e *Körper*, e cioè mero oggetto materiale, privo di una soggettività senziente e autocosciente. Per la differenza tra *Leib* e *Körper* cfr. ad esempio ivi, pp. 146-149.

¹²⁹ Ivi, p. 67.

della natura, sia qui operata con eccessiva velocità e senza le dovute precisazioni. Su questo punto, però, si tornerà in seguito. Per ora basti solo osservare come il fenomenologo annoveri sotto il vessillo della causalità una notevole varietà di nessi senza premurarsi di distinguerli con precisione tra loro. Si potrebbe forse sostenere che ciò accade perché suo interesse non è tanto rubricare e catalogare in maniera scientifica o semplicemente teoretica questo tipo di vincolo, ma mostrare le condizioni di possibilità della costituzione della cosa materiale per come essa si presenta alla semplice esperienza dove, come si è sottolineato in precedenza, vengono recepiti come legami causali i più diversi tipi di interrelazioni. Per mettere ordine nei molti esempi e quindi nei molti significati del termine che possono venire in mente parlando di causalità, si potrebbe allora adottare una definizione come quella proposta da Paolo Bozzi quando afferma che

dire che realmente *A* ha causato *B* è come dire che *A* non poteva succedere senza che succedesse anche *B*. Tale azione, tuttavia, deve anche essere così conformati che senza di essa l'evento che ne è conseguenza non avrebbe potuto verificarsi.¹³⁰

Questa definizione di causalità parrebbe infatti di primo acchito accettabile anche come etichetta della vasta e varia messe di tipi di interrelazione che Husserl fa rientrare sotto il concetto di causa. Tuttavia, se anche si accettasse questa soluzione, resterebbe vero che l'eccessiva ampiezza di riferimenti che il fenomenologo chiama in causa per la causalità solleva un nugolo di altri problemi in cui è necessario fare ordine e chiarezza.

§ 2 Percepire la causalità

Innanzitutto, nel quadro del programma husserliano, se la causalità è il suggello della materialità degli oggetti percepiti essa, come le loro altre proprietà costitutive,

¹³⁰ P. Bozzi, *Unità, identità, causalità*, cit., p. 280.

deve essere direttamente percepibile e data nell'esperienza, senza l'intervento di categorie intellettive o di un qualche sapere pregresso. Tuttavia, come ricorda Elizabeth Anscombe, che ha dedicato interessanti studi a questo tema, la diretta percepibilità della causalità non è affatto scontata¹³¹: è chiaro infatti che essa non può essere propriamente "vista" tanto quanto si vede la forma o il colore dell'oggetto, poiché, a differenza di quanto accade con queste ultime caratteristiche, non è rintracciabile nell'esperienza uno stimolo fisico direttamente relativo alla causalità: essa piuttosto risulta da una concatenazione di fattori, da un quadro percettivo più ampio, o da quello che Dodd, forse un po' polemicamente, definisce come "lo stile del mondo"¹³² e cioè risulta da quell'insieme di ricorrenze e di connessioni costanti che caratterizzano la nostra esperienza nel complesso, senza però farsi cogliere direttamente in essa. Dunque si può legittimamente affermare che la causalità è percepita o bisogna piuttosto pensare che sia pensata, inferita a partire da ciò che è direttamente visto? Husserl, tra queste due opzioni, sceglie la prima:

Nell'apprensione della cosa lo schema non viene percepito semplicemente come un'estensione riempita sensibilmente; è percepito invece come l'attestazione [*Beurkundung*], l'annunciarsi originario [*originäre Bekundung*] di una proprietà reale, e, appunto per questo, come stato della sostanza reale in un determinato tempo. La proprietà stessa perviene a una datità realmente riempiente, e quindi originaria, soltanto quando le serie funzionali giungono a un decorso originario in cui le dipendenze dalle inerenti circostanze pervengono a un'originaria datità, sono, in altre parole, dipendenze causali. *In questo caso le causalità non sono meramente supposte, bensì "viste", "percepite"*.¹³³

Per il fenomenologo non v'è dubbio: la causalità è direttamente percepita, è intuita immediatamente senza bisogno di esperienze pregresse o di conoscenze teoriche poiché si dà con evidenza nell'esperienza. Chiaramente qui, se anche di evidenza si parla, si tratta di un'evidenza di diverso tipo rispetto a quella con cui ci si presentano direttamente allo sguardo gli adombramenti degli oggetti percepiti. Piuttosto, come fa notare Costa, visto che ogni oggetto è esperito all'interno di una serie di interdipendenze, se in esso si coglie un mutamento questo deve avere una

¹³¹ G. E. Anscombe, "Causality and Determination", in *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, vol. II: *Metaphysics and Philosophy of Mind*, Basil Blackwell, Oxford 1981, pp. 133-147.

¹³² J. Dodd, op. cit.

¹³³ Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, p. 47.

causa, pena la contraddizione dell'idea stessa di natura. *Quale* sia la causa non è detto a priori e solo l'esperienza empirica di volta in volta potrà chiarirlo, ma *che* una causa ci sia risulta subito evidente e necessario¹³⁴. Quest'argomento però, per quanto valido, può essere abbracciato soltanto accettando una serie di presupposti assunti nel pensiero di Husserl ma molto dibattuti dalla critica e che in parte saranno vagliati anche nelle parti conclusive di questo lavoro: affermare che la causalità sia intuita necessariamente per non contraddire la nostra idea di natura funziona soltanto accettando che vi sia un'idea di natura comunemente condivisa, che in questo caso coincide col principio di chiusura del mondo fisico per cui in natura nulla si crea dal nulla e nulla si distrugge nel nulla ma tutto si trasforma secondo dei nessi causali. Su questo si può anche concordare: che vi sia un'idea condivisa di natura è un dato inoppugnabile. Posto questo, però, bisogna mettersi d'accordo sull'origine di quest'idea, e qui cominciano i problemi: per Husserl, come anche Costa ricorda¹³⁵, essa sorge con l'esperienza stessa, ma altri potrebbero sostenere che essa sia sovrainposta sull'esperienza dalla scienza. Così, ad esempio, il fatto che si creda ormai comunemente che in natura nulla nasca dal nulla non dipenderebbe dall'esperito ma dal paradigma culturale e scientifico ora in auge. Non a caso dall'antichità fino al XVII secolo si è creduto diffusamente e fermamente nella possibilità della generazione spontanea mentre quest'idea, oggi, non risulta più proponibile¹³⁶. Se questo fosse vero, allora, ciò in definitiva implicherebbe che la causalità, implicita nella nostra idea di natura, non deriva da ciò che vediamo ma da *ciò che pensiamo e sappiamo su ciò che vediamo* e non è questo, come già osservato, che la fenomenologia sostiene.

Come se non bastasse, poi, come fa notare Ulrich Claesges¹³⁷, a differenza di quando accade con le precedenti proprietà della cosa materiale, e cioè con la sua caratterizzazione spazio-temporale e con il suo porsi come forma riempita, al cui

¹³⁴ Cfr. V. Costa, "Il concetto naturale di mondo e la fenomenologia, in E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2008, pp. XI-XXXIV.

¹³⁵ Ivi, p. XXIV.

¹³⁶ In riferimento alla generazione spontanea e alla comune condivisione dell'idea che, al contrario, in natura tutto abbia una causa cfr. E. Husserl, *Ideen II*, pp. 60 e ss.

¹³⁷ Cfr. U. Claesges, "Intentionality and Transcendence: On the Constitution of Material Nature", in A.-T. Tymieniecka (a cura di), cit., pp. 283-291.

coglimento sono preposte le sintesi passive, Husserl non spiega come si possa percepire la causalità. Per sostenere l'idea per cui i nessi causali possono essere direttamente percepiti bisogna allora appellarsi alle teorie di altri studiosi di questo tema, che siano in qualche modo riconducibili, per affinità più o meno strette, alla fenomenologia. Bisogna cioè far leva su un altro ordine di argomenti, anche esterni al pensiero husserliano, capaci di dimostrare per via unicamente osservativa e esperienziale, senza far leva su presupposti teorici di sorta, che la causalità può essere effettivamente direttamente percepita al di qua di ogni sapere. Celebre nella sua paradossalità è, in questo senso, l'esempio del gestaltista Metzger che, militare a Cassino, ebbe l'impressione di aver danneggiato l'edificio in cui era alloggiata la sua squadra tirando lo sciacquone di un bagno posto al suo interno perché questa – in realtà colpita in quell'istante da una granata – aveva preso a vacillare proprio subito dopo il suo gesto, come se fosse stato quello a provocare l'urto che l'aveva danneggiata. Chiaramente Metzger sapeva di non essere responsabile del danneggiamento dell'edificio, poiché non c'era, ragionevolmente parlando, un nesso di causa-effetto tra la sua azione, tra le più quotidiane, e il colpo eccezionale da questo subito. Tuttavia l'impressione della causalità, così illusoriamente esperita con grande evidenza, restava molto forte, a prescindere da ogni sapere e ragionevolezza. Tutto ciò, chiaramente, riguarda la comune percezione del mondo e non ha chiaramente alcuna valenza scientifica; tuttavia ciò non toglie che resti vero, e difficilmente contestabile, che l'esperienza comune irriflessa è intessuta di nessi causali – apparenti come nel caso di Metzger, o effettivi – che non necessitano di alcun sapere per essere colti e che anzi, talvolta, come nel caso di Metzger, appunto, lo contrastano.

Un risultato analogo è ottenuto, questa volta non più per via semplicemente intuitiva ma sperimentale, attraverso gli studi di Albert Michotte: egli infatti sostiene che un effettivo legame di causa-effetto è direttamente percepibile anche in assenza di stimoli fisici specifici, ma soltanto in alcuni casi, e cioè quelli, già citati, in cui c'è contiguità spaziale e temporale nonché rispondenza cinetica tra causa ed effetto. Lo dimostrano alcune celeberrime serie di esperimenti che prendono in esame il caso più estremo, quello in cui la causalità è solo vista, solo percepita, per quanto

l'osservatore sappia che essa in effetti non sussiste realmente negli eventi considerati. I test in questione sono noti: si pratici in uno schermo una fessura della lunghezza e della forma volute e si faccia ruotare dietro ad esso un disco su cui è stata tracciata una spirale; la parte della spirale che è visibile oltre la fessura è fatta poi spostare così che l'osservatore abbia l'impressione visiva che ci sia un oggetto che si muove contro uno sfondo. Utilizzando questa tecnica si può simulare il movimento di due quadratini su uno schermo di colore più chiaro facendo in modo che, in un primo caso, il primo, A, si muova fino a raggiungere il secondo, B e quest'ultimo si sposti nella medesima direzione e nel medesimo verso di A proprio immediatamente dopo il suo arrivo, mentre A resta fermo là dove prima era B; oppure facendo in modo, in un secondo caso, che B si metta in moto subito dopo il contatto con A senza che A si arresti. Così facendo, nel primo caso ciò che l'osservatore avrà l'impressione di vedere sarà un fenomeno di "lancio" di B da parte di A e nel secondo di un fenomeno di "spingimento" di A su B, e ciò avverrà anche nel caso in cui questi è esattamente al corrente del fatto che tutta la sequenza è il risultato, attimo per attimo, dei segmenti di due spirali tracciate su un disco che ruota dietro la fessura tagliata sullo sfondo e che in nessun modo A spinge o lancia B e in nessun caso esiste tra i due oggetti attualmente osservati alcun rapporto fisico paragonabile a un urto. Da ciò si conclude, allora, come fa notare Paolo Bozzi, che

come aveva sostenuto Koffka, non occorre che nel mondo della fisica ci sia uno stimolo specifico atto a produrre il senso della connessione causale, né una lunghezza d'onda capace di trasportare una così raffinata informazione. Due pezzi d'esperienza concreta se hanno certi requisiti e sono posti accanto in un modo definito, danno un evento causale, come quattro linee opportunamente disposte danno un quadrato.¹³⁸

come insegnano i principi di base della psicologia della *Gestalt* a cui tanto Michotte quanto Bozzi si rifanno.

La diretta percepibilità della causalità, dunque, è dimostrabile anche in modo sperimentale, tuttavia né la via del senso comune chiamata in causa da Metzger né le indagini di laboratorio messe in atto da Michotte sono prospettive metodologicamente adottabili al fine di provarne la diretta visibilità, in un contesto

¹³⁸ P. Bozzi, *Unità, identità, causalità*, cit., p. 347.

di ispirazione husserliana. Per il fenomenologo, infatti, non basta appoggiarsi solo all'esperienza irriflessa del senso comune come fa il primo né ci si deve volgere a esperimenti di laboratorio – che fanno leva su un'esperienza “artificiosa”, con parametri calcolati e epurati rispetto a quelli dell'esperienza ingenua – ma bisogna chiarire, di quest'ultima, per come essa si presenta immediatamente all'uomo della strada, l'essenza, le condizioni di possibilità.

Forse più vicine allo spirito husserliano, e dunque integrabili come argomentazioni nel suo pensiero, a sostegno della percepibilità dei legami causali, sono le indagini di un altro teorico della *Gestalt*, Kanizsa, che la considera al pari di ogni altro fenomeno di completamento amodale. Con quest'espressione, come noto, ci si riferisce al fatto che in ogni esperienza percettiva gli oggetti non sono mai dati visivamente direttamente in tutti i loro aspetti, eppure se qualcuno affermasse, posto di fronte ad esempio a una mela, di star percependo il suo lato λ e non la mela stessa, o se, osservando un tappeto orientale in parte coperto da un mobile, affermasse di star ammirando “qualche segmento” di tappeto e non il tappeto stesso, le sue conclusioni sarebbero considerate quanto meno bizzarre: per quanto di volta in volta non si possano che cogliere dei lati dell'oggetto, è l'oggetto ad essere direttamente percepito senza che si avverta il bisogno di chiamare in causa l'intervento dell'intelletto o dell'immaginazione a integrare i dati mancanti e il “completamento amodale” è proprio quell'involontario meccanismo percettivo che rende questo possibile. Analogamente si può affermare che la causalità è percepita direttamente, anche se non è indicabile ostensivamente nel percepito, esattamente come uno dei molti lati nascosti di quest'ultimo: in entrambi i casi si presentano degli stimoli visivi – nel primo alcuni lati dell'oggetto, nel secondo alcuni eventi collegati in un medesimo quadro – che ci rendono direttamente percepibili anche quegli aspetti di quello stato di cose a cui non corrispondono punto per punto degli stimoli fisici. Questa è, per sommi capi, la posizione di Kanizsa¹³⁹, i cui presupposti si collocano chiaramente nel cuore delle teorie gestaltiste sulla percezione, in particolare rifacendosi all'idea per cui l'esperienza non debba essere divisa nelle sue componenti

¹³⁹ Cfr. G. Kanizsa, *Grammatica del vedere. Saggi su percezione e Gestalt*, Il Mulino, Bologna 1997.

elementari ma risponda all'insieme che gli stimoli che la sollecitano di volta in volta formano presentandosi in un medesimo quadro.

Questo argomento, però, può essere fatto funzionare anche nel contesto dell'indagine che Husserl fa sulla cosa materiale relativamente alla causalità direttamente percepita. La nozione di "completamento amodale", del resto, è affine alle sue riflessioni già a partire dalle *Logische Untersuchungen* e fino alla *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, poiché riemerge di continuo, nel suo pensiero, l'idea che si percepiscono direttamente oggetti, cose, anche se si vedono propriamente, di volta in volta, solo alcuni dei loro lati, i loro adombramenti. Di conseguenza, *mutatis mutandis*, si potrebbe anche ipotizzare di suffragare la sua idea della diretta visibilità dei legami causali con un argomento analogo a quello proposto da Kanizsa per cui essi sarebbero *percepiti nei mutamenti* degli stati di cose da loro interessati anche se *non direttamente visti*. Husserl stesso sembra proporre un'operazione simile quando, dopo aver asserito la percepibilità dei legami causali, ammette che essa si dà in maniera diversa da come si danno altri aspetti del percepito, come la forma e i colori, non derivando, essa, da uno stimolo specifico ben definibile e ostensibile nella sfera percettiva. In questo modo, dunque, egli traccia subito un parallelismo tra il modo con cui è colta la causalità e il fatto che

l'apprensione della cosa, così come si stabilisce in ogni singola percezione e in ogni serie di percezioni, contiene diversi modi di determinatezza e di indeterminatezza. Il percepito è presente alla coscienza come "l'elemento reale" degli stati dati, ma lo è soltanto come qualche cosa di più o meno determinato. Il modo in cui l'indeterminatezza può essere determinata è predelineato invece dall'essenza formale dell'apprensione della cosa come tale e, inoltre, dalla particolarità della singola apprensione, quindi da ciò che questa apprensione lascia in sospeso in questa stessa particolarità.¹⁴⁰

Il fenomenologo sottolinea, cioè, rifacendosi a quegli aspetti generali della sua teoria della percezione già visti nella prima parte di questo lavoro, che anche la percezione del singolo oggetto è sempre e irrevocabilmente segnata da momenti indeterminati, e cioè, banalmente, da lati non visti, senza che a nessuno venga in mente che per questo si debba affermare che la comune esperienza del mondo sia data da soli e

¹⁴⁰ Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, p. 48.

meri frammenti di oggetti e non da oggetti tutti interi, da oggetti nel vero senso della parola, per quanto questi ci si diano direttamente solo attraverso decorsi di lati.

Se anche i dubbi sulla tesi della percepibilità dei legami causali possono così essere appianati, però, resta il fatto che, per quanto, come appena mostrato, sostiene una tesi condivisa e variamente argomentata e argomentabile, Husserl sembra introdurre il tema della causalità in maniera troppo vaga, senza ponderare le problematiche ad essa associate, che il fenomenologo certo non poteva ignorare. In particolare rispetto alla sua diretta percepibilità, ad esempio, suona strano che egli la assuma senza preoccuparsi di provarla con maggior dispendio di argomentazioni, specie considerando che essa era stata aspramente contestata dall'empirista Hume, che proprio a partire dalla non diretta percepibilità della causalità aveva edificato la sua teoria dell'abitudine che tanto peso ha in quella visione scettica dell'esperienza che il fenomenologo vorrebbe superare¹⁴¹. Questa, allora, è un'altra difficoltà ravvisabile in quest'indagine sulla cosa materiale.

§ 3 Percepire la causalità senza sapere

Come se tutto ciò non bastasse, si consideri ora l'ultimo, decisivo problema collegabile alla trattazione del concetto di causalità offerta da Husserl in relazione alla cosa materiale. Nelle indagini dei teorici della *Gestalt* testé citate, l'assunzione per cui la causalità è direttamente percepibile va di pari passo con quella per cui essa può essere colta senza bisogno di alcun sapere pregresso, senza il possesso di alcun concetto. Kanizsa, come si è già accennato poco fa, sottolinea che la causalità, così come i lati non direttamente presentati dell'oggetto percepito, sono colti senza bisogno dell'intervento dell'intelletto, dell'immaginazione o della memoria di

¹⁴¹ Husserl commenta apertamente la concezione humeana della causalità come abitudine nella seconda appendice a *Esperienza e giudizio*, in cui però critica soprattutto la sua concezione probabilistica della causalità senza spiegare in che senso per lui, al contrario, la causalità è fondata nell'esperito e realmente percepibile. Su questo, cfr. E. Husserl, *EU*, pp. 361-366.

esperienze passate, ma unicamente grazie all'esperienza stessa che tende ad integrare i dati mancanti nella scena percettiva.¹⁴² Metzger e Michotte, dal canto loro, dimostrano ognuno a proprio modo che i legami causali sono percepiti direttamente a livello preteorico e precategoriale, anche a prescindere da ciò che si sa sugli eventi a cui essi sono riferiti e appositamente lo fanno a partire da nessi causali solo percepiti, meramente percepiti, che non corrispondono a effettivi nessi causali tra gli eventi considerati: Metzger, ad esempio, ha addirittura l'impressione di aver provocato la rovina di un edificio semplicemente tirando lo sciacquone dei servizi al suo interno. Sa che non è possibile, come sa, o può immaginare che, trovandosi in un contesto di guerra, ragionevolmente il disastro è stato provocato da una granata nemica proveniente dall'esterno. Eppure non può impedire a quella vivida sensazione di causalità di presentarsi e di gettare su di lui inquietudine e un irrazionale quanto gravoso senso di colpa. Michotte, dal canto suo, organizza degli esperimenti in cui si vede un quadratino spingere o lanciarne un altro pur sapendo perfettamente che i due quadratini non sussistono affatto – sono l'illusorio frutto di un gioco di spirali in un ritaglio operato nello sfondo in cui compaiono – e che non si spingono o lanciano affatto ma sono solo fatti muovere in modo tale da provocare quest'illusione, dimostrando ancora che la causalità percepibile si impone ai sensi a prescindere da qualunque sapere.

Specularmente, come fa notare Maurizio Ferraris in un recente libro dedicato all'esperienza sensibile e scritto dichiaratamente in funzione antikantiana, oggi la scienza insegna che esiste l'azione a distanza, dunque se la nostra presa sulla causalità fosse determinata interamente da ciò che sappiamo dovremmo continuamente supporre, o addirittura "vedere", l'agire di nessi causali occulti tra gli oggetti più vari, eppure al livello della semplice esperienza continuiamo a vedere nessi causali là dove empiricamente ce ne si presentano delle evidenze direttamente percepibili e non meramente ipotizzabili in relazione a questo paradigma scientifico odierno¹⁴³. Anche in questo modo dunque, prendendo le mosse non più dall'esperienza ma proprio dalla scienza, si dimostra che la causalità percepita non

¹⁴² Cfr. G. Kanizsa, op. cit., pp. 309-322.

¹⁴³ M. Ferraris, *Il mondo esterno*, Bompiani, Torino 2000, p. 80.

dipende da ciò che sappiamo, dalle nostre conoscenze di fisica o dai costrutti scientifici che sono diventati patrimonio del sapere comune, ma al contrario dipende da ciò che vediamo in maniera diretta, intuitiva, precategoriale e prescientifica.

Ora, l'idea così espressa, secondo la quale la causalità è percepibile anche nell'esperienza sensibile e ha una dignità e uno statuto ben distinti da quelli che assume quando è studiata dalla scienza, è un presupposto fondamentale anche nel quadro in cui Husserl affronta questo tema. La causalità, infatti, è posta come l'ultimo livello di costituzione della cosa materiale. Per questo, essendo Husserl convinto che sia l'esperienza a imporre le sue strutture alla scienza e non viceversa, a rigore anche la causalità dovrebbe darsi già strutturata, già pronta nell'esperienza, proprio come le altre caratteristiche essenziali della cosa materiale, prima che una qualche teoria intervenga a imporre nomi, classificazioni o forme, su ciò che si dà ai sensi. Che la causalità sia percepita senza l'aiuto di un sapere pregresso non è, tuttavia, scontato. Si potrebbe infatti supporre, alla Kant, che essa sia vista agire in natura in quanto il soggetto è a priori in possesso di questa categoria, ma quest'ipotesi deve essere scartata nell'ottica di Husserl, che considera le facoltà kantiane, e le griglie del giudizio in esse inscritte, costruite a posteriori per spiegare l'esperienza. Oppure, senza chiamare in causa supposte facoltà trascendentali, si potrebbe supporre che la causalità sia percepita, e percepita in un certo modo, non in maniera diretta e ingenua per come essa lega i fenomeni al livello della semplice esperienza, ma sia invece plasmata dalle concezioni scientifiche e culturali proprie di una certa forma di vita in un dato luogo e in un dato tempo.

Questa è la tesi, ad esempio, di Dominique Pradelle, il quale, come si è già ricordato in precedenza, accusa Husserl di adottare, appunto, una concezione della materialità tacitamente influenzata da alcune teorie scientifiche su essa costruite, convincendosi poi di "vederla così" direttamente nell'esperienza. Come si ricorderà da quanto accennato all'inizio di questo capitolo, il critico francese si appoggia sull'oscillazione presente nel testo di Husserl, e qui già riscontrata, tra la materialità come solidità, come resistenza alle pressioni esterne e la materialità come causalità, come ciò che si mostra in un rapporto di covarianza regolata con delle circostanze esterne. Tutto questo è noto. Non s'è detto, però, in precedenza, che Pradelle fa

risalire questa duplicità di riferimenti al fatto che Husserl inconsapevolmente sarebbe influenzato, nella sua concezione della cosa materiale, da ben due paradigmi scientifici diversi, da lui fatti cadere come un rivestimento sull'esperienza fino a conferirle a posteriori una forma. Per ciò, se anche ci si è già contrapposti all'idea del critico francese per cui solidità e causalità sarebbero contrastanti, per dar ragione a Husserl bisogna ancora vagliare quest'altra tesi, presupposta alla prima già incontrata e ben più rischiosa per la coerenza del discorso husserliano sulla cosa materiale e sulla valenza ontologica e gnoseologica dell'esperienza in genere.

In questa direzione, secondo Pradelle i riferimenti teorici di Husserl sarebbero dunque due. Innanzitutto egli si rifarebbe alla nozione di materia adottata dalla scienza moderna, postcartesiana, in cui essa è identificata con la solidità, e quindi con la capacità di contrapporsi a forze e pressioni esterne. Si tratterebbe, in altre parole, della nozione di materia adottata da Locke¹⁴⁴ a partire dalla categoria dell'impenetrabilità, polemica con Cartesio che la assimilava invece alla mera estensione: una tesi di matrice scientifica, dunque, che Locke stesso, poi seguito da Husserl, avrebbe in qualche modo riformulato, sulla scia della filosofia e della scienza settecentesca, chiamando in causa il senso del tatto come porta d'accesso soggettivo alla solidità, permettendo così al fenomenologo, secoli dopo, di giustificare l'impiego in un sistema di pensiero dove si dichiara – ma non si ottiene, secondo Pradelle – che è l'esperienza, dotata di strutture precategoriali proprie e percepibili, a dar forma alla scienza, e non viceversa¹⁴⁵.

D'altro canto, invece, il suo riferimento alla materia come portatrice e oggetto di nessi causali deriverebbe dall'evoluzione che, nella ricostruzione del critico francese, la nozione di materia come sostanza solida ha subito con Kant, il quale riprende da Lambert l'analisi dei componenti del concetto di materia individuandoli nelle nozioni di mobilità, impenetrabilità, forza motrice e alterabilità qualitativa, studibili in relazione a cinematica, meccanica e dinamica, in una scansione che non deriva dal

¹⁴⁴ Cfr. J. Locke, *An essay concerning human understanding*, a cura di R. Woolhouse, Penguin, London 1997; traduzione italiana J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di V. Cicero e M.G. D'Amico, Bompiani, Milano 2004, in particolare si veda il capitolo IV, "della solidità", pp. 193-201, dove Locke mette in connessione la solidità, come oggetto del senso del tatto, alla proprietà fisica dell'impenetrabilità per poi distinguerla, in funzione anticartesiana, dalla mera estensione di materia nello spazio.

¹⁴⁵ A. Pradelle, op. cit., pp. 145-146.

percepito ma appunto dagli studi dei fisici, imposti sul percepito a dar forma all'esperienza, altrimenti inarticolata e inespressa¹⁴⁶. In particolare, poi, nell'ottica di Pradelle, adottando quest'ultima concezione, che passa da una visione sostanziale a una funzionale della materialità, Husserl sarebbe inoltre influenzato anche, oltre che dalla filosofia e dalla scienza del passato, dalla più moderna acquisizione fisica del concetto di "campo", con cui

la materia non è più definita dalla sua individuazione spaziale e poi in relazione ai suoi effetti su altri corpi esterni, ma da un campo di potenziali corrispondenti alla struttura della sua azione potenziale su dei corpi circostanti (elettromagnetico, gravitazionale) ed è essa stessa il correlato di una determinazione differenziale degli effetti dei campi, che procede passo passo seguendo le loro linee di forza: [...] la struttura metrica dello spazio non è più una forma invariante definibile fatta astrazione da ogni riempimento materiale, ma è determinata dalla struttura particolare dei campi (linee di forza elettromagnetiche, gravitazionali), designate dalla forma dell'azione potenziale su un corpo qualunque posto tra esse.¹⁴⁷

In questo modo, dunque, per Pradelle la definizione husserliana della materia è in qualche modo un ibrido ottenuto da una sovrapposizione di varie concezioni tutte mutate dalla scienza e solo successivamente sovrainposte all'esperienza e considerate artatamente come se fossero, al contrario, tratte da quest'ultima. A suo parere, infatti

l'eidetica della materialità oscilla così tra una determinazione sostanziale e una funzionale, che corrispondono rispettivamente ai momenti classico e moderno della storia del suo concetto fisico (impenetrabilità e modello dell'azione continua), come se l'essenza percepibile della materia debba anticipare l'orizzonte storico delle sue determinazioni fisiche. È questo infatti il risvolto della concettualizzazione scientifica: servire da filo conduttore implicito per l'eidetica del mondo percettivo: la riconduzione dei concetti al loro suolo intuitivo non è infatti che un atto epistemologico retrospettivo che tenta di ritrovare nella sfera percettiva la prefigurazione di concetti della fisica che, al di là della sospensione metodologica di ogni

¹⁴⁶ Cfr. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, a cura di K. Pollok, Meiner Verlag, 1997; traduzione italiana utilizzata: I. Kant, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, introduzione di L. Geymonat, Cappelli, Bologna 1959. In questo testo Kant si propone di formulare una "teoria razionale e a priori della natura" costruendo il concetto di materia in relazione alle categorie dell'intelletto già espresse nella *Critica della ragione pura*, in particolare in relazione alla quantità nella sezione dedicata alla foronomia, in relazione alla qualità in quella dedicata alla dinamica e in relazione alla causalità nelle meccanica, alle quali il filosofo critico attribuisce tre distinte sezioni del suo lavoro.

¹⁴⁷ D. Pradelle, op. cit., p. 147.

sapere operata con l'*epoché*, assumono una funzione paradigmatica. L'eidetica è così investita dalla storia della scienza e l'intuitività dell'ideazione dallo spessore storico del lavoro del pensiero.¹⁴⁸

In questo modo, quindi, a suo parere si dimostra come anche nella fenomenologia husserliana, che pure ripetutamente sostiene di considerare l'esperienza fondativa per il sapere e per la scienza, prima viene la scienza, coi suoi paradigmi e con i suoi oggetti, e poi l'esperienza del mondo, che non è mai formulata in maniera neutra e ingenua ma che è al contrario plasmata dai concetti scientifici: *non pensiamo o sappiamo ciò che vediamo, ma vediamo per come sappiamo e pensiamo*. È in questo senso, allora – sia detto di passaggio – che si comprende perché egli consideri con tanta severità l'accostamento che indubbiamente Husserl mette qui in atto tra una concezione della materia come assimilata alla solidità a una che la identifica nei suoi nessi causali con l'ambiente. Nella lettura di *Ideen II* qui proposta ciò è stato giustificato come un modo di rendere conto della maniera con cui generalmente esperiamo il mondo a livello ingenuo e irriflesso: una maniera duplice che certo concettualmente richiederebbe maggiori precisazioni e distinzioni tra i suoi vari aspetti, come si è fatto notare qualche pagina fa, ma che trova comunque legittimità e giustificazione nel fondarsi, a diversi livelli, nella comune esperienza del mondo. Per Pradelle, al contrario, la presenza di questi diversi punti di vista risulta del tutto inaccettabile perché a suo parere coincide con il rimando a due diverse teorie scientifiche e, di conseguenza, a due diversi paradigmi culturali. Un rimando duplice che, quindi, non può funzionare perché, se è vero che vediamo le cose per come le concettualizziamo, ciò dovrebbe condurci a percepire il mondo in maniera contraddittoria, come se fossimo posti di fronte e in mezzo non a una ma a due realtà: una che corrisponde all'immagine del mondo formulata nella fisica classica di Locke, e l'altra a quella della fisica moderna, da Kant alla teoria dei campi.

Anche in questo caso, però, la posizione di Pradelle non è completamente condivisibile. Innanzitutto, come si è già potuto osservare in precedenza – e come a ben vedere lo stesso Pradelle nota¹⁴⁹ – se si guarda a come funziona l'esperienza a prescindere dalle classificazioni della scienza, la solidità e la causalità come cifre

¹⁴⁸ Ivi, p. 151.

¹⁴⁹ Ivi, p. 150.

della materialità si co-implicano tra loro direttamente, specie in quella classe di cose materiali che Husserl prende come paradigmatiche – gli oggetti solidi – visto che la prima via per la quale si scopre la dipendenza dell’oggetto da nessi causali del mondo esterno passa dal tatto e dal rapporto delle cose col corpo proprio del soggetto senziente. In secondo luogo, soprattutto, si può usare proprio la stessa tesi di Pradelle come possibile obiezione ai suoi stessi assunti: se davvero il nostro modo di vedere e sentire il mondo fosse debitore in toto dai concetti della scienza, calati a forza sul materiale empirico altrimenti informe, la concezione della materialità duplice e fluttuante che Husserl propone non sarebbe semplicemente contraddittoria ma sarebbe, molto banalmente, impossibile. Se davvero fossero i sistemi della scienza a costruire il mondo dell’esperienza, avendo qui l’accostamento di due diversi paradigmi sarebbe semplicemente impossibile per noi vedere un mondo, una realtà armonica e unitaria: avremmo invece una percezione schizofrenica delle cose, il che, evidentemente, oltre che essere controintuitivo e oltre che violare quell’idea di natura a cui Husserl si appella, semplicemente non è quello che accade nell’esperienza comune.

Per chiarire la matrice di questa posizione, che sembra condurre a conseguenze assurde, bisogna considerare che la tesi di Pradelle sull’origine della nozione husserliana di materialità si basa su una ben precisa assunzione di ispirazione heideggeriana: quella per cui Husserl, pur affermando di voler mostrare come l’esperienza funga da base la concettualizzazione e in generale ogni elaborazione “spirituale” in realtà non fa altro che proiettare vari costrutti culturali tipici della nostra forma di vita sull’esperienza, come se questi fossero nati da quella. Per Pradelle, in altri termini, è illusorio credere che vi sia un livello precategoriale di pura esperienza non influenzata dalla cultura di chi la fa; anzi, è sua convinzione che la cultura, il sapere, scolpiscono la nostra percezione e con essa il mondo percepito, che quindi ne risulta sempre, necessariamente, storicamente determinato e mutevole. Dunque egli non fa altro che applicare questa nozione generale anche all’ambito particolare della nozione di materia e per sostenerla non si limita alla critica qui proposta sulla nozione di causalità: l’intera opera a cui qui si sta facendo riferimento è volta a mostrare come il sapere, la cultura, è ciò che dà forma anche agli strati più

remoti dell'esperienza, quelli che per Husserl, invece, si strutturano esteticamente e passivamente per noi ma indipendentemente da noi. Così, ad esempio, per prendere uno tra i suoi molti argomenti, Pradelle rileva che lo schema della causalità, e dunque la cosa materiale al suo più alto stadio di costituzione, a suo parere profondamente influenzata dalla scienza, in fondo è già attiva quando Husserl parla della spazialità, che nel suo percorso teorico dovrebbe invece essere un gradino inferiore nella costituzione della cosa materiale, una sua fase più grezza, più elementare, il più vicina possibile all'esperito in quanto tale e il più lontana possibile dai nostri abiti teorici¹⁵⁰. Questa lettura trova sostegno nel fatto che, a ben vedere, come Pradelle nota, nel momento in cui Husserl descrive come si costituisce lo spazio lo fa chiamando in causa quei nessi di condizionalità psicofisica che appartengono alla cosa materiale al suo grado più elevato di costituzione: l'esperienza dello spazio sorge infatti quando il soggetto si rende conto che *se* si sposta in un certo modo, in una certa direzione, *allora* avrà una data serie di percezioni, un riscontro obiettivo – che fungono da conseguenza – e regolato in relazione a un dato ordine di movimenti corporei – che fungono da causa –.

Questo è vero ed evidente nel testo husserliano, tuttavia non è segno, come Pradelle vorrebbe, del fatto che le nozioni concettuali più complesse, influenzate dalla cultura e dalla scienza, si sovraimpongono sugli strati più bassi dell'esperienza dando loro una conformazione ad essi dipendente. Piuttosto, semplicemente, ciò ci ricorda che la genesi, il percorso costitutivo della cosa materiale che Husserl ripercorre nel primo capitolo di *Ideen II* è un'analisi delle caratteristiche essenziali della cosa materiale e della sua costituzione soggettiva che segue una scansione logica dal semplice al complesso, al fine di chiarire tutte le condizioni di possibilità di ciò che invece, nell'esperienza comune, ci si dà già costituito, già pronto. Ed è proprio in relazione a questo che va letto l'impiego della condizionalità psicofisica, che il fenomenologo indagherà solo in relazione alla *res materialis*, per la costituzione della cosa spaziale. Infatti, per spiegare come si costituisce lo spazio non si può che partire, a livello esemplificativo, dall'esperienza e l'esperienza è esperienza di cose materiali già pienamente costituite, e quindi già causalmente connesse tra loro e col corpo

¹⁵⁰ Ivi, pp. 139 e ss.

vivo: ogni livello inferiore di costituzione è isolato come tale per astrazione rispetto alla più articolata compagine di caratteristiche delle cose materiali già compiute che popolano la nostra esperienza, ma questa è solo una necessità esplicativa e metodologica più che un argomento in favore di una tesi come quella di Pradelle.

Tuttavia simili letture interpretative sono presenti in molti altri commentatori di questo testo di Husserl come della fenomenologia in genere. Tra essi si può prendere, ad esempio, Mickunas, il quale sostiene che la struttura causale del mondo, che nel senso comune come in Husserl è assunta come invariante, di fatto non è direttamente osservata ma è il risultato delle operazioni teoriche delle scienze e come tale sovrainposta a dare una struttura all'esperienza, che ne è priva¹⁵¹. Una risposta a questo genere di posizione in generale è già stata data nella prima parte di questo lavoro, proprio appoggiandosi a una serie di evidenze e considerazioni di ispirazione husserliana volte a dimostrare la priorità dell'esperienza su ogni prodotto di tipo "spirituale" e il fondarsi di quest'ultimo sulla prima. Per quanto riguarda invece la questione della causalità nello specifico, e dell'oscillazione tra l'identificazione della materialità con la causalità e con la solidità presente in *Ideen II*, l'argomento testé proposto dovrebbe bastare: il fatto che al livello della semplice esperienza convivano pacificamente paradigmi che la scienza considera contraddittori può essere un segno del fatto che, come sostiene Husserl, è la scienza ad attingere dall'esperienza e a trarre da essa alcuni aspetti, categorizzandoli e ipostatizzandoli fino a farne paradigmi teorici diversi a seconda delle epoche, e non viceversa. Se davvero il mondo che vediamo fosse plasmato dalla scienza, quelli che la scienza considera come paradigmi diversi non potrebbero convivervi, come invece palesemente accade, e non solo nel testo husserliano. Oggi, ad esempio, possiamo adottare alternativamente il paradigma newtoniano per render conto dei fenomeni dell'esperienza percettiva o quello einsteiniano per spiegare le leggi più generali dell'universo, eppure il mondo percettivo rimane uno e medesimo, benché la fisica si sia evoluta in diverse direzioni. Piuttosto sarà ciascuna di queste ultime, a seconda dei suoi fini e dei suoi metodi, a enfatizzare alcuni aspetti della natura esperita

¹⁵¹ A Mikunas, "Life-Word and History", in B. C. Hopkins, *Husserl in contemporary context. Prospects and Projects for Phenomenology*, Springer 1997, pp. 189-207.

piuttosto che altri, senza che essa sia riducibile in toto a questi vari paradigmi. Se questo è vero, allora, interpretazioni come quella di Pradelle di questo aspetto della fenomenologia husserliana, così come della fenomenologia in generale, possono anche non essere accolte.

Ciò non toglie, però, che la nozione di causalità adottata da Husserl non sia priva di problematiche. Per comodità, prima di procedere oltre ecco un riassunto di quelle finora emerse: Husserl tende ad annoverare sotto la nozione di “causalità” un insieme molto ampio e variabile di legami funzionali, sia tra corpi inanimati sia tra corpo vivo e cosa materiale; egli, inoltre, sostiene che la causalità è direttamente percepibile ma argomenta troppo velocemente in favore di questa posizione, per alcuni versi controintuitiva; infine, gli esempi proposti e l’assimilazione tra materialità come sostanzialità e come causalità conducono a considerare come casi privilegiati di “cose materiali” solo gli oggetti solidi mentre solo una scarsa attenzione è dedicata agli altri tipi di enti, che invece occupano un posto non marginale nella comune esperienza del mondo.

Oltre a quelli così emersi, poi, collegati alla trattazione di Husserl sulla cosa materiale vi sono altri problemi, forse ancora più gravidi di conseguenze di quelli fin qui posti. Questi vertono essenzialmente su un tema che nelle pagine precedenti è stato toccato solo tangenzialmente, ma che merita una trattazione ben più accurata e precisa: la causalità come cifra, come suggello della costituzione della cosa materiale nell’ottica husserliana deve essere offerta, s’è detto, come già strutturata nell’esperienza precategoriale e come tale direttamente esperita senza bisogno di far intervenire alcun tipo di sapere pregresso. Questo però non basta: il fine del fenomenologo è infatti quello di stabilire le condizioni di possibilità universali, necessarie e a priori per la costituzione della cosa materiale, dunque, se ne è il culmine, universale, necessaria e a priori a rigore dovrebbe essere anche la causalità che percepiamo come trama di rapporti tra le cose esperite. Eppure si è visto, riprendendo ad esempio le osservazioni di Metzger e di Michotte, che la causalità percepita non sempre è veridica, non sempre è segno di interrelazioni reali tra i fenomeni che sembra unire. Se è così, dunque, come darle credito, come considerare i nessi causali percepiti come condizioni di possibilità universali e necessarie della

cosa materiale? E ancora: in filosofia non si può esaminare il tema della causalità, e soprattutto della causalità percepita, senza riferirsi a Hume, che la riduceva a mera abitudine empirica. Tanto più, allora, ci si deve confrontare con la tesi dell'empirista, che per altro molta fortuna ha avuto anche tra chi ha indagato il tema della causalità in tempi più recenti¹⁵², se si inquadra quest'ultima in un contesto teorico che mira, al contrario, alla verità immodificabile di ciò che è necessario, universale e a priori. Da questi argomenti, dunque, non si può sfuggire e saranno affrontati nel prossimo capitolo in relazione a un aspetto della causalità già citato qui e a cui Husserl dedica molte pagine e molti sforzi: il problema della veridicità, della credibilità e della valenza universale dei nessi causali percepiti in relazione al tema della condizionalità psicofisica. A partire da questo argomento ci si introdurrà in un altro aspetto fondamentale della trattazione husserliana della "cosa materiale" che riguarda la veridicità dell'esperienza di cui quest'ultima è tema e dunque che rimanda alle implicazioni conoscitive di questo particolare tipo di oggetto.

¹⁵² G. E. Anscombe, op. cit.

PARTE TERZA
CONOSCERE LA COSA MATERIALE

Capitolo primo.

Causalità e condizionalità psicofisica: la controparte gnoseologica

§ 1 Percepire una causalità veridica

Nello scorso capitolo sono emersi vari aspetti problematici legati alla teoria husserliana della causalità come suggello della costituzione della cosa materiale. Uno tra essi si radica, come si è già osservato in precedenza, nell'eccessivamente ampia gamma di interrelazioni che il fenomenologo annovera sotto la categoria della causalità, senza troppo soffermarsi sulle loro innegabili distinzioni, e che possono indurre ad accusarlo di un'eccessiva rapidità nell'affrontare un tema così controverso e capitale per la sua definizione di cosa materiale. Un altro problema sorge poi in relazione alla questione, appena affrontata, della diretta percepibilità dei nessi causali. Husserl, s'è detto, assume questa teoria e la corrobora, anche se solo di passaggio, con un argomento sovrapponibile a quello usato dal gestaltista Kanizsa per sostenere una tesi analoga: anche le cose percepite non sono date completamente, punto per punto, dagli stimoli esterni, eppure, per quanto non possiamo che vederle per lati ed aspetti, asseriamo di avere esperienza di oggetti interi e non dei loro frammenti; allo stesso modo percepiamo la causalità, di cui abbiamo delle intuizioni evidenti anche se non siamo colpiti da stimoli che direttamente ce ne diano l'informazione dal mondo esterno. Utilizzare argomenti propri della psicologia della *Gestalt* per suffragare con ancora maggior vigore la tesi della percepibilità prescientifica e precategoriale dei nessi causali può però anche aiutare a mettere a fuoco un altro aspetto specifico, controverso e forse paradigmatico della ricerca husserliana sulla causalità e sulla cosa materiale in genere.

Si ricordino gli esempi, gli esperimenti e gli argomenti testé citati per provare la diretta esperibilità a livello empirico e preteorico dei legami causali su cui si struttura l'esperienza. Facendone un rapido inventario si potrà facilmente osservare che tanto Metzger quanto Michotte, per lo meno attenendosi solo agli esempi a cui si è fatto riferimento nello scorso capitolo, utilizzano come prova in favore di questa tesi esempi di causalità solo apparente, illusoria: nel caso di Metzger non potrebbe essere l'azionamento dello sciacquone a causare lo scoppio di cui è vittima lo stabile in cui

questo si trova e nel caso di Michotte i quadratini con cui egli svolge i suoi esperimenti non sono davvero quadrati né hanno degli effettivi rapporti causali tra loro. Ora, la scelta di affidarsi a esempi di causalità che non è solo precategoriale e percepita ma che è *meramente* percepita e illusoria nella loro prospettiva è del tutto funzionale: se lo scopo è quello, innanzitutto, di mostrare che i nessi causali possono essere intuiti anche a prescindere da qualsivoglia sapere, non è importante se essi risultano essere indice di effettivi rapporti causali tra gli elementi considerati o se mettono capo solo a impressioni di causalità. L'importante è che quest'ultima sia percepita con evidenza, che essa abbia o meno rispondenza nei fatti. Anzi, in un certo senso prendere come esempi dei casi di causalità illusoria permette di argomentare con maggior forza in favore della percepibilità preteorica e intuitiva di nessi di causa-effetto in genere: infatti, essendo i vincoli causali così chiamati in causa del tutto apparenti, qui le scienze della natura, preposte allo studio e alla categorizzazione di nessi causali realmente sussistenti, non avrebbero nulla da dire né da fare, eppure la causalità è lo stesso chiaramente vista, benché si sappia che non è effettiva.

A partire da queste osservazioni si guardi invece alla fenomenologia husserliana: anche al fenomenologo tedesco preme infatti sostenere che la causalità, come ogni altra condizione di possibilità della cosa materiale, non dipende da un sapere ma è rintracciabile nella sola esperienza. Tuttavia quest'ultima per lui conta soprattutto non in quanto mera apparenza, non in quanto fenomeno *tout court*, ma in quanto manifestazione della vera realtà, del vero statuto, delle vere caratteristiche e dei veri nessi del mondo. Questo punto è forse da precisare: l'esperienza in quanto insieme di fenomeni, ovvero di cose che si manifestano a dei soggetti che le osservano, può infatti annoverare tra le proprie fila sia delle mere apparenze – in cui ciò che appare non corrisponde punto per punto a ciò che è – sia delle percezioni veridiche. Se si vuole interrogare l'esperienza *tout court* e se si vogliono definire le regole che la governano ci si può dedicare a entrambi questi tipi di fenomeni, e questo è quello che fa Michotte, per lo meno con gli esperimenti citati nello scorso capitolo. Se invece l'interesse si muove prettamente verso quei fenomeni che mettono capo a percezioni veridiche, le illusioni percettive vanno messe da parte ed è proprio questo che Husserl cerca di fare analizzando la nozione di "cosa materiale". Dunque, se questo è vero, è chiaro che lo studio che il fenomenologo fa della causalità dovrà essere capace di mostrare non solo

come essa possa essere direttamente percepita sul piano del precategoriale ma anche come quei legami causali e più in generale quelle proprietà sensibili che sono colte nella semplice percezione corrispondano alle effettive caratteristiche della cosa e non siano meri fraintendimenti soggettivi, mere illusioni.

Ecco allora che con il concetto di cosa materiale e quello di causalità ad esso legato si presenta un'occasione per comprendere con quali strumenti, con quali argomenti e con quali fini Husserl fonda e struttura quel realismo diretto che caratterizza, come si è già sottolineato nella prima parte di questo lavoro, la sua fenomenologia. Il fenomenologo si muove infatti, nella sua indagine sulla cosa materiale, lungo un crinale sottile quanto complesso: come si è osservato nei capitoli precedenti, il suo ambito di indagine è quello dei fenomeni e cioè delle cose considerate per come esse si manifestano allo sguardo nell'esperienza immediata del mondo, senza interessarsi alla loro natura "più profonda", fisica e chimica ad esempio, appannaggio delle scienze empiriche. Ciò però non significa che il suo scopo sia quello di studiare l'apparenza del mondo, comprensiva di illusioni, fantasmi e inganni percettivi; al contrario egli mira a descrivere il mondo stesso per come esso effettivamente è, anche se considerato, per così dire, solo per la sua corteccia superficiale, solo per quel suo aspetto percepibile che ogni giorno tocca, sollecita e accomuna ogni uomo, dal fisico che ne studia le componenti e le leggi interne più nascoste al bimbo che ha appena iniziato a osservarlo, comprendendolo confusamente. Per questo, perché a Husserl preme conoscere non la mera apparenza ma il mondo per come esso appare, indagandone i nessi causali ha cura di distinguere quelli che corrispondono a effettive interrelazioni tra le cose e quelli che solo le imitano, concentrandosi sulle prime.

Che l'intento del fenomenologo sia fondamentalmente quello di riferirsi a nessi causali veridici è comprovabile con tre osservazioni. Tra esse spicca, innanzitutto, il quadro generale in cui l'indagine sulla causalità e sulla cosa materiale è collocata: uno degli obiettivi principali del pensiero di Husserl è sempre quello di descrivere e chiarire le condizioni di possibilità dell'esperienza. Di questa egli delinea quindi tutte le facce, comprese quelle dell'errore e del dubbio, ma in modo tale che l'esperienza veridica ne emerga sempre come il nucleo, l'asse portante e il centro di interesse

principale¹. Inoltre è chiaro che non potrebbe essere altrimenti, in *Ideen II*, considerando che qui la causalità, come si è già sottolineato nel precedente capitolo, è assimilata alla materialità e alla realtà, e dunque, con quest'ultima, all'effettiva sussistenza di ciò a cui è riferita, nonché alla sua effettiva percepibilità. Infine, proprio a riprova dell'interesse del fenomenologo non per la percezione della causalità *tout court* ma bensì per la causalità come indice di reali nessi tra le cose o gli stati di cose, non si può dimenticare che, nelle pagine finali dalla sua descrizione della "cosa materiale", egli dedica una lunga digressione, proprio in relazione al concetto di causalità, a tutti i possibili errori in cui il soggetto può incappare nel suo rapporto esperienziale col mondo, evidenziando tutte le vie per sanarli e superarli, il che mostra quindi che è proprio questo che gli preme dimostrare, qui.

In particolare, per chiarire come possa l'esperienza essere veritiera, tra i tanti tipi di nessi causali da lui considerati il fenomenologo prende le mosse da quello più a rischio di errore, e cioè dalla condizionalità psicofisica. Nei rapporti di dipendenza tra il percepito e il corpo vivo, infatti, è più facile non accorgersi dei propri sbagli, quando questi nascono da quest'ultimo, poiché esso è il limite, oltre che la condizione di possibilità essenziale della nostra esperienza, dunque se è in errore, se non funziona a dovere, il soggetto che dovrebbe valutarne l'attendibilità è così compenetrato in esso e ne dipende per le sue esperienze a tal punto, da potersene avvedere solo con difficoltà e solo grazie a ben precisi tipi di concause, che Husserl elenca e che vale la pena qui di ricordare. Come già si è anticipato, l'esperienza della causalità percepibile e in generale di tutto il mondo circostante è *condizionata*, da un lato, dal rapporto col soggetto in quanto unità psicofisica, in quanto incarnato in un corpo proprio (*Leib*), da cui essa prende le mosse e che ne è la prima porta d'accesso, e dall'altro dalle circostanze ambientali in cui l'oggetto è posto. Il secondo tra questi condizionamenti si evidenzia quando, ad esempio, l'oggetto è esperito all'interno di un *medium* che ne altera la forma, o in condizioni di luce non consone, che ne alterano il colore; il primo si verifica anche solo banalmente in casi come quello in cui l'oggetto esperito è posto a una

¹ Si veda a questo proposito, ad esempio, l'impostazione seguita in *Erfahrung und Urteil* dove dubbio e errore sono trattati come "modalizzazioni", come variazioni sull'esperienza vera che invece funge da norma, da esse portante del discorso, e sono definite in contrasto con questa; cfr. E. Husserl, *EU*, pp. 78-92.

distanza tale dal soggetto da farlo vedere di piccole dimensioni anche se è vero il contrario – è il caso del sole e degli astri in genere –. Scrive Husserl:

I processi percettivi, in virtù dei quali davanti a me sta sempre un unico e medesimo mondo esterno, non mostrano sempre lo stesso stile: in essi si rivelano certe differenze. Innanzitutto, oggetti identici e immutati assumono ora un aspetto, ora un altro, correlativamente al mutamento delle circostanze. Una stessa forma immutata modifica il suo aspetto a seconda della sua posizione rispetto al mio corpo vivo; essa si manifesta attraverso aspetti diversi, i quali “la” presentano “originalmente” in modo più o meno favorevole. Se prescindiamo da ciò e consideriamo le proprietà reali, risulta che uno stesso oggetto, provvisto di una forma identica, si manifesta, a seconda della sua posizione rispetto a un corpo luminoso, con un diverso colore [...].²

Insomma, la percezione è influenzata dalle circostanze esterne e dallo stato in cui si trova il corpo vivo e questi due fattori, queste due condizioni, se alterate, potrebbero condurre all’inganno e allontanare da una presa obiettiva sulla realtà per come essa effettivamente è.

Ciò è possibile ma normalmente non accade. Per quanto riguarda l’ambiente circostante, infatti, *normalmente* gli oggetti non sono colti attraverso un *medium* diverso da quello incolore dell’aria, che non muta il profilo di ciò che si percepisce al suo interno. Così, se invece è questo quello che succede, basta notare la differenza rispetto alle condizioni percettive in cui *normalmente* ci si trova per non cadere in errore³: le condizioni standard della percezione, insomma, sembrano creare, nell’ottica di Husserl, una sorta di parametro, di criterio col quale valutare ogni esperienza e identificare quelle deviate. Poi, per quanto riguarda i soggetti, è vero che siamo fatti in modo tale che il nostro essere corpi animati ci caratterizza nelle nostre esperienze, in quanto il nostro *Leib* ne è la prima e imprescindibile condizione di possibilità *a parte subjecti*, ma ciò non significa che questo ci limiti negativamente. Insomma, ogni esperienza di un soggetto sano posto in circostanze ambientali standard è in linea di principio un’esperienza veridica e credibile. Queste due condizioni – la sanità del soggetto

² Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, p. 62.

³ Ad esempio, se si osserva un bastone nell’acqua e lo si vede spezzato, non si crede che esso sia davvero tale, sapendo che quel medium provoca quell’illusione ottica dovuta a semplici leggi di rifrazione (si noti: l’esperienza non inganna anche se non si sa nulla delle suddette leggi di rifrazione: che l’acqua sia un medium che cambia il profilo di ciò che si vede attraverso di essa o rispecchiato sulla sua superficie è un’esperienza comune e intuitivamente chiara anche senza o prima di conoscere le leggi della fisica a cui ciò può essere ricondotto).

esperiente e le condizioni ambientali canoniche – sono infatti quello che secondo Husserl permette di giungere a percepire l’*optimum* dell’oggetto in esame, e cioè l’oggetto stesso, con le sue “proprietà reali”⁴, l’oggetto colto dal punto di vista privilegiato per afferrarlo nella sua effettiva conformazione e per le sue oggettive caratteristiche. Non a caso il passo testé citato prosegue così:

certe condizioni risultano essere le condizioni “normali”: la visione nelle condizioni costituite dalla luce del sole e da un cielo chiaro, senza l’intervento di altri corpi capaci di influire sul colore della manifestazione. L’*optimum* che così viene ottenuto vale come il colore stesso, a differenza per esempio del rosso di sera che “soffoca” tutti i colori propri del corpo. Tutti gli altri colori della proprietà sono “un aspetto di”, “manifestazioni di” questo privilegiato colore della manifestazione (la quale si dice “manifestazione” soltanto in un altro senso, quello, di grado superiore, che andrà ancora illustrato, della cosa fisica)⁵

Attenendosi a queste condizioni il mondo esterno, anche nei suoi nessi causali, sarà colto in maniera appropriata e veridica. Non sempre, però, le condizioni entro cui si sviluppa la percezione sono quelle ottimali. Quando queste vengono a mancare, i punti di vista che ci si forma sull’oggetto trascendente ne saranno delle mere manifestazioni deviate e non degli effettivi adombramenti, portatori di informazioni valide su di essi. Per questo il fenomenologo si dilunga molto nel chiarire come ovviare agli errori percettivi che potrebbero insorgere nel caso di eventuali deviazioni.

Prima di addentrarsi in questa disamina, tuttavia, è necessario fare una precisazione: Husserl assimila apertamente l’*optimum* dell’esperienza percettiva alle condizioni “normali” della percezione. Dunque, come si è già accennato, per quanto riguarda il versante soggettivo, l’*optimum* è garantito quando il soggetto esperiente è nelle “normali” condizioni psicofisiche date da un corpo e da una psiche non danneggiati, che funzionano “come dovrebbero”; per quanto riguarda il versante oggettivo, invece, l’*optimum* è perfettamente sovrapponibile alle condizioni più comuni

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*. Sulla distinzione finale di due sensi del termine “manifestazione”: nel primo senso, quello per cui un colore scurito da una cattiva illuminazione è “manifestazione” di un dato colore che, come proprietà reale in condizioni ottimali è diverso, γ_1 è manifestazione di γ se è un modo di darsi a vedere di γ appunto modificato da certe circostanze ambientali, che qui agiscono come cause del suo aspetto fenomenico. Il secondo senso del termine “manifestazione” è quello per cui ogni oggetto e ogni proprietà d’oggetto, per quanto colti con l’*optimum* delle condizioni, sono manifestazioni dell’oggetto in quanto tale, con le sue proprietà obiettive, poiché esso nell’esperienza non si dà mai tutto intero e in un sol colpo ma sempre per aspetti, per adombramenti, per, appunto, manifestazioni.

in cui la percezione generalmente si svolge: luce solare (o surrogato elettrico), assenza di media che ne inficino o modifichino i risultati e così via. La nozione di “normalità”, tuttavia, è una nozione controversa, chiara nel suo senso ma non altrettanto nella sua denotazione. Che cos’è, infatti, “normale”? “Normale”, viene intuitivamente da affermare, è ciò che è comune, ciò che è generalmente condiviso. Tuttavia, ciò che è comune, ciò che è generalmente condiviso dipende, a ben vedere, dalle abitudini invalse in una certa forma di vita – fosse anche quella formata dall’intera umanità – dunque la “normalità” finisce per connotarsi come relativa, storica, culturale. Così, ad esempio, sono portata a pensare che la luce bianca del sole sia la condizione “normale” della percezione perché gran parte della mia vita vigile, e dunque dei momenti in cui mi dedico all’attività percettiva, si svolgono di giorno; si può però supporre che per un islandese, costretto a vivere per sei mesi l’anno al buio, le cose funzionino diversamente. Davvero egli considera tutte le esperienze fatte durante i mesi di buio deviate? Non bisogna forse supporre che la sua nozione di normalità e la mia siano diverse? Forse oggi no, ora che l’illuminazione elettrica può facilmente imitare quella solare anche quando essa viene meno, ma se si immagina come dovesse essere l’esperienza “normale” degli abitanti delle zone più a nord del globo anche solo un secolo e mezzo fa si può supporre che la loro norma e la nostra norma fossero ben diverse. O ancora: per me è normale una percezione acquisita con i cinque sensi ben funzionanti; per una comunità di ciechi, però, le cose vanno diversamente e se essi stessi anche definiscono la loro condizione “anormale”, lo fanno rispetto alle abitudini della maggioranza e non in base a un qualche criterio per principio universale: se per ipotesi l’umanità perdesse per intero la vista, già dopo qualche decennio dal tragico evento, “normale” sarebbe una presa unicamente tattile, olfattiva, uditiva e, al più, gustativa sul mondo.

Tutto ciò, si dirà, è ovvio, ma diventa due volte problematico una volta messo in relazione al concetto di “*optimum*” così formulato e se collocato nel contesto in cui Husserl adotta questa nozione. Innanzitutto, come fa notare Alfred Schuetz⁶, se la normalità è definita per abitudine, come assimilare l’*optimum* ad essa? L’abitudine coincide con la vittoria della ripetizione, della maggioranza, è data dal mero ripresentarsi di occorrenze simili, qualunque sia la loro natura, e non è affatto

⁶ A. Schuetz, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 13, No. 3 (Mar., 1953), p. 411.

necessario che le occorrenze che si ripetono siano le migliori possibili, come invece l'assimilazione husserliana tra condizioni percettive ottimali e abituali sembra suggerire. Che cosa ci assicura che la luce bianca del sole sia il modo migliore per cogliere le cose stesse? Cosa ci assicura che la visione migliore delle cose non è quella che avremmo se i nostri occhi fossero conformati in modo tale da cogliere i raggi ultravioletti? L'abitudine, insomma, sembra essere un criterio troppo labile per poter fungere da parametro assoluto per valutare l'attendibilità delle nostre esperienze, come invece Husserl vorrebbe. Per giustificare almeno in parte questa presa di posizione si può solo osservare che l'assimilazione che questi attua tra l'*optimum* e le condizioni normali dell'esperienza attesta – se ancora ce ne fosse bisogno – la fiducia da lui riposta nell'esperienza sensibile e la sua volontà di mostrare che questa, nelle sue condizioni standard, è già la migliore delle vie possibili per cogliere il mondo per come esso effettivamente è. Resta però il fatto che la sua argomentazione sulle condizioni normali dell'esperienza si radica in un concetto empirico – la normalità – ben lontano da quella valenza universale, a priori e necessaria che egli vorrebbe conferire al suo discorso.

La normalità è infatti un concetto vago e mutevole, storicamente e culturalmente connotato; dunque come identificare con essa l'*optimum* delle condizioni percettive? Per Husserl, come si è già ampiamente ribadito, l'esperienza delle cose in quanto materiali, in quanto oggetti percettivi, si pone a un livello antecedente rispetto a quello in cui la cultura, l'attività spirituale e storicamente determinata dell'uomo le conferisce dei significati spirituali. La stessa sorte, quindi, dovrebbe toccare ai criteri destinati a definire la veridicità dell'esperienza, che dovrebbero radicarsi in quel sostrato naturale e preculturale proprio di ogni uomo, mentre le abitudini sono invece chiaramente relative a determinati momenti storici e culturali, a determinate comunità. A quest'obiezione si potrebbe forse rispondere che per Husserl le abitudini, quando sono percettive, non sono legate a un dato contesto storico e culturale ma sono relative all'umanità in quanto tale e come tali sono universali, almeno in senso antropologico. Gli uomini, molto banalmente, hanno tutti e in ogni tempo un corpo vivo conformato nello stesso modo, che percorre il mondo con gli stessi organi e il mondo, d'altra parte, impone loro la percezione di cose fatte allo stesso modo che tutti quindi, qualunque sia la loro forma di vita di appartenenza, coglieranno allo stesso modo e ciò conduce alla

creazione di abiti percettivi comuni all'intera specie – che coincide con la massima forma di universalità a cui possiamo aspirare e che ci interessa –. Per ciò Husserl non darebbe ragione a chi⁷ ha sostenuto che individui appartenenti a forme di vita diverse vedono il mondo in maniere diverse: i significati culturali attribuiti agli oggetti potranno mutare, ma le loro caratteristiche meramente percettive come la loro forma, il loro colore, le loro dimensioni e così via no.

Anche se questo è vero, però, rimane un problema. Anche ammettendo che l'*optimum* coincida con le condizioni abituali della percezione e che queste ultime siano comuni a ogni uomo, fondate nella nostra natura prima che la cultura intervenga a variarle, resta vero che l'abitudine è, per definizione, qualcosa di relativo, di empirico, di a posteriori. Qualcosa di troppo umano, la cui validità è, al più, appunto empiricamente circoscritta alla specie umana e variabile con essa. Dunque, visto che Husserl aspira a definire le condizioni di possibilità universali per garantire esperienze veritiere e fondate, diventa problematico il suo affidarsi a questa nozione proprio nel momento in cui vuole chiarire come ovviare agli errori in cui si può incorrere percependo il mondo. Ecco allora che questa è un'altra tra le problematiche che si annunciano a partire dalla trattazione husserliana del concetto di cosa materiale e, in particolare, del concetto di causalità; un problema che dovrà essere ripreso una volta chiariti completamente i termini della questione e le sue implicazioni. Prima di arrivare a questo punto, però, bisogna ancora valutare le argomentazioni che Husserl propone per chiarire come si possa percepire il mondo senza errori pur dovendosi trattenere nei confini della condizionalità psicofisica; queste argomentazioni, infatti, attestano senza ombra di dubbio come, per il fenomenologo, non sia rilevante la causalità percepita *tout court* ma la causalità percepita presa come ponte per cogliere nessi di causa-effetto tra le cose che siano effettivi e che anche la scienza potrebbe osservare, studiare e categorizzare.

⁷ Alcune teorie di questo tipo sono riassunte ad esempio in A. Pinotti, *Stile e tipica corporea*, in «Leitmotiv», 3, 2003, pp. 113-122; Pinotti sottolinea infatti, in questo articolo, gli studi di vari teorici dell'arte secondo i quali i diversi stili raffigurativi che si sono succeduti nelle epoche e nello spazio, in lungo e in largo per la storia dell'umanità, rispecchiano anche diversi modi, diversi stili di percepire il mondo *tout court*. Sul fronte più strettamente filosofico questa stessa teoria è la conseguenza di posizioni anche prossime, storicamente, a quella husserliana come la posizione di Heidegger: è chiaro infatti che, se il mondo è primariamente colto come un mondo di utilizzabili, come un intreccio di significati, esso è culturalmente e storicamente determinato anche al livello della percezione, che non è mai pura ma sempre già connotata.

§ 2 La condizionalità psicofisica: due errori di fatto e rispettive soluzioni

Si è detto che la corretta percezione del mondo trascendente la coscienza è garantita da due ordini di condizioni: quelle soggettive, legate al corpo vivo del soggetto e quelle oggettive, legate alle circostanze in cui il processo percettivo ha luogo. Ora, per quanto le condizioni ottimali per la percezione siano quelle normali, quelle standard, capita anche spesso, al livello della semplice esperienza, che esse siano violate. Compito del fenomenologo è dunque quello, innanzitutto, di chiarire in che modo si possa riconoscere l'errore ed eventualmente ovviare ad esso, pur non potendoci porre al di fuori del cerchio della condizionalità psicofisica nel nostro fare esperienze. Per quanto riguarda le condizioni ambientali in cui l'esperienza si svolge, un confronto con le condizioni normali insegnerà subito quanto la presenza di eventuali media o deviazioni le influenzi. Ad esempio: essendo propria delle condizioni normali – o ottimali – della visione la presenza di una luce bianca, che permette di vedere i colori secondo un certo spettro, sarà immediato riconoscere che le tinte percepite in caso di luce d'altro colore sono alterate rispetto alla norma, e così via. Le alterazioni rispetto alle condizioni "normali" funzionano infatti in maniera regolare e regolata: uno scurirsi della luce provocherà uno scurirsi dei colori con cui il mondo sarà colto; un arrossarsi della luce darà un'immagine del mondo tutta compresa nello spettro che va dal rosa chiaro fino al bordeaux tendente al nero, e così via. Quindi, date certe condizioni alterate e dati certi risultati percettivi, sarà facile cogliere i secondi come manifestazioni delle proprietà oggettive dell'oggetto colto condizionato dalle prime. Le circostanze ambientali alterate, infatti, funzionano come cause sul modo con cui il percepito si manifesta, esattamente come fa l'azione fisica e chimica di altri corpi quando ne modificano gli adombramenti: "tutte le circostanze obiettive vengono appercepite già in partenza come circostanze causali, come circostanze procedenti da cose"⁸. Dunque, le manifestazioni del percepito alterate saranno ben comprese come loro conseguenze e non faranno cadere in errore tanto quanto una palla di plastica deformata da un peso posto sopra di essa non sarà colta come deformata *tout court*, come se quella fosse la

⁸ Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, p. 63.

sua forma di per sé, ma sarà vista appunto come modificata, nella sua originaria perfetta rotondità, dalla forza che il peso esercita sulla sua superficie dall'esterno.

Diverso, come si è già sottolineato, è il caso degli errori derivanti dalla condizionalità psicofisica e cioè dal fatto che il soggetto, col suo corpo proprio, è il primo e ineliminabile organo della percezione e ne influenza i risultati con la sua conformazione. Diverso e più pericoloso: un errore derivante da una deviazione rispetto alla norma del corpo proprio è infatti più difficile da individuare di un'alterazione dovuta a circostanze esterne non standard poiché il corpo proprio è la condizione di possibilità in travalicabile dell'esperienza, dunque se è in errore come potersene accorgere adottando un punto di vista corretto, visto che quello che sbaglia è l'unico possibile? A questo tema il fenomenologo dedica una lunga e dettagliata disamina, che passa in rassegna tutti i possibili tipi di intoppi che possono rendere l'esperienza un'esperienza non ottimale, nel tentativo di chiarire quali rimedi si possono loro opporre. Il primo e più semplice tipo di errore in cui il corpo proprio può incorrere, condizionando negativamente l'esperienza percettiva, è quello dell'alterazione di un suo solo organo, come accade quando, con i polpastrelli delle dita bruciati, le superfici toccate appaiono diverse da come risultano normalmente, e cioè, per Husserl, diverse da come sono, visto che quando si può contare su condizioni percettive "normali" si ha la possibilità di cogliere le *cose stesse* nelle loro proprietà obiettive. Una simile esperienza è relativamente comune, ma non riesce a mettere in crisi la possibilità di ottenere un'esperienza veridica del mondo: se anche un senso viene meno o è alterato, secondo Husserl gli altri sensi ovvieranno all'errore principalmente in due modi: innanzitutto, se l'alterazione è avvenuta in circostanze chiare, secondo dei nessi causali ricostruibili, si potrà imputare l'immagine che il senso alterato dà del mondo come loro conseguenza, cogliendone la fallacia. Infatti

l'organo di senso in questione è esperibile da parte degli altri che fungono normalmente, e sono esperibili anche le particolare circostanze cosali e causali in cui l'organo stesso si trova. Io vedo per esempio la mia mano subire una scottatura, oppure vedo che la mia mano si gonfia, ecc.⁹

In secondo luogo, e anche qualora non sia possibile ricostruire i nessi causali che hanno causato la menomazione dell'organo, questo offrirà delle sensazioni che non

⁹ Ivi, p. 70.

concordano con quelle date dagli altri organi di senso dello stesso tipo coinvolti con lui nella medesima esperienza e che funzionano ancora normalmente, e questa discrasia, ancora lieve in questo caso, e isolata, sarà facilmente ricondotta al suo cattivo funzionamento. In altre parole: le dita bruciate, restituendo una presa erronea sulle superfici che toccano, daranno sensazioni diverse da quelle fornite dalle dita ancora sane e questa discordanza denuncerà al soggetto l'errore in corso. Il passo appena citato, quindi, prosegue come segue:

A ciò si aggiungono eventualmente sensazioni anomale nel campo sensibile dell'organo in questione, dalla parte cioè della somaticità estesiologica; le datità modificate del campo tattile vengono sì percepite ancora conformemente alle manifestazioni, ma appunto in modo anomalo, a differenza di quanto avviene per le manifestazioni concordanti della sensibilità che funziona in modo normale e con l'intero corpo vivo. La modificazione dell'organo di senso in questione condiziona, in relazione con tutto ciò, un gruppo di datità anomale della cosa. La mia esperienza dice: è la stessa cosa quella che mi è data in modo modificato attraverso la mano sana. La concordanza non è totalmente soppressa; è sempre una cosa simile che si manifesta, ma "colorata" in modo diverso per la mano che ha questo o quest'altro aspetto e che con questo o quest'altro aspetto si dà agli altri sensi. In breve, per tutti gli organi di senso così alterati le cose si manifestano in una loro maniera, e questa datità modificata rimanda a quella normale [...] Nel nostro esempio – nel caso della lesione della mano – la costituzione della cosa continua ad essere possibile. Noi abbiamo due mani, l'intera superficie del corpo vivo serve da superficie tattile, l'intero corpo vivo è un sistema di organi di tatto. [...] Le due mani possono sostituirsi, l'una può svolgere le stesse funzioni dell'altra e proporre, nell'essenziale, le stesse "immagini".¹⁰

Insomma: sarà il corpo vivo come intero, nel complesso delle sue facoltà in questo caso tattili, a emendare l'errore di una sua parte: l'organo dell'esperienza sensibile risolverà i suoi stessi errori senza bisogno di far intervenire l'intelletto col suo sapere, facendo leva sulle immagini discordanti che gli organi sani e quelli malati offriranno¹¹. Come si ricorderà da quanto scritto nella prima parte di questo lavoro ciò accade perché i vari organi di senso, pur avendo una certa autonomia l'uno dall'altro – per cui, banalmente, la scottatura di due dita non implica la perdita di sensibilità nelle altre otto o di tutta la superficie epiteliale, organo di percezione tattile a sua volta – lavorano

¹⁰ *Ibidem. Corsivo mio.*

¹¹ Ciò vale anche nel caso in cui a rendere nota l'alterazione sarà la coscienza delle cause che l'hanno provocata: poiché per Husserl la causalità è immediatamente e prescientificamente intuita, se comprendo l'errore del mio dito scottato perché ho assistito al momento in cui una fiamma l'ha bruciato, ciò, appunto, non dipende da qualcosa che so ma da qualcosa che ho visto.

all'unisono e restituiscono sensazioni concordati dell'oggetto, sensazioni che, nella loro armonia, concorrono a dare di quest'ultimo l'immagine più completa, ampia e dettagliata possibile. Come si è già evidenziato in precedenza, infatti, questa è una delle prime e più basilari funzioni di quella sintesi estetica che presiede al funzionamento delle fasi più remote e insieme più fondanti della costituzione dell'esperienza sensibile. Ogni parte del corpo ha gioco forza sensazioni differenti, sensazioni parziali di un'unica scena, o di un unico oggetto, tuttavia la sintesi estetica le unifica immediatamente e passivamente in un unico quadro organico e coerente, senza che la volontà o le altre facoltà superiori del soggetto la dirigano¹².

Lo stesso, *mutatis mutandis*, accade se ad essere accidentalmente alterata è un'intera sfera sensoriale, ad esempio tutto il tatto o tutta la vista: anche in questo caso le sensazioni che essa restituirà non risulteranno armoniche con quelle offerte dalle altre sfere sensoriali – alle quali sono associata dal silenzioso operare della sintesi estetica – dunque l'errore, almeno in certi casi, potrà facilmente essere svelato. Ciò, tuttavia, può avvenire, stando all'analisi di Husserl, solo in alcuni frangenti ben specifici. In un primo caso ciò accade quando l'organo alterato offre sensazioni imprecise, evidentemente imperfette: allora quelle corrispondenti al medesimo oggetto offerte dagli organi sani avranno intuitivamente una sorta di privilegio cognitivo. Se, ad esempio, la vista mostra la cosa con contorni sfocati e il tatto invece ne dà una presa nitida e chiara, immediatamente verrà da privilegiare quest'ultimo sulla prima¹³, o viceversa. Infatti

la cosa stessa non ha due forme coincidenti, bensì un'unica forma (e così un'unica superficie) che può venire palpata e vista. In un ordine ideale, ogni senso dovrebbe poter proporre una stessa immagine provvista di una stessa precisione, ma *de facto* spesso un senso offre più dell'altro.¹⁴

L'altro caso è quello in cui il senso malato e quelli sani restituiscono immagini divergenti della cosa; in questo caso, proprio perché l'oggetto d'esperienza è lo stesso, seppur sia colto attraverso diversi schemi sensibili, uno per ogni senso coinvolto nella sua percezione, i sensi sani possono emendare l'errore di quelli malati. Questo, tuttavia, accade solo per alcune classi di proprietà, e cioè per le qualità primarie nonché

¹² Ivi, p. 24.

¹³ Ivi, p. 72.

¹⁴ *Ibidem*.

per un certo e limitato ordine di proprietà visive e tattili. In tutti gli altri casi le carenze di un senso non trovano soluzione. Se anche è vero, infatti, che “la cosa è una e medesima”¹⁵ e non è separata in gruppi di manifestazioni e se è vero che, come tale, essa è percepita in modo unitario, è anche vero che certe proprietà sono colte unicamente da una sfera sensoriale senza che le altre possano avervi accesso: non c’è modo di associare, se non per abitudine o memoria, e dunque se non per conoscenze empiriche pregresse, certi tipi di sensazioni olfattive, acustiche o gustative tra loro o a dati ordini di proprietà visive o tattili. Dunque se uno di questi sensi venisse a mancare non ci sarebbe modo, per gli altri, di ovviare a tale carenza: l’esperienza di quegli aspetti del percepito sarebbe irrimediabilmente compromessa o mancante. Ciò non toglie, però, che un’esperienza del mondo comunque ci sarebbe, anche se più povera rispetto alla norma: si potrebbe essere del tutto insensibili, ad esempio, agli odori, ai suoni o all’eventuale gusto delle cose senza per questo smettere di cogliere un mondo attorno a sé. Anzi, stando a quanto insegna l’etologia, l’uomo ha già di per sé una percezione olfattivamente e acusticamente indebolita rispetto a quella della maggior parte delle specie animali, eppure ciò non toglie alla nostra specie la possibilità di percepire il mondo¹⁶; solo ci obbliga a una percezione fatta in un certo modo, confinata entro certi limiti. Proprio per questo, allora, su questi sensi e sui loro eventuali errori il fenomenologo non spende neanche una parola, per quanto su di essi si possano facilmente trarre queste conclusioni partendo dall’intelaiatura generale del suo discorso: le loro eventuali mancanze, non sono per lui fonte di particolare turbamento, visto che non compromettono la possibilità dell’esperienza *tout court* ma solo ne decurtano parte della ricchezza e dello spessore qualitativo¹⁷.

Ciò su cui egli si sofferma, piuttosto, sono le proprietà corrispondenti alle due sfere sensoriali tradizionalmente considerate più rilevanti da un punto di vista conoscitivo:

¹⁵ Ivi p. 73.

¹⁶ Il problema, in questo senso, è piuttosto quello posto da Nagel nel famoso articolo “What is like to be a bat” in cui ci si domanda, nel quadro degli studi di filosofia della mente sul rapporto tra mente e corpo, come specie viventi diverse, dotate di apparati sensoriali diversi, possano avere esperienze del medesimo mondo cogliendone le medesime proprietà oggettive. Su questo cfr. A. Nagel, *What is like to be a bat?*, in «The Philosophical Review», 83, n. 4, 1974, pp. 435-450.

¹⁷ Si noti che alcune tra le altre sfere sensoriali che Husserl non considera in quanto non gnoseologicamente rilevanti sono state studiate e rivalutate come via per abitare e conoscere il mondo proprio da alcuni suoi epigoni; cfr. su questo M. Dufrenne, *L’oeil et l’oreille*, J. M. Place, Paris 1991; traduzione italiana utilizzata: M. Dufrenne, *L’occhio e l’orecchio*, a cura di C. Fontana, Il Castoro, Milano 2004.

la vista, che da Platone in poi è considerata “il più filosofico” dei sensi e il tatto, che ha conosciuto una notevole rivalutazione gnoseologica soprattutto a partire dal ventesimo secolo, anche grazie al ruolo ad esso attribuito proprio da Husserl prima, sia per la costituzione del corpo vivo sia per quella della cosa materiale¹⁸, e poi da alcuni suoi epigoni¹⁹. Rispetto a questi due sensi, egli considera in particolare due casi, in relazione alla possibilità che l'errore di uno tra essi sia corretto dall'altro: quello delle qualità primarie e quello delle sinestesie²⁰. Solo rispetto ad essi, infatti, si può affermare che la mancanza o la fallacia di una di queste due sfere sensibili può essere sanata dall'altra.

Si prenda innanzitutto queste ultime: vi sono dei casi, per quanto rari, in cui a una certa qualità visibile se ne accompagna invariabilmente una tattile: ad esempio, ciò che si dà allo sguardo come lucido, o brillante, al tatto avrà la tessitura del liscio, o ancora, ciò che l'occhio coglie come poroso, o rugoso, dovrà essere tale anche per la mano. Scrive Husserl:

Il fatto di essere la superficie di uno specchio, di brillare, è una proprietà visibile. Ma il luccichio, che è una proprietà visiva, corrisponde al liscio, che è una proprietà tattile, e ciò nella cosa non è lo stesso?²¹

Queste associazioni tra proprietà visive e tattili sembrano resistere alla prova della variazione immaginativa: che siano dissociate pare davvero impensabile. Per questo esse potrebbero essere considerate, da un punto di vista fenomenologico, casi di autentiche sinestesie: “autentiche” poiché non vanno fatte risalire a un'abitudine percettiva o a ricorrenze riscontrabili solo empiricamente nei dati sensibili ma alla natura stessa dei materiali percepiti, che si presentano in modo tale che queste loro proprietà, pur se afferenti a sfere sensoriali diverse, risultano associate secondo nessi a

¹⁸ Cfr. su entrambi i temi quanto ricordato nello scorso capitolo.

¹⁹ Si ricordi, ad esempio, il ruolo gnoseologico fondamentale attribuito alla corporeità da Merleau-Ponty proprio sviluppando i suggerimenti dati da Husserl sulle nozioni di “*Leib*” e di “cosa materiale”. Cfr. M. Merleau-Ponty, op. cit.

²⁰ Il termine “sinestesia” non è qui utilizzato in senso letterario, con riferimento all'omonima figura retorica né in senso scientifico con riferimento a quegli individui capaci di sentire il suono di immagini mute o di vedere colori ascoltando melodie e così via e che appaiono dotati di caratteristiche percettive insolite (cfr. A. Motluk, *Screensaver reveals new test for synaesthesia*, in «NewScientist.com news service», 2008, <http://www.newscientist.com/channel/being-human/brain/dn14459-screensaver-reveals-new-test-for-synaesthesia.html>), da distinguersi dalla comune tendenza, ad esempio, a cogliere certi suoni come “tondi”, o “morbidi” o “acuti” e così via (su questo cfr. E.M. von Hornbostel, *Die Einheit der Sinne*, «*Melos, Zeitschr. f. Musik*,» vol. iv, 290-297 o R. Allott, “Sound Symbolism”, in *Language in the Würm Glaciation*, a cura di U. L. Figge, 15-38, Brockmeyer. Bochum 1995).

²¹ Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, p. 74.

priori e necessari²². In un'ottica di derivazione husserliana, infatti, altre associazioni di proprietà che altrove sarebbero definite "sinestesie" sono tali solo di fatto, ma non di principio, e dunque non possono essere fatte valere nel novero delle caratteristiche essenziali delle cose.

È il caso, ad esempio, delle sinestesie viste nella prospettiva del medico e dello scienziato: nelle percezioni multisensoriali di quegli individui che riescono a visualizzare in forme e colori delle musiche, o a vedere i colori dei numeri e così via, tali associazioni non sembrano dipendere dalle caratteristiche dei materiali percepiti e potrebbero anche non essere tali poiché derivano da un inconsueto modo del sistema nervoso di mescolare gli stimoli; dunque simili nessi non possono essere considerati universali, necessari e a priori. Ugualmente non sono tali, per quanto magari da molti condivise, le associazioni tra certi suoni e certe forme che dipendono da abitudini espressive o percettive, da associazioni costanti che, certo, probabilmente hanno un fondamento nelle proprietà delle cose, senza però che sia impossibile immaginare un individuo che non le colga affatto: che questo o quel suono siano descritti come "caldo" o "freddo", o "acuto" o "morbido", che il materiale del legno sia associato a un suono sordo, più o meno acuto pare fondarsi nell'esperienza, ma solo nei suoi ricorsi empirici, senza che sia rintracciabile un nesso a priori tra queste caratteristiche. In questi casi sembra cioè riproporsi un tipo di pensiero simile a quello incontrato in precedenza in relazione alle cosiddette qualità terziarie: nel caso di queste ultime come in quello delle sinestesie qui evocate, l'esperienza si presenta come carica di associazioni spesso condivise da tutti gli appartenenti a una data forma di vita²³ che però nell'ottica della fenomenologia husserliana non possono essere considerate sue caratteristiche

²² Per evitare fraintendimenti sia chiaro un punto: Husserl, nelle pagine del secondo volume di *Idee* qui in esame, non si riferisce alle proprietà visive e tattili qui indicate come "propriamente sinestesiche" con questa stessa espressione; semplicemente si limita a notare che queste proprietà, e solo queste, sono per essenza associate mentre lo stesso non può dirsi di altre coppie o di altri gruppi di caratteristiche possibili del percepito; le osservazioni qui proposte in merito sono quindi tratte dal testo husserliano come esplicitazione di alcuni elementi teorici a mio parere annunciati *in nuce* in esso e non debitamente sviluppati.

²³ Si prenda, ad esempio il celeberrimo caso dell'associazione costante riscontrata tra una figura angolosa e seghettata e la parola *takete* e una morbida e curva e la parola *maluma* proposte in W. Köhler, *Psicologia della Gestalt*, op. cit.: per quanto tutti i soggetti interrogati adottino una simile associazione e per quanto essa sia intuitivamente fondata nelle caratteristiche del percepito e delle parole usate ("*takete*" ha un suono spigoloso come la figura a cui è associata) il contrario non è impensabile, tanto quanto non è impensabile che per qualcuno un vicolo scuro e buio che ha come qualità terziaria per la maggior parte dei soggetti quella di essere "pauroso" sia pensabile come "protettivo" da parte di qualcun altro – magari di qualcuno che ha una specifica fobia per gli spazi ampi e aperti –.

essenziali perché non è chiaro quanto dipendano da abitudini percettive e da abiti culturali e perché non sembrano poter uscire indenni dalla prova della variazione immaginativa. Non è invece questo il caso delle coppie di proprietà che è impossibile pensare che esse siano disgiunte; per questo – in una prospettiva di tipo husserliano – solo queste possono essere indicate come proprietà essenzialmente, eminentemente sinestesiche.

È in questi casi e solo in questi, allora, che il senso sano può legittimamente ovviare agli errori di quello malato: se il tatto, danneggiato, fa cogliere come rugosa una superficie liscia, che la vista vede come lucida, la mancata concordanza tra questi due schemi sensibili, impensabili come dissociati, denuncerà la falla percettiva. Con l'aiuto di altri fattori, come risalire alle circostanze antecedenti, in cui magari si possono trovare le cause del danneggiamento del tatto o, come tra poco si vedrà, comunicare con altri soggetti a proposito dell'oggetto esperito, sarà poi possibile correggere la propria esperienza. Oppure, mal che vada, qualora non fosse possibile scegliere tra i due schemi confliggenti in assenza di altri fattori che facciano pendere l'ago della bilancia in favore dell'uno o dell'altro, si lascerà la percezione così ottenuta nella sfera nebbiosa del dubbio e delle ipotesi, evitando però di farsi un'immagine erronea del mondo trascendente. Questi casi di sinestesie, tuttavia, come già si è anticipato, sono estremamente rari; anzi, forse è difficile pensarne altri che non siano quei pochi qui presi in considerazione. In tutti gli altri frangenti la vista non può correggere gli errori del tatto, né il tatto quelli della vista. È il caso anche, ad esempio, di quella che forse è, in tutto il ventaglio delle proprietà oggettuali, quella paradigmatica per il senso della vista, e cioè il colore: il colore può essere colto solo dall'occhio e se questo viene meno o è danneggiato non c'è modo né per il tatto né, tantomeno, per gli altri sensi, di riparare questa falla. L'oggetto, certo, sarà comunque percepito, visto che restano le altre sfere sensoriali – *in primis* il tatto – a coglierlo, ma sarà colto in maniera differente²⁴, visto che il colore, sinestesie a parte, si offre solo all'occhio e a null'altro.

²⁴ Si ricordino, a questo proposito, i vivaci dibattiti settecenteschi sulla questione del cieco che riacquista la vista suggerita da Molyneux a Locke. Quest'ultimo, anche in difesa dei presupposti empiristi del suo pensiero, sosteneva che un cieco, abituato a percepire il mondo col tatto, una volta riacquisita la vista avrebbe dovuto abituarsi ad associare l'aspetto visivo delle cose, per lui del tutto nuovo, a quello tattile a lui noto, cfr. J. Locke, op. cit.. A questa tesi si opponevano invece i leibniziani che, forti delle teorie dell'innatismo virtuale, sostenevano invece che il riconoscimento dell'oggetto x una volta solo toccato nell'oggetto x ora anche visto, da parte sua sarebbe stato immediato. Tra queste due posizioni di certo

L'altro frangente in cui la vista o il tatto sani possono coprire le falle, rispettivamente, del tatto e della vista malati si verifica con quelle che tradizionalmente sarebbero state definite "qualità primarie" e che lo stesso Husserl non esita a indicare come tali. Forma, dimensione, movimento²⁵ si danno infatti alla vista tanto quanto al tatto, così che l'errore dell'uno può essere veramente e in toto emendato dall'altro: l'oggetto che da lontano sembra piccolo alla vista pur non essendo tale, si rivelerebbe enorme se lo toccassi; quello che mi sembra di forma spigolosa per via di una mia anomalia tattile potrebbe rivelarsi invece tondeggiante guardandolo, e così via²⁶. Ne consegue quindi, in un certo senso, che per quanto il colore, attraverso la nozione di "a priori materiale", sia stato ammesso nel novero degli aspetti imprescindibili ed essenziali a priori dell'esperienza sensibile, esso in fin dei conti sembra risultare una proprietà dell'esperito meno essenziale delle canoniche "qualità primarie", pur condividendo con esse, essenzialmente allacciato com'è all'estensione, lo statuto di "materia prima". In relazione a queste ultime, infatti, come è appena emerso, si hanno più modi per essere certi delle proprie esperienze o per correggere i propri errori. In relazione ad esse l'esperienza ha quindi maggior fondamento, maggior credibilità, rischia in misura minore di essere meramente soggettiva, proprio come quella tradizione empirista da cui Husserl si era distaccato con la nozione dell'a priori materiale insegna. Su questo punto, tuttavia, si tornerà diffusamente in seguito.

Sulla fallacia di un'intera sfera sensoriale e sulla possibilità e sulla misura in cui essa può venir emendata dagli altri sensi sani, invece, in definitiva le conclusioni del fenomenologo sono queste: nel caso in cui a errare sia la vista, o il gusto, o l'olfatto, non c'è modo in cui gli altri sensi emendino l'errore, tuttavia la possibilità di fare esperienza del mondo non ne sarebbe compromessa; semplicemente si avrebbe, delle cose esterne un'immagine più povera, più scolorita. Se sono la vista o il tatto a essere danneggiati,

Husserl avrebbe preso le parti di quella di Locke visto che lo schema sensoriale fornito dal tatto e quello fornito dalla vista sono diversi; uniti per essenza ma diversi. Per un commento sul quesito di Molyneux cfr. N. Bruno, C. Jacomuzzi, *Il quesito di Molyneux come esperimento mentale*, in «Rivista di estetica», 21, 3/2002, pp. 49-70.

²⁵ Fa eccezione il peso.

²⁶ Si osservi che il caso delle qualità primarie come qualità che sole restano ugualmente coglibili sia dalla vista sia dal tatto Husserl si sofferma solo di passaggio, e all'interno di un'argomentazione volta ad altri scopi, a testimonianza di una certa carenza di sistematicità e, in qualche misura, di puntiglio nel mettere a fuoco tutte le numerose e ricche implicazioni di questi passi che già altrove è parso di dover riscontrare nella trattazione husserliana della "cosa materiale". Tuttavia il riferimento c'è ed è facilmente dipanabile come si è qui proposto nel corpo del testo, cfr. E. Husserl, *Ideen II*, p. 73.

invece, il discorso si fa più articolato: quello di alcune tra le qualità primarie, che possono essere colte allo stesso modo tanto dagli occhi quanto dalle mani, e di un paio di ben precise coppie di secondarie tra loro per essenza associate, sono gli unici casi in cui l'errore di un'intera sfera sensoriale può essere ovviato da un'altra. Unicamente in questi casi uno dei due sensi gnoseologicamente privilegiati può supplire all'altro senza che l'esperienza ne risulti totalmente compromessa, per quanto ne sarà irrimediabilmente impoverita. Per tutti gli altri casi, invece, vale quanto detto per le altre sfere sensoriali: la fallacia di una sfera sensoriale non trova riparo di per sé nelle altre benché esse, funzionando secondo la norma, permettano in ogni caso all'esperienza di darsi.

§ 3 Questioni conoscitive

Detto questo, si consideri ora l'ultimo caso di errore percettivo analizzato dal fenomenologo: quello in cui il soggetto sbaglia con ogni sfera sensoriale e senza avere percezione dell'errore – e dunque senza poter risalire alle cause esterne che hanno potuto provocare un'alterazione globale del suo corpo vivo al punto da comprometterne radicalmente ogni esperienza. In questo caso nulla, stando a quanto detto fin qui, potrebbe evitare lo sbaglio: le sue esperienze sarebbero infatti sempre concordanti tra loro – la discordanza tra gli schemi dell'oggetto restituiti dagli organi sani e quelli offerti dagli organi malati è, lo si ricordi, la prima spia dell'errore di questi ultimi – e non gli permetterebbero di cogliere la differenza tra verità e apparenza. Scrive Husserl:

supponiamo per un attimo che un soggetto abbia sempre soltanto percezioni normali e che non subisca mai una modificazione di uno dei suoi organi, oppure che subisca una modificazione che non lasci sussistere la possibilità di una rettifica (perdita dell'intero campo tattile, malattie mentali che modificano l'intero campo percettivo): allora i motivi che abbiamo finora ammesso, della distinzione tra "parvenza" e "realtà" verrebbero meno e un simile soggetto non potrebbe mai raggiungere il grado della "natura obiettiva"²⁷.

²⁷E. Husserl, *Ideen II*, p. 81.

Ora, una simile eventualità può risultare improbabile, ma non impossibile: in linea di principio niente ci garantisce che i nostri sensi non si stiano ingannando all'unisono. Dunque come essere sicuri che un'esperienza veridica sia possibile? E quindi come sostenere che sia l'esperienza a fornire i fondamenti per la scienza in particolare e la conoscenza in generale, come invece Husserl fa sin dall'inizio della sua indagine sulla "cosa materiale"? Con quest'interrogativo chiaramente muta, rispetto a quanto detto finora, il piano di indagine in cui il fenomenologo si colloca: se infatti il danneggiamento di una parte del corpo vivo o di un'intera sfera sensoriale rientra ancora nel novero delle possibilità che la comune esperienza empirica e ingenua contempla, il caso di un totale obnubilamento dell'intero corpo vivo con tutte le sue facoltà è più che altro un esperimento mentale, una finzione metodologica, una pura possibilità che non trova riscontro nell'empiria. Anche se il fenomenologo, come esempio per questo tipo di errore, nel passo citato chiama in causa un'ipotetica malattia mentale capace di alterare ogni percezione del soggetto, è anche vero che un simile sintomo non sembra contemplato, nel DSM²⁸, per alcuna patologia psichiatrica, quindi quello proposto sembra attestarsi come un discorso di principio, più che su possibili situazioni di fatto. Collocarsi su questo piano, tuttavia, è fondamentale per un lavoro come quello del fenomenologo che mira, come si è già ricordato all'inizio di quest'analisi, a definire le condizioni di possibilità dell'esperienza, la sua essenza e non le sue mere caratteristiche di fatto.

Si può insomma leggere l'indagine di Husserl, come se prendesse, qui, una piega di tipo evidentemente cartesiano, il cui argomentare potrebbe essere così riformulato: è vero che siamo fatti in modo tale che l'esperienza sensibile generalmente non ci inganna – non a caso il fenomenologo chiama in causa il concetto empirico di "normalità" a sostegno del comune corretto funzionamento del corpo vivo come organo della percezione – tuttavia potremmo anche pensare che, invece di un dio buono che ci ha così creati, esista un genio maligno ingannatore che sadicamente, per il suo solo divertimento, ci ha conformati in modo tale che ci inganniamo sempre e

²⁸ DSM è l'acronimo di *Diagnostic and Statistical Manual of mental disorders* («Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali»), che consiste in una sorta di manuale, accettato a livello internazionale dalla comunità scientifica, utilizzato da psicologi e psichiatri per diagnosticare, in base ai sintomi presentati, le malattie mentali dei loro pazienti.

costitutivamente con ogni sensazione e in ogni sua successiva rielaborazione. Se così fosse, anche le correzioni che ci sembra che gli organi sani impongano agli altri appartenenti alla medesima sfera sensoriale se danneggiati saranno mere illusioni, così come a nulla varrebbe l'immagine del mondo che la vista o il tatto possono offrire se vengono a mancare gli altri sensi: tutto, sia ciò che fin qui era parso di poter ragionevolmente porre sotto l'etichetta "verità", sia ciò che poteva apparire come un errore, finirebbe nel medesimo calderone di dubbi e incertezze, così che le immagini che l'umanità si è costruita del mondo, fin dalla notte dei tempi, non sarebbero altro che un caleidoscopio di sbagli di cui questo genio maligno, dall'alto dei cieli, ride. In questo modo, ai "dubbi metodici" prima vagliati il fenomenologo sembra aggiungere ora un vero e proprio dubbio iperbolico relativo alla portata gnoseologica dell'esperienza sensibile: un dubbio per lui quanto mai stringente vista la sua convinzione che sia quest'ultima, prestrutturata passivamente, a fondare ogni sapere e ogni attività spirituale umana di grado superiore. A tale dubbio, però, il fenomenologo dà una risposta molto diversa di quella a cui era approdato in un contesto e per una problematica affine Cartesio²⁹. Quest'ultimo, infatti, come non sarà difficile ricordare, risolveva il suo dubbio iperbolico usando come perno il soggetto in quanto cosa pensante, dalla cui indubitabile esistenza partire per fondare ogni altra conoscenza, e come garanzia quel Dio onnipotente e buono che certo non avrebbe creato l'uomo in modo tale da ingannarsi continuamente su tutto. Il fenomenologo, invece, si muove diversamente.

Innanzitutto egli prende le mosse da una concezione dell'esperienza non più solipsistica ma intersoggettiva:

La natura è una realtà intersoggettiva, realtà non soltanto per me e per gli altri uomini che sono causalmente con me, ma è per noi tutti, per tutti coloro che devono intrattenere con noi un commercio e devono potersi intendere con noi a proposito di cose e di uomini [...] La cosa è una regola delle manifestazioni

²⁹ Questa prossimità di pensiero tra Cartesio e Husserl si fonda nel loro comune intento fondativo ed è testimoniata anche e soprattutto dalle celebri Meditazioni Cartesiane con cui Husserl sistematizza le conferenze tenute a Parigi nel '29 in cui il fenomenologo ripercorre e chiarisce i nodi salienti del suo pensiero proprio seguendo il solco delle Meditazioni metafisiche del filosofo francese. Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer, Dordrecht, 1963; traduzione italiana: E. Husserl, *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei discorsi parigini*, a cura di F. Costa, Bompiani, Torino 2002. Tale vicinanza teorica e metodologica tra il fenomenologo e il filosofo francese non dovrebbe stupire, a parte le riprese di quest'ultimo da parte del primo, anche perché entrambi mirano, col loro pensiero, a garantire delle fondamenta sicure al sapere.

possibili. Ciò significa: la cosa è una realtà in quanto unità di una molteplicità di manifestazioni che sono connesse in modo regolato. E quest'unità è un'unità intersoggettiva.³⁰

Finora, infatti, seguendo ciò che lo stesso Husserl fa nelle pagine qui in esame, si è considerata l'esperienza nei rapporti di condizionalità psicofisica che legano causalmente i soggetti alle cose tacitamente attraverso una sorta di finzione metodologica, in cui il soggetto è considerato come solitario e isolato, attivo come causa e come recettore di esperienze in un mondo di oggetti del tutto spoglio di altri soggetti. Questa condizione di isolamento, tuttavia, non corrisponde all'effettivo modo con cui si presenta davvero l'esperienza, poiché nessuno nasce e vive da solo, senza altri uomini attorno a lui³¹ né – ed è questo che più conta nella prospettiva husserliana – corrisponde a quella che è l'esperienza per principio. Essa infatti, per essenza, è eminentemente intersoggettiva. Si pensi, per dimostrarlo, a come funziona la costituzione dello spazio oggettivo: esso sorge, come “sistema dei luoghi”, soltanto mutando il proprio punto di vista, e dunque mutando il proprio luogo. Ciò, però, per quanto sia possibile anche seguendo il moto di un singolo soggetto, trova il suo compimento nell'interrelazione di più soggetti. Lo spazio oggettivo è infatti quello in cui si può riconoscere che il “là” dove ora l'altro si trova, e da cui prenderà le mosse il suo punto di vista sul mondo, può corrispondere a quello che prima era il mio “qui”, a cui potrei anche tornare seguendo un ben preciso e ben ricostruibile percorso e attuando una serie ben precisa e regolata di movimenti. Scrive Husserl:

Lo spazio puro (la forma spaziale puramente obiettiva) non sorge dallo spazio che mi si manifesta attraverso un'astrazione, bensì attraverso un'obiettivazione la quale prende come “manifestazione” qualsiasi forma spaziale che si manifesti sensibilmente e che sia caratterizzata da qualità sensibili, la situa entro una molteplicità di manifestazioni che non ineriscono a una coscienza individuale bensì a una coscienza sociale, che è un gruppo

³⁰E. Husserl, *Ideen II*, p. 88.

³¹ Si possono immaginare molte situazioni di isolamento estremo ma pare poco contestabile l'idea che di fatto sussista una possibilità di vita radicalmente isolata: molto banalmente sarebbe impossibile venire alla luce e sopravvivere nei primi giorni di vita in assenza di altri uomini, che siano essi i genitori biologici o, nelle ipotesi di ingegneria genetica più estreme, gli scienziati che potrebbero far nascere un nuovo essere umano in maniera completamente artificiale. Ugualmente se si immaginano delle successive forme di isolamento radicale, come quella dei monaci eremiti, resta possibile che individui che praticano simili scelte incappino accidentalmente in altri uomini, e così via.

complessivo di manifestazioni possibili che si costituisce attraverso i gruppi individuali.³²

Lo stesso, a ben vedere, accade per la costituzione delle cose sensibili: ogni oggetto si dà a ciascuno per adombramenti, per punti di vista. Una delle cifre della sua oggettività è data dalla possibilità di tornare ad esperirne alcuni lati seguendo una ben precisa regola di movimento, come già osservato in relazione a quei nessi di “se-allora” che regolano la condizionalità psicofisica: le proprietà di una cosa si danno come oggettive quando è possibile tornare a coglierle in un secondo momento, dopo averle già percepite, ad esempio compiendo un certo movimento, riprendendo quel punto di vista che le aveva svelate. Un'altra e più definitiva cifra della sua oggettività è però data dalla possibilità di scambiare il proprio punto di vista con quello di un altro: come meglio sancire l'oggettività del percepito se non riscontrando che esso può essere colto nello stesso modo da due o più soggetti distinti quando questi assumono lo stesso punto di vista? Proprio per questo, allora, perché è sempre di principio possibile che altri assuma la mia prospettiva, guardando alle cose dal punto in cui le guardavo, e viceversa, l'esperienza è anche per principio intersoggettiva. Per ciò non è condivisibile la posizione di chi, come Alfred Schuetz, vede nel richiamo all'intersoggettività uno dei punti deboli della fenomenologia husserliana, che non saprebbe coniugarsi con i suoi presupposti idealisti, tanto che, sempre secondo Schuetz, sarebbe stata proprio quest'aporia a procrastinare tanto nel tempo la pubblicazione di *Ideen II*, dove all'intersoggettività è chiaramente attribuito un ruolo fondante³³: innanzitutto, come si è già osservato nella prima parte di questo lavoro, il riferimento che Husserl fa all'idealismo non implica affatto la convinzione che ogni soggetto produca spontaneamente la propria immagine del mondo, dunque non implica alcuna difficoltà nell'istituire una connessione tra le varie supposte immagini del mondo individuali, come invece Schuetz sostiene; in seconda battuta, appunto, l'intersoggettività non solo è ammessa nella descrizione dell'esperienza in ottica fenomenologica, ma anzi le è essenziale. In aggiunta agli argomenti testé citati in favore di questa tesi si può infatti ricordare pure che non solo l'intersoggettività funge da compimento massimo nella

³² E. Husserl, *Ideen II*, p. 89.

³³ A. Schuetz, “Edmund Husserl's Ideas, Volume II”, *Philosophy and Phenomenological Research* 13, 1953, pp. 15-39.

costituzione delle cose, ma è anche ciò che permette al soggetto di riconoscersi come tale, in tutta la sua pienezza e complessità di *Leib*:

Il soggetto solipsistico potrebbe sì avere di fronte a sé una natura obiettiva ma non potrebbe concepire se stesso come membro della natura né avere un'appercezione di se stesso come di un soggetto psicofisico, come animal, come avviene invece per il grado intersoggettivo dell'esperienza.³⁴

In altre parole, ognuno coglie se stesso come elemento della natura soltanto poiché ha esperienza di altri soggetti che comprende come analoghi a lui stesso in quanto corpi animati, corpi dotati di una coscienza, ma che vede al tempo stesso come oggetti tra gli altri, oggetti tra le cose inanimate. Analogamente ad essi, infatti, ognuno può intendere se stesso come una cosa tra le altre e non come un mero punto di vista sul mondo, come accadrebbe se non si fosse consapevoli del proprio essere oggetti per altri soggetti; e l'essere una cosa tra le altre è una delle condizioni di possibilità dell'esperienza: ad esempio, come si è già mostrato in precedenza, il soggetto contribuisce alla costituzione della natura materiale anche agendo causalmente sul mondo esterno come fosse un corpo tra materiale tra i tanti.

Per questo motivo, dunque, la comunità dei soggetti può ovviare all'errore in cui si incappa se l'intero corpo vivo del soggetto sbaglia senza che qualcuno dei suoi sensi possa rimediare alle carenze degli altri e senza avere la possibilità di ricostruire le concause devianti che l'hanno condotto in quello stato di completa e radicale fallacia. Tale ipotetico, sfortunato soggetto, infatti, sarebbe gioco forza immerso in una comunità di altri uomini a loro volta dotati di un corpo vivo che, almeno tendenzialmente, generalmente agisce e si rapporta col mondo circostante secondo quella modalità "normale" che prima è stata definita. Di conseguenza, visto che il mondo trascendente in cui essi sono posti è uno, dotato di queste e quelle caratteristiche, e visto che essi lo coglieranno tutti nello stesso modo – per adombramenti –, grazie al medesimo meccanismo – le sintesi estetiche attraverso le quali la struttura in sé del mondo ci si dà a vedere – e agendo secondo lo stesso tipo di criterio – la "normalità" –, essi potranno correggere il punto di vista di quel soggetto deviato che, se chiamato a comunicarla loro, mostrerà di averne un'immagine diversa da quella da loro condivisa. In altre parole: gli uomini sono tutti soggetti dotati di una

³⁴ Ivi, p. 91.

coscienza funzionante in uno stesso modo e incarnata in un corpo vivo provvisto dello stesso sistemi di organi percettivi; essi dunque intesseranno col mondo esterno lo stesso tipo di rapporti di condizionalità psicofisica e ne coglieranno, adottando gli stessi punti di vista³⁵, i medesimi adombramenti o, adottando punti di vista diversi, degli adombramenti riconducibili a manifestazioni delle medesime cose. Essendo il mondo verso il quale essi si volgono il medesimo, come si è già anticipato, ne otterranno manifestazioni condivisibili e comunicabili, dunque potranno correggere o almeno isolare gli eventuali errori di qualcuno dei loro simili, qualora dovessero presentarsi. Fatta salva la possibilità di comunicare coi propri simili, dunque, anche un'esperienza soggettiva totalmente alterata può essere corretta. In definitiva, allora:

La cosa che si costituisce attraverso molteplicità regolate di esperienze concordanti per il singolo soggetto, la cosa che sta di fronte all'io continuamente, nelle percezioni sensibili-intuitive che costantemente fluiscono l'una nell'altra, ottiene così il carattere di mera "manifestazione" soggettiva della cosa della "realtà obiettiva"; ciascuno dei soggetti che si intendono intersoggettivamente a proposito dello stesso mondo e quindi a proposito di una stessa cosa, ha proprie percezioni di questa stessa cosa, ha proprie manifestazioni percettive, e in esse ha l'unità delle sue manifestazioni, un'unità che è a sua volta manifestazione soltanto in senso superiore, che ha predicati nell'ordine delle manifestazioni, predicati che non possono valere senz'altro come predicati della "vera cosa" che si manifesta³⁶.

In questo modo, dunque, a differenza di Cartesio, Husserl fonda la valenza conoscitiva dell'esperienza sensibile non verticalmente, lungo i due poli costituiti dalla profondità del pensiero del soggetto da un lato e da Dio dall'altro, ma orizzontalmente, nella comunità tutta mondana e umana dei soggetti in comunicazione tra di loro; su questo punto, così carico di implicazioni, è però necessario soffermarsi. A questo proposito bisogna infatti notare che, con questo rimando all'intersoggettività, si arricchisce e si approfondisce lo stesso statuto della cosa materiale: se già, facendo astrazione dello sfondo intersoggettivo nel quale si costituisce l'esperienza sensibile di ogni oggetto, la cosa percepita risultava come un'idea regolativa, come un fine irraggiungibile nella sua completezza ma da perseguire in un continuo affastellarsi di adombramenti, ora essa si ottiene non solo da un susseguirsi di lati dati a un soggetto

³⁵ Ovviamente individui diversi potranno adottare i medesimi punti di vista soltanto in successione nel tempo e mai contemporaneamente, visto che non potrebbero contemporaneamente occupare il medesimo luogo.

³⁶E. Husserl, *Ideen II*, p. 84.

ma anche come risultato dell'incrocio tra il maggior numero possibile e la maggior varietà possibile di diverse esperienze individuali.

A questa prima considerazione di carattere generale bisogna però aggiungerne subito una seconda, che rivelerà un aspetto problematico insito nel riferimento all'intersoggettività appena ricordato: se la garanzia ultima della veridicità dell'esperienza del singolo sta nel suo concordare o meno con quella della comunità dei soggetti, da un punto di vista teorico le possibili vie interpretative da prendere per definirne la validità sono due. La prima coincide innanzitutto col considerare come fondamento della veridicità dell'esperienza l'esperienza stessa, intesa come sintesi concordante delle immagini del mondo che una data comunità condivide. In questa prospettiva, in altre parole, è vero semplicemente ciò che i più tendono a considerare come tale, senza però che sia giustificato come e perché essi si siano formati una simile convinzione. Ciò, a sua volta, può avvenire in due sensi e su due diversi piani. Si vedano innanzitutto i due sensi: nel primo senso, che potremmo definire ingenuo, che i più concordino su determinati punti è considerato di fatto una prova bastevole della loro veridicità – come dire: se i più vedono il sole rotondo, non ci sono buone ragioni per credere che non lo sia –; nel secondo, che potrebbe essere definito “trascendentalista”³⁷, il fatto che i più concordino su determinati punti non è inteso come garanzia del fatto che essi siano davvero tali, ma solo del fatto che è così che li cogliamo, come se al di fuori dell'immagine concordante che ci possiamo fare del mondo vi fossero le cose in sé come noumeni a cui non c'è dato di sapere se e quanto le nostre esperienze corrispondono. I due piani riguardano invece il livello sul quale si vuole situare questa concordanza tra soggetti e la sua ampiezza. Tutto dipende qui da quale “comunità” si vuole prendere come base dell'accordo intersoggettivo che funge da criterio di verità di ogni singola esperienza: per comunità di soggetti in accordo si può intendere una specifica forma di vita, costituita da uomini appartenenti allo stesso tempo e alla stessa cultura oppure l'intera umanità, accomunata, nonostante le differenze culturali, sociali, economiche e storiche vigenti tra i vari gruppi umani, dalla

³⁷ L'uso di questo termine è dovuto al fatto che in questo caso il modo con cui la comunità percepisce il mondo funge da condizione di possibilità dell'esperienza stessa; tuttavia esso non può dirsi propriamente “trascendentale” nel senso kantiano del termine, poiché non è posto in un'ottica di universalità e necessità a priori bensì in quella a posteriori dell'accordo di fatto: da qui l'uso di “trascendentalista” e non di “trascendentale”.

condivisione di un medesimo mondo e da una medesima complessione psicofisica di massima.

Optando per la prima definizione di comunità si dovrebbe supporre che vi siano tanti modi di vedere il mondo quante sono le culture. Adottando invece la seconda, caratterizzata da una maggiore estensione e da una minore intensione rispetto alla prima, si avrebbe un'unica esperienza del mondo, garantita dal fatto che gli uomini ricevono dall'esterno i medesimi stimoli e li elaborano in modi analoghi essendo fatti allo stesso modo rispetto ai loro simili ed è proprio questa la prospettiva più vicina a quella di Husserl. A suo parere, infatti, come si è già evidenziato ripetutamente, la natura non dipende dalla cultura, dalla storia ma, anzi, le fonda, fornendo all'uomo i materiali, prestrutturati passivamente, sui quali esercitare i propri giudizi di grado superiore. Così, ad esempio, il sole per me e per un antico egizio ha un diverso significato – per me è l'astro che ci illumina, ci scalda e permette la vita mentre per l'antico egizio è la più illustre divinità del pantheon – tuttavia entrambi ne descriveremmo l'aspetto e il moto allo stesso modo, e ciò dimostra che entrambi lo percepiamo allo stesso modo e che, quindi, almeno su questo possiamo metterci d'accordo. Questa prospettiva, dunque, è senz'altro, tra le due proposte, quella più vicina al pensiero di Husserl, quanto meno perché in essa il piano della semplice esperienza fornisce un sostrato comune e costante, un alveo di certezze universali su cui scorre la storia e scorrono le culture coi loro vari, tipici punti di vista sul mondo.

Tuttavia questa prospettiva, stando a quanto detto fin qui, non basta per rispondere alle esigenze della fenomenologia. Essa basta, certo, per superare il rischio di quelle forme di scetticismo che può sorgere per via della dipendenza dell'esperienza da rapporti di "condizionalità psicofisica" espone. L'esperienza sensibile acquisisce infatti qui un grado di certezza superiore, nel modo in cui viene colta, a quello che le potrebbe essere imputato se dipendesse unicamente da meri punti di vista individuali, ondivaghi, slegati, mutevoli e non controllabili in alcun modo dall'esterno, sottratti a qualsivoglia forma di oggettività o dalla mentalità di una certa forma di vita: i punti di vista individuali, avendo nel medesimo mondo una base comune, si incrociano, si intersecano e ci permettono di crearsene un'immagine solida, compatta e omogenea. Nonostante questo, però, l'accordo intersoggettivo, stante quanto detto finora, non ha altro fondamento che se stesso – è vero ciò che tutti considerano tale – dunque resta

sempre per principio possibile che sia fallace. La concezione dell'esperienza e della sua veridicità così tratteggiata sembra quindi più vicina a una concezione come quella esposta da Wittgenstein in *Della certezza*, dove l'accordo intersoggettivo è l'origine di quei giochi linguistici, di quelle forme di vita che formano quell'immagine del mondo comune e tendenzialmente invariabile su cui costruiamo ogni sapere e anche ogni dubbio.

Non a caso ci sono stati dei commentatori, come Kevin Mulligan³⁸, che hanno accostato la nozione di certezza di Wittgenstein e quella di mondo della vita con cui Husserl, nella *Krisis*, riprende alcuni spunti già esposti in *Ideen II*. L'accostamento tra due filosofi tanto differenti trova fondamento nel fatto che effettivamente entrambi, in queste opere, descrivono il nostro rapporto col mondo percettivo come strutturato su una solida base di convinzioni comuni, tanto forti e tanto diffuse da non poter mai essere messe in dubbio e da fare da base per ogni sapere³⁹. Tuttavia, per quanto Mulligan non vi si soffermi con particolare attenzione, questa certezza è indagata in maniera basilarmente differente in Husserl e Wittgenstein: essa è per Wittgenstein quel fondamento nel quale le spiegazioni devono avere un termine, quel presupposto di cui non si possono definire le origini e le radici. Per lui, infatti, "a fondamento della

³⁸ K. Mulligan, *Certainty, soil and sediment*, in «Austrian Philosophy», Routledge, London 2006. Qui Mulligan analizza analogie e differenze nel concetto di "certezza" in Husserl, Wittgenstein, Ortega Y Gasset e Scheler. Il medesimo accostamento si trova anche in P. Spinicci, *Il mondo della vita e il problema della certezza. Lezioni su Husserl e Wittgenstein*, Cuem, Milano 2000.

³⁹ Non a caso la metafora dell'alveo del fiume e dell'acqua che vi scorre usata per indicare, rispettivamente, le certezze transculturali legate all'esperienza del mondo e le loro diverse interpretazioni storiche si ispira a un aforisma wittgensteiniano (cfr: "§ 96 ci si potrebbe immaginare che certe proposizioni che hanno forma di proposizioni empiriche vengano irrigidite e funzionino come una rotaia per le proposizioni empiriche non rigide, fluide; e che questo rapporto cambi col tempo, in quanto le proposizioni fluide si solidificano e le proposizioni rigide diventano fluide; "§97 la mitologia può di nuovo tramutarsi in corrente, l'alveo del fiume dei pensieri può spostarsi. Ma io faccio una distinzione tra il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume e lo spostamento di quest'ultimo; anche se tra le due cose una netta distinzione non c'è", "§ 98 se però qualcuno dicesse: «Dunque, anche la logica è una scienza empirica» avrebbe torto. Ma questo è giusto: che la medesima proposizione può essere trattata una volta come una proposizione da controllare con l'esperienza, un'altra volta come una regola di controllo"; "§ 99 sì, la riva di quel fiume consiste in parte di roccia dura, che non sottostà a nessun cambiamento, o sottostà soltanto a cambiamenti impercettibili, e in parte di sabbia, che ora qui ora là l'acqua dilava e accumula", L. Wittgenstein, *On Certainty*, Blackwell, Oxford 1969; traduzione italiana: L. Wittgenstein, *Della certezza*, a cura di A. Gargani, traduzione M. Trinchero, Einaudi, Torino 2001, p. 19) che può essere adottato anche per Husserl proprio stante l'analogia appena mostrata che sussiste tra alcuni aspetti delle loro filosofie. Questa analogia diventa particolarmente stringente se si intendono le certezze discusse da Wittgenstein come base di ogni nostro sapere e anche di ogni nostro dubbio come quelle comuni esperienze del mondo che sono condivise da ogni cultura, da ogni uomo e in ogni tempo, almeno tendenzialmente, come propone Spinicci nel testo citato nella nota precedente.

credenza fondata sta la certezza infondata”⁴⁰ poiché quest’ultima sorge con l’accordo intersoggettivo tra gli uomini e si fonda solo in esso e di più non è dato sapere. Per Husserl, al contrario, la certezza relativa al mondo dell’esperienza non può fondarsi nel solo accordo intersoggettivo, poiché in questo modo essa non potrebbe mai garantire l’accesso a una presa assoluta e necessariamente veridica sulla realtà, come invece la fenomenologia, avente al fondo una marcata istanza fondativa, vorrebbe.

Volendo adottare un punto di vista metodologicamente davvero radicale, infatti, il dubbio che Husserl estende su tutte le possibili percezioni di un singolo soggetto potrebbe essere posto anche su quelle di un’intera comunità di soggetti in relazione tra loro, fino a coinvolgere l’umanità nel suo complesso. Nulla vieta cioè di immaginare l’esistenza di un genio così maligno da non aver ingannato solo me ma, con me, tutti gli abitanti di questa terra di oggi e di ieri, dotandoci tutti di percezioni erronee, non aderenti alle cose stesse, e – mettendoci in ciò tutti d’accordo – convincendoci pure della loro bontà senza che nessuno possa smentirci. Una simile ipotesi, che sul piano della mera descrizione dell’esperienza è improbabile, anche se solo sul piano dell’esperimento mentale è possibile, dunque un pensiero dalle marcate istanze fondative come la fenomenologia husserliana dovrebbe fornire una risposta da opporle, se il suo scopo è salvare la valenza gnoseologica dell’esperienza sensibile.

Al contrario, se il fondamento della veridicità di quest’ultima sta nelle esperienze della comunità, sorge per lo meno il dubbio che essa sia relativa a quest’ultima e dunque non universalmente valida. Certo, essa mette in atto un relativismo di grado superiore a quello individualista, che rischia di dissolvere il mondo in un affastellarsi caotico di punti di vista individuali e non sembra neanche – nella prospettiva husserliana – da circoscrivere nella prospettiva specifica di forme di vita particolari, culturalmente determinate. La certezza così conseguita e condivisa basta infatti per orientarci nel mondo, fungendo come sfondo di ogni nostro dubbio e di ogni nostra credenza e costituendo quel terreno saldo di presupposti che ci permettono di agire nella realtà e tra gli altri soggetti⁴¹. Resta però il fatto che quella che così percepiamo

⁴⁰ L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 253.

⁴¹ Che una simile certezza sia ciò che ci guida davvero nel nostro quotidiano orientarci nel mondo è un fatto evidente e inoppugnabile, dunque non c’è ragione di supporre, come fa Mulligan, che, accanto alla certezza primitiva, ci sia un’incertezza altrettanto primitiva e originaria (cfr. K. Mulligan, *Certainty, soil and sediment*, cit., p. 16) : è vero che, a rigore, la quantità e il peso delle cose che ignoriamo è molto

rimane una certezza che, in quanto propria dell'umanità in quanto tale, non ha valenza assoluta.

Perché le certezze legate all'esperienza possano valere in maniera assoluta, esse non possono fondarsi nella stessa esperienza intersoggettiva ma in qualcosa d'altro che la trascenda e le dia un terreno a cui appellarsi in caso di un dubbio iperbolico come quello testé proposto. A questo proposito, allora, anche in un'opera come la *Krisis* che, come più avanti si vedrà, celebra la valenza fondante dell'esperienza sensibile, Husserl scrive, ad esempio, che:

Non c'è maggior realismo che quello inteso con le parole "Sono certo di essere un essere umano che vive in questo mondo di cui in fondo non dubito". Il grande problema è però quello di comprendere precisamente cosa sia, in ciò, tanto "ovvio"⁴².

Ora, per Husserl, ed è questa la seconda via interpretativa a cui in precedenza s'è fatto cenno, l'esperienza intersoggettiva e l'accordo intersoggettivo si fondano e si motivano nell'esperito secondo l' "a priori universale della correlazione", per cui le caratteristiche e i nessi percepiti tra le cose corrispondono ai nessi e alle caratteristiche presenti tra le cose. Se questa è la soluzione, però, nel momento stesso in cui la si pone ci si trova di fronte all'aprirsi di una nuova problematica, che coincide col rischio di cadere in una sorta di circolo vizioso che rischia di invalidare o quantomeno di mettere tra virgolette il risultato così ottenuto.

Il problema è facilmente afferrabile: come si è già evidenziato nella prima parte di questo lavoro, la posta in gioco è la possibilità di garantire la portata gnoseologica dell'esperienza sensibile in una prospettiva di realismo diretto e dunque muovendosi nella convinzione che le cose trascendenti la coscienza possano essere colte in maniera veridica e senza mediazioni da parte del soggetto che le osserva. Questo risultato è ottenuto, almeno stando a quanto detto finora, fondando la validità di ogni singola esperienza nella concordanza delle esperienze della comunità dei soggetti; tuttavia, se anche è vero che le esperienze si confermano e si co-costituiscono e co-fondano tra loro,

maggior rispetto a quelle che conosciamo e che nel nostro commercio col mondo in ogni istante diamo per scontate molte più certezze di quante non siano le cose di cui possiamo dubitare. Anzi, la stessa possibilità del dubbio nasce su un sostrato di certezze che sole la rendono possibile: se dubito dell'esistenza del mio corpo, ad esempio, sto già presupponendo che io, in quanto cosa pensante almeno, esisto, che il concetto di esistenza possa avere una denotazione, e così via.

⁴² Cfr. E. Husserl, *Krisis*, p. 187.

perché questo tipo di fondazione “intermonadica” sia considerata valida e resti tetragona a ogni possibile dubbio, essa deve essere preceduta da una ben compatta compagine di presupposti, e questi altro non sono, a ben vedere, che le tesi realiste che si vorrebbero qui comprovare e giustificare. In altre parole: invocare la comunicabilità e la condivisibilità delle esperienze individuali come cifra della loro veridicità presuppone che diversi individui possano cogliere il mondo in maniere affini, e che possano cogliere lo stesso mondo, il che è reso possibile sia dal fatto che essi lo percepiscono nello stesso modo, secondo le stesse modalità soggettive, sia dal fatto che esso si dà loro allo stesso modo essendo dotato di ben precise caratteristiche obiettive che i soggetti che lo osservano non dovranno far altro che cogliere passivamente e rielaborare. Tuttavia, che il mondo sia dotato di certe proprietà oggettive e che esse siano date attraverso gli adombramenti che ne cogliamo è proprio quello che si voleva dimostrare con questo ragionamento che, dunque, sembra prendere le mosse dal suo punto d’arrivo. Da qui, allora, la possibile caduta in un circolo vizioso.

Le stesse prove in favore del realismo diretto presentate nei primi capitoli di questo lavoro cadrebbero sotto un dubbio iperbolico come quello appena chiamato in causa: che l’esperienza smentisca e corregga le nostre attese, ad esempio, mostrandoci così la sua autonomia dalle nostre facoltà, potrebbe risultare del tutto illusorio se si adottasse l’ipotesi che un genio maligno ci ha costituiti in modo tale che ci sbagliamo su ogni cosa, in ogni esperienza. L’a priori universale della correlazione, dunque, nella prospettiva di Husserl è quel presupposto, quel guscio di tartaruga poggiato sul dorso di un elefante oltre il quale non si può più risalire, che bisogna accettare come un dato se si vuole fondare la conoscenza. Certo, non si tratta di un’ipotesi da accettare ciecamente e proditoriamente: l’esperienza fornisce continuamente ottime ragioni per cui essa debba essere accolta, quali, per altro, la concordanza intersoggettiva o il fatto che essa ci colpisce, ci stupisce, ci orienta. Quella del genio maligno è, appunto, un’iperbole. Ciò non toglie però che non basta l’accordo intersoggettivo per fondare in maniera assoluta e universale le nostre conoscenze sull’esperito.

Giunti a questo punto, allora, il cammino che il fenomenologo ha proposto fin qui in relazione alla costituzione della cosa materiale sembra scindersi in due diversi percorsi, emblema forse di due diverse e divergenti esigenze insite nella stessa fenomenologia: da un lato c’è il percorso tutto mondano, tutto dispiegato in orizzontale

dell'appellarsi all'accordo intersoggettivo e alle certezze relative all'esperienza sensibile che si attestano con esso e che, per quanto non forniscano una fondazione ultima all'esperienza e alla costituzione della cosa materiale, per lo meno testimoniano nuovamente la portata ontologica e la marcata valenza gnoseologica che il fenomenologo attribuisce all'esperito; dall'altro c'è il percorso che procede in verticale verso l'obiettivazione dell'esperienza sensibile, verso quella che Husserl non chiama più semplicemente "cosa materiale"⁴³ ma "cosa della fisica"⁴⁴. Del primo tra questi due percorsi s'è discusso fin qui. Per concluderne e sistematizzarne la descrizione si possono riprendere, in conclusione, le osservazioni formulate da Barry Smith in un articolo dedicato proprio al tema del senso comune in *Ideen II* e nella *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*⁴⁵. Come nota Smith e come in parte si è già sottolineato in precedenza, il piano della certezza è quello del mondo della comune esperienza, caratterizzato da una serie di presupposti tanto indispensabili per orientarci nella realtà quanto inattaccabili e rigidi. Questi si appoggiano agli elementi dati nell'esperienza sensibile – per cui, ad esempio, la realtà è una dimensione di cose nelle loro fisionomie percepibili e non di atomi – e si strutturano su concetti intrecciati tra loro tanto strettamente che sembra impossibile stabilire la loro origine e i loro rapporti di fondazione: così, ad esempio, il concetto di corpo implica quello di cambiamento, di estensione, di realtà, di movimento e viceversa, senza che tra essi si possa istituire una base e una vera e propria gerarchia. O ancora, il mondo del senso comune, o delle certezze, è un mondo che procede secondo uno stile tipico e in maniera fondamentalmente induttiva, ed è un mondo, come già si è osservato, i cui nessi e i cui cambiamenti dipendono sia da effettivi nessi causali tra cose e stati di cose, sia da nessi di condizionalità psicofisica tra soggetti e oggetti, senza una ben precisa linea di demarcazione tra questi due tipi di relazioni. È un mondo, inoltre, i cui concetti sono morfologici, hanno origine empirica, e come tali sono vaghi e passibili di modifiche ed è un mondo, infine, indeterminato e indeciso su molte

⁴³ E. Husserl, *Ideen II*, p. 84.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ B. Smith, "Common Sense", in B. Smith e D.W. Smith (a cura di), op. cit., pp. 394-437.

distinzioni capitali per lo scienziato⁴⁶. Questo mondo di certezze, questo mondo del senso comune, è il mondo delle cose materiali: un mondo segnato – per quanto Smith non si soffermi su questo aspetto – dalla ricchezza e dalla varietà delle qualità e strettamente dipendente dal soggetto che lo coglie e che per questo, però, è certo ma non luogo di conoscenze vere, universali e inoppugnabili.

Per questo, per ottenerne Husserl passa dal piano della cosa materiale a quello della cosa della fisica che è la cosa priva di tutte quelle caratteristiche che fanno della cosa materiale, della cosa in quanto cosa della natura, cosa esperita, un oggetto dipendente dall'osservatore o dalla comunità degli osservatori che l'hanno di mira. Solo così, infatti, solo mettendo capo a una entità essenzialmente irrelata, si potrà trovare una risposta ai dubbi che possono sorgere a proposito della validità gnoseologica dell'esperienza intersoggettiva che suggella invece la costituzione della cosa materiale:

non si può, come dicono gli studiosi della natura, attribuire realtà alle cose che si manifestano con le loro qualità sensibili. Perché a seconda del genere e della disposizione [*Stimmung*] degli organi di senso cambiano anche le qualità sensibili: queste qualità sono dipendenti dagli organi di senso e sono in generale dipendenti dal corpo vivo, dalla complessiva conformazione [*Beschaffenheit*] del soggetto esperiente.⁴⁷

La cosa della fisica, al contrario, è una pura "un'obiettività logica"⁴⁸, una cosa costituita unicamente in termini logico matematici che coincide con un

vuoto qualche cosa che si determina attraverso le forme intersoggettive costituite dallo spazio, dal tempo e attraverso le "qualità primarie". Tutte le qualità secondarie, anzi, tutto ciò che può essere dato intuitivamente – comprese quindi le forme intuitive dello spazio e del tempo, che non sono pensabili senza un riempimento secondario – tutte le differenze di orientazione, ecc non rientrano in quella determinazione.⁴⁹

Le caratteristiche della cosa della fisica sono quindi gli aspetti strettamente quantificabili della realtà che formano quella "compagine di proprietà permanenti" che rendono la cosa identica chiunque sia a percepirla. Queste chiaramente coincidono con

⁴⁶ Il mondo del senso comune, ad esempio, è indeterminato per quanto riguarda il problema mente-corpo, poiché resta aperto sia a una concezione monista sia a una concezione dualista di questi due aspetti dell'uomo, cfr. B. Smith, op. cit., p. 416

⁴⁷ E. Husserl, *Ideen II*, pp. 86-87.

⁴⁸ Ivi, p. 90.

⁴⁹ Ivi, p. 86.

quelle che tradizionalmente erano definite come “qualità primarie” e coincidono dunque con la dimensione, il peso, il movimento e così via. Le qualità cosiddette secondarie, invece, che dipendono strettamente dagli organi senzienti, devono essere ricondotte alle prime:

i veri fatti fisici che corrispondono a differenze qualitative come rosso e verde, fresco e caldo, si presentano senza un passaggio qualitativo come differenze di un elemento unico e medesimo, come la temperatura, le oscillazioni dell’etere, ecc.⁵⁰

Infatti, se la cosa della fisica mette capo alla realtà più vera⁵¹, come il fenomenologo a tratti afferma, le qualità secondarie non possono essere in essa del tutto trascurate poiché, come ben si ricorderà, l’estensione – qualità primaria – non è pensabile senza quelle tra loro che le aderiscono strettamente, come ad esempio i colori. Anch’esse, però, nella nuova prospettiva della cosa della fisica sono ridotte a conseguenze di fatti e processi misurabili, totalmente indipendenti da qualsivoglia osservatore⁵².

Chiaramente, essendo queste le caratteristiche della cosa della fisica, è evidente che essa non appartiene all’esperienza sensibile e non può essere trovata nel mondo esterno a noi, per quanto pazientemente e scrupolosamente la si cerchi. Essa piuttosto, come tutti i concetti universali presentati all’interno dell’opera di Husserl, è ricavata dall’esperienza variando un esempio di cosa materiale *ad libitum* fino a ottenere quelle caratteristiche che rimangono costanti in ogni modificazione⁵³. Con la cosa della fisica, dunque, non ci si situa più sul piano dell’esperienza ma in quello di un mero concetto, una pura forma logica che comprende, delle cose, soltanto le caratteristiche per essenza sottratte a qualsivoglia nesso coi soggetti esperienti. Per questo, come sottolinea ancora Barry Smith⁵⁴, le cose della fisica, che altro non sono che costrutti teorici, si collocano nella dimensione ideale delle scienze esatte, che conosce solo nessi causali precisamente calcolabili – diversi dalla condizionalità psicofisica chiamata in causa con la cosa materiale –, dove i concetti non sono morfologici e olistici, l’uno collegato all’altro senza ben precise gerarchie – come accade coi concetti empirici con cui

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Ivi, p. 84.

⁵² Per una simile prospettiva riduzionista sui colori, ricondotti a eventi fisici, si veda ad esempio Armstrong, “Smart on color”, in A. Byrne, *Readings on colors, philosophy of colors*, Paperback, London 2007.

⁵³ Cfr. E. Husserl, *EU*, § 87.

⁵⁴ B. Smith, op. cit.

codifichiamo l'esperienza ingenua – ma disposti secondo un ben preciso ordine deduttivo e dotati di un rigore e di un'esattezza millimetrica e inconfutabile del tutto estranea alle nostre comuni certezze empiriche. Se queste sono le sue caratteristiche ontologiche, dunque, gnoseologicamente la cosa della fisica è perfettamente quantificabile e caratterizzata da nessi perfettamente prevedibili e conoscibili. Per questo Husserl la pone a chiusura del suo studio sulla cosa materiale dopo che vi si è evidenziata l'impossibilità di ottenere una conoscenza universale e assoluta, indipendente dal soggetto percettivo, finché ci si attiene al piano dell'esperienza a cui la cosa materiale appartiene. Se le cose stanno così, però, ci sono alcuni punti in merito da chiarire.

Ci si deve cioè domandare che significato e che senso abbia che un'indagine sulla cosa materiale, condotta cercando di delineare le condizioni di possibilità dell'esperienza sensibile provandone la pienezza ontologica e la valenza gnoseologica, sfoci al fine in un piano di pura idealità che del mondo sensibile non conserva che poche, epurate tracce. Questa domanda si fa per altro ancora più stringente se si considera che il fenomenologo a tratti sembra guardare la cosa della fisica non come un concetto di diversa grana semplicemente giustapposto a quello della cosa materiale ma, invece, come la sua più esatta evoluzione, come il suo più vero compimento. Infatti, se questo è vero, la cosa della fisica finisce per essere vista come una dimensione ontologicamente più piena oltre che gnoseologicamente più esatta, rispetto alla quale il piano dell'esperienza espresso dalla cosa materiale non sarebbe che una manifestazione deviata da ricondurre – o ridurre – ad essa. Ma se le cose stanno così, proprio considerando che la cosa della fisica è un prodotto dell'intelletto, che ne è di tutta l'importanza ontologica e gnoseologica che la fenomenologia, specie in testi come il secondo volume di *Ideen, Erfahrung und Urteil, Analysen zur passiven Synthesis* e la *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* continuamente dichiara di attribuire all'esperienza sensibile? Se perfino l'indagine sul peso ontologico e gnoseologico della cosa materiale, e dunque dell'oggetto d'esperienza in quanto tale, sfocia e si inverte in un concetto puro, in un'idea, l'empiria non torna ad essere considerata solo un'illusione o, al più, un incerto piano di partenza da abbandonare quanto prima per raggiungere le vette di pensieri più alti, più profondi e più veri?

Capitolo secondo

Problemi e possibili soluzioni

§ 1 Due mondi?

Per mettere ordine tra le molte questioni sollevate nello scorso capitolo, si può partire da un punto fermo e da una domanda. Il punto fermo è questo: nel descrivere i momenti costitutivi della cosa materiale, dell'oggetto d'esperienza in quanto oggetto d'esperienza, Husserl finisce per far sfociare il suo discorso sul piano della cosa della fisica. La domanda, dunque, è innanzitutto questa: in che rapporto sono queste due nozioni, e dunque in che rapporto sono la semplice esperienza e la scienza, o meglio la rielaborazione teorica dell'esperienza di cui la cosa della fisica sembra essere l'emblema? Si tratta di due mondi distinti o sono due espressioni di un'unica realtà? Rispondere a tali quesiti è fondamentale perché, in relazione alla risposta, la cosa materiale qui in esame può assumere connotati ben diversi tra loro, determinando anche gli esiti dell'indagine di Husserl sul suo conto. Infatti, se cosa materiale e cosa della fisica sono due oggetti *tout court* distinti, può risultare problematico che un'indagine sulla prima si concluda e si risolva nella seconda.

Per cogliere il punto bisogna prima di tutto soffermarsi con maggior accuratezza e con uno sguardo critico sulla nozione di cosa della fisica, il cui nome può risultare fonte di confusione. È infatti evidente, da quanto detto fin qui, che con questo termine, a volte sostituito anche da "cosa della fisica", il fenomenologo non vuole indagare l'oggetto studiato da questa scienza empirica attraverso esperimenti di laboratorio e osservazioni ben regolate e epurate, senza tener conto del rapporto intenzionale tra soggetto e oggetto, cadendo nell'errore naturalista. Piuttosto, essa prende questo nome perché si qualifica, proprio come gli oggetti studiati da Newton e epigoni, come un oggetto puramente quantitativo, dotato soltanto di proprietà geometriche e matematiche, prive di qualsivoglia qualità. La cosa della fisica di cui tratta Husserl, in altre parole, ha le caratteristiche tipiche degli oggetti che la scienza studia ma non è l'oggetto che la scienza studia: innanzitutto non è colta, come quest'ultimo, semplicemente facendo astrazione da un oggetto empirico di alcune sue caratteristiche

– quelle, ad esempio, che inficiano la purezza dell’esperimento con l’aggiunta di fattori non ripetibili, non controllabili o semplicemente non conformi alle esigenze della prova sperimentale in atto – che ciò accada di fatto, in laboratorio, o per principio, in un esperimento mentale, ma è elaborata previa una variazione immaginativa che conserva, dell’esperienza, solo gli aspetti essenziali. Essa, inoltre, non è elaborata e usata per spiegare questo o quel dettaglio della natura empirica ma per coglierne le condizioni di possibilità universali e necessarie. Tutta questa parentesi serve quindi a distogliere la mente da un fraintendimento che potrebbe insorgere di primo acchito per il lessico impiegato: Husserl non sta suggerendo, in coda all’introduzione alla cosa materiale, che l’esame di quest’ultima deve essere risolto nell’ambito delle scienze; sta piuttosto dicendo che va condotto e concluso nell’ambito della teoresi e non più in quello della mera esperienza. Ciò, tuttavia, precisa la natura nel problema senza annullarlo. Se la cosa della fisica si qualifica come un oggetto teorico, frutto di un certo tipo di atti mentali e dotato solo di alcune proprietà del mondo sensibile, allora essa appare del tutto altra rispetto alla cosa materiale, colta invece attraverso l’esperienza sensibile e solo categorizzata tramite variazione immaginativa, dunque ne consegue che non si può evitare di chiedersi cosa ne sia di quest’ultima di fronte alla prima. Ne consegue, cioè, che non si può evitare di chiedersi che cosa ne sia dell’esperienza nel suo valore gnoseologico e dell’esperito nel suo peso ontologico se, là dove essi sono descritti e analizzati, risultano alla fine compiuti e inverati in un concetto – quello di cosa della fisica – che con la cosa materiale e l’esperienza da cui essa nasce non sembrano avere più nulla a che fare.

Una possibile soluzione a questo dilemma sorgerebbe se si potesse affermare, come fanno ad esempio Casati e Varzi in relazione al rapporto tra scienza e esperienza⁵⁵, che l’oggetto dell’esperienza dei sensi e quello elaborato dall’uomo per teorizzarlo sono la medesima cosa vista da due punti di vista differenti: in questo caso, infatti, il problema sopra posto risulterebbe molto più blando. Non si tratterebbe di stabilire la natura del rapporto tra due enti diversi e di giustificare perché, in particolare, si passi dal piano dell’esperienza a quello della conoscenza, ma si potrebbe sostenere più

⁵⁵ R. Casati e A. Varzi, *Un altro mondo?*, in «Rivista di estetica», n. 19, 1, 2002, XLII, pp. 131-159. Un discorso affine a quello proposto in questo articolo si trova anche in A. Varzi, “Le strutture dell’ordinario”, in L. Lombardi Vallauri (a cura di), *Logos dell’essere, logos della norma*, Editrice Adriatica, Bari 1999, pp. 489-530.

tranquillamente, come fanno del resto Casati e Varzi, che la cosa della fisica e la cosa materiale sono due prospettive elaborate sullo stesso oggetto in base a urgenze cognitive e adattive differenti: se si tratta di orientarsi nel mondo per esigenze pratiche quotidiane si può guardare alla cosa d'esperienza – che per Husserl è la cosa materiale – mentre se si vogliono attribuire proprietà vere e inconfutabili all'esperito bisogna volgersi all'oggetto in quanto oggetto di atti puramente conoscitivi, nelle sue caratteristiche pure e universali, svincolate dalla mutevolezza dell'empiria – e dunque, nel lessico di *Ideen II*, alla cosa della fisica –; in entrambi i casi, però, il tema di interesse è sempre lo stesso.

Ora, di fronte a quest'alternativa bisogna innanzitutto osservare che, almeno a una prima lettura e in un senso che più avanti sarà precisato, nella fenomenologia husserliana quello della cosa della fisica e quello della cosa materiale sembrano presentarsi come due ambiti ben distinti e separati e non come due diverse interpretazioni del medesimo oggetto. La cosa materiale è, come noto, l'oggetto in quanto oggetto d'esperienza nelle sue caratteristiche essenziali, ottenuto per variazione immaginativa da enti del mondo trascendente per come esso si dà alla semplice esperienza. La cosa materiale, in altre parole, è *frutto di un'operazione mentale* – non esiste come tale in natura, solo vi sono molti enti empirici che ne sono peculiari espressioni – *ma sorge dall'esperienza* di cui esprime le caratteristiche essenziali. La cosa della fisica, invece, è *un oggetto interamente mentale*, ottenuto sottoponendo la cosa materiale a un'operazione di passaggio al limite in modo tale da ottenere una perfetta idealità, dotata solo di proprietà universali e perfettamente conoscibili, perdendo alcune delle caratteristiche tipiche dell'esperienza come le qualità secondarie. La cosa della fisica, dunque, conserva relativamente poco dell'esperienza e sembra avere poco o nulla in comune con la cosa materiale. Essa fissa l'idealità dell'esperienza, la pura formalizzazione dell'esperienza, mentre la cosa materiale ne raccoglie gli elementi essenziali, e le due non sono affatto sinonimi, come giustamente ha notato Roberta Lanfredini⁵⁶. Per comprenderlo basterà ricordare che l'essenza degli oggetti d'esperienza, esprimendo le caratteristiche imprescindibili degli oggetti empirici, comprende al suo interno anche alcune classi di qualità secondarie – la “materia prima” – che dell'empiria sono la cifra; la cosa della fisica, al contrario, essendo pura

⁵⁶ R. Lanfredini, “La nozione fenomenologica di dato”, in R. Lanfredini (a cura di), op. cit., p. 85.

idealità, ne è del tutto priva. Cosa materiale e cosa della fisica appartengono quindi chiaramente a orizzonti ontologici diversi e fondano discorsi gnoseologici diversi, tali per cui non sembra possibile trascorrere liberamente dall'una all'altra semplicemente variando il proprio punto di vista. Oppure, detto altrimenti, visto che la cosa della fisica è ottenuta grazie a un passaggio al limite, tra il concetto di cosa materiale e quello di cosa della fisica corre la stessa differenza che passa, in geometria, tra il concetto di punto e quello di punto all'infinito: sono due oggetti distinti. Nel caso del punto e del punto all'infinito, si tratta di concetti matematici, e non di cose empiriche, che appartengono però a dimensioni ontologiche diverse; nel caso della cosa della fisica e della cosa materiale si tratta ancora di concetti, e non di meri oggetti⁵⁷, che però sembrano collocarsi su diversi piani di astrattezza e non possono quindi essere intesi come la medesima cosa osservata con prospettive differenti.

Un'ulteriore conferma di ciò risiede nel fatto che tra la cosa materiale e la cosa della fisica non esiste il rapporto che c'è, ad esempio, tra oggetti di esperienza e oggetti delle scienze empiriche, come la biologia molecolare o la chimica, che descrivono a un diverso livello di precisione, a livello microscopico, gli stessi oggetti che il senso comune coglie a livello macroscopico: è vero, la cosa della fisica conserva alcune caratteristiche delle cose empiriche – e quindi della cosa materiale – ma, come si è appena fatto notare, è oggetto puramente mentale, costruito idealmente dal pensiero e quindi totalmente altro rispetto a quello dell'osservazione empirica, mentre la cosa materiale è un concetto che conserva legami molto più stretti con quest'ultima⁵⁸. Ecco perché anche da questo punto di vista sembra erroneo affermare che cosa materiale e cosa della fisica sono la stessa cosa vista da due angolature: si tratta di due concetti che mettono capo a ambiti di riferimento differenti.

In seconda battuta, su questa linea si può anche ricordare che vi sono effettivamente casi di esperienze e di concettualizzazioni di esperienze in cui, secondo Husserl, si osserva sempre la medesima cosa, con le medesime caratteristiche, attribuendole però una diversa connotazione e formando su di essa diversi concetti. Si prenda, ad esempio, un antico vaso di ceramica cinese: un esperto di antichità orientali

⁵⁷ Anche quello di "cosa materiale", ovviamente, non è un oggetto ma un concetto, visto che non è qualcosa di appartenente direttamente alla natura ma una sua elaborazione e generalizzazione. Su questo punto si tornerà però più diffusamente in seguito.

⁵⁸ Su questo punto si tornerà in seguito con maggior dovizia di particolari.

lo guarderebbe con un interesse estetico, ammirandone la fattura e la bellezza e magari stimandone il valore. Una persona qualunque invece, digiuna di simili nozioni, potrebbe considerarlo solo dal punto di vista pratico, in relazione alla sua capienza, al suo peso, alla sua dimensione e così via. Chiaramente, per quanto il vaso venga valutato da prospettive differenti e ne risulti, quindi, diversamente connotato, si tratta del medesimo oggetto, come dimostra il fatto che sia l'osservatore comune sia il critico d'arte, se chiamati a farlo, gli attribuirebbero le stesse caratteristiche percettive di base, come la stessa forma, gli stessi colori, la stessa dimensione e così via⁵⁹. Non lo stesso accade nel passaggio tra la cosa materiale e la cosa della fisica: le loro eventuali descrizioni, infatti, testimoniano immediatamente che non si tratta solo di due punti di vista distinti sulla medesima cosa ma *tout court* di cose diverse tra loro: la cosa materiale sarà un oggetto dotato di una forma, di dimensioni, di un peso e di ben precise qualità mentre la cosa della fisica sarà un oggetto totalmente privo di queste ultime e la cui forma e le cui dimensioni sono ridotte a misure matematiche perfette. Da tutto ciò sembra necessario concludere, allora, che cosa materiale e cosa della fisica non possono essere viste, come vorrebbero Varzi e Casati⁶⁰ per esperienza e scienza, semplicemente come due diversi racconti, due diverse descrizioni della medesima realtà.

Ora, se tutto questo è vero, se è vero che la cosa della fisica è un diverso oggetto rispetto alla cosa materiale, cominciano qui a delinearsi meglio le difficoltà già adombrate nello scorso capitolo e all'inizio di questo: che cosa significa che la cosa materiale finisce per sfociare nella cosa della fisica? Ovviamente non si tratta solo di un problema terminologico né di una mera questione di coerenza interna al testo husserliano che, secondo questa linea interpretativa, comincia col voler definire un concetto e sembra approdare a un altro. Innanzitutto, come si è già avuto modo di notare, il passaggio alla cosa della fisica comporta che alcune delle specificità almeno apparentemente più proprie dell'esperienza sensibile – come le qualità secondarie – svaniscano o trascolorino in qualità primarie e questo sembrerebbe sminuire la portata gnoseologica e la pienezza ontologica dell'esperienza sensibile che fino a qui Husserl

⁵⁹ Ci si sta chiaramente rifacendo, qui, alla dinamica che per Husserl sussiste tra atti percettivi fondanti e atti fondati che pongono oggettualità di livello superiore – come gli oggetti d'uso o d'arte – a cui si è fatto cenno nel primo capitolo di questo lavoro.

⁶⁰ R. Casati e A. Varzi, *Un altro mondo?*, cit., p. 131.

non aveva fatto che ribadire, anche opponendosi a una tradizione blasonata come quella kantiana e introducendo nozioni apparentemente ossimoriche e rivoluzionarie per il pensiero filosofico come quella di a priori materiale. In secondo luogo, il subentrare della cosa della fisica alla cosa materiale potrebbe far sospettare che siano vere le obiezioni mosse a Husserl da critici come il già citato Pradelle secondo il quale, in breve, il fenomenologo, pur affermando di seguire passo passo la genesi della cosa materiale dai suoi primi momenti, in cui le sensazioni empiriche si associano per sintesi estetica, fino ai suoi strati più elevati, in realtà si lascia influenzare dalla nozione di “cosa” propria della scienza, sovrapponendola e sovraimponendola all’esperienza, che risulta poi ritagliata a sua immagine e somiglianza. Visto che la cosa della fisica è un oggetto puramente formale e quantitativo simile a quello che studia la scienza può infatti legittimamente sorgere il sospetto che Husserl si sia fatto influenzare retrospettivamente da quest’ultima, calando sull’esperienza i suoi risultati, invece che trovare nell’esperienza i loro fondamenti e le loro ragioni.

Se le cose stessero davvero così, però, innanzitutto ne risulterebbe sminuita la portata ontologica e gnoseologica attribuita da Husserl all’esperienza sensibile e qui sovente ribadita. Non solo: se le cose stessero così, risulterebbe anche impossibile l’ipotesi, esposta nel primo capitolo di questo lavoro e posta come suo motore, per cui si potrebbe trovare nella fenomenologia della cosa materiale un esempio di indagine ontologica le cui radici e le cui categorie derivano direttamente dall’esperienza sensibile e non dal linguaggio che la racconta. Se è vero, infatti, che la cosa materiale si risolve in quella della fisica, in cui sola risiede il vero sapere, e se è vero che questa è influenzata nascostamente dai risultati delle scienze invece che essere colta, seppur per variazione immaginativa, dall’esperienza, non c’è molta differenza tra l’ontologia qui proposta e quella che sorge nei dibattiti filosofici attualmente vivi in ambito anglosassone, in cui i problemi ontologici sorgono dal linguaggio con cui si indicano le cose – e quindi dal modo con cui si pensa alle cose, le si concettualizza – e non dalle cose stesse. Infatti, visto che la cosa della fisica è concettuale tanto quanto il linguaggio su cui si basa l’ontologia analitica contemporanea, in Husserl in fondo non ci sarebbe una vera e radicale alternativa ad essa: se nell’attuale ontologia le cose – e i problemi fatti ruotare attorno alle cose – sono influenzati se non dovuti al linguaggio che dice l’esperienza, qui l’ontologia della cosa materiale sarebbe influenzata se non dovuta a

ciò che sappiamo dell'esperienza, ai modi con cui la concettualizziamo, e la differenza tra le due opzioni non è molta.

Per considerare criticamente quest'ipotesi si torni a quanto già detto sul rapporto tra cosa materiale e cosa della fisica ma da un altro punto di vista. Si è detto che esse si collocano rispettivamente in due diversi orizzonti ontologici; tuttavia questi due orizzonti, non sono del tutto scollegati ed è lecito quanto plausibile supporre che nel loro legame genetico possa esserci la chiave per comprendere se davvero, come si è appena ipotizzato, Husserl svaluta l'esperienza alla fine della sua indagine sulla cosa materiale – che ha proprio l'oggetto d'esperienza al suo centro – o meno. Sulla natura di questo nesso possono essere formulate di base due ipotesi, ben messe a fuoco da Barry Smith nel già citato articolo sul senso comune⁶¹. Secondo la prima, la cosa della fisica potrebbe essere, rispetto alle cose materiali, una sorta di precisazione, un prodotto dell'intelletto in cui dell'esperienza restano solo le caratteristiche più pure. O più esattamente, come scrive in altro contesto Willfrid Sellars, la cosa della fisica potrebbe essere una simbolizzazione⁶² più precisa e astratta, ma derivata e costruita, di alcuni aspetti dell'esperienza. Per la seconda soluzione, invece, essa potrebbe rappresentare la vera essenza, il vero cuore della realtà, di cui invece i fenomeni sensibili non sarebbero che manifestazioni deviate⁶³.

Ora, come nota già Smith, nel quadro della fenomenologia queste due diverse possibilità di collegamento tra cosa materiale e cosa della fisica si intersecano. Da un lato, infatti, la cosa della fisica è una mera costruzione intellettuale ottenuta previa variazione immaginativa ed è un simbolo delle cose materiali nella misura in cui è un oggetto ideale, elaborato dalla coscienza, che non pare avere altro scopo che quello di delimitare le caratteristiche epistemologicamente salienti delle esperienze da cui è tratto. In questo senso, allora, essa sarebbe debitrice della cosa materiale come una sua reinterpretazione le cui caratteristiche, per quanto epistemologicamente rilevanti, sono suggerite dall'esperienza stessa, nella sua autonoma e antecedente conformazione. Così, la forma e la dimensione ben precise che caratterizzano la cosa della fisica non sono altro che quelle costanti che permangono nelle variazioni immaginative subite da

⁶¹ B. Smith, op. cit., p. 420.

⁶² Wilfrid Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man," in *Science, Perception, and Reality*, Routledge and Kegan, London 1963.

⁶³ B. Smith, op. cit., p. 421.

una qualsiasi cosa materiale, e così via. Dunque, su questa linea, quest'ultima non può essere considerata superiore alla prima quanto piuttosto un punto di vista possibile su di essa, un punto di vista in cui alcune delle sue caratteristiche sono fatte cadere e altre trattenute e assolutizzate, senza che tra cosa materiale e cosa della fisica possa essere fatta una classifica, ma in modo tale che, se proprio una classifica ci deve essere, la prima sia base e fondamento della seconda. Evidenze di questo tipo si trovano in particolare in quei passi in cui il fenomenologo, una volta percorsa tutta la genesi estetica della cosa materiale e una volta tratteggiate le caratteristiche salienti, sembra sostenere l'esistenza di due tragitti ontologici e gnoseologici diversi e paralleli: quello in cui si attesta la veridicità della propria esperienza della cosa materiale attenendosi all'esperienza empirica, ampliata però in un'ottica intersoggettiva e comunicativa, e quello in cui la si cerca volgendo al piano matematico, quantitativo e totalmente ideale della cosa della fisica. Su questo Husserl è molto chiaro quando scrive, ad esempio

La "vera cosa" è ora l'oggetto che si mantiene identico nelle molteplicità di manifestazioni di una pluralità di soggetti, è l'oggetto intuitivo in riferimento con una comunità di soggetti normali, oppure, prescindendo da questa relatività, è la cosa fisicalista determinata in termini logico-matematici.⁶⁴

Le "due vie di ricerca possibili"⁶⁵ così tracciate sono dunque chiare. D'altra parte, però, è vero anche che non mancano passi in cui il fenomenologo sembra voler indicare la cosa materiale come una dimensione di grado inferiore rispetto alla cosa della fisica, attribuendo a questa la più vera e piena realtà ontologica e invitando a ricondurre ad essa, quantificandole, anche quelle coloriture qualitative proprie dell'esperito che connotano l'esperienza sensibile, come se esse non fossero che manifestazioni deviate e devianti di più precisi stati fisici. Non mancano infatti punti in cui, seppur forse cursoriamente, Husserl distingue tra la "costituzione del mondo sensibile" – quello che la cosa materiale categorizza – e la "costituzione del 'vero mondo' che coincide con il mondo per il soggetto scientifico"⁶⁶.

In questo senso il fenomenologo sembra allora approssimarsi a una concezione in qualche misura simile a quella di chi fa della cosa materiale un residuo, un avanzo

⁶⁴E. Husserl, *Ideen II*, p. 84.

⁶⁵Ivi, p. 91.

⁶⁶*Ibidem*.

della cosa della fisica. Questa, seppur in altro contesto, è la prospettiva ad esempio di Aldo Gargani⁶⁷, che considera il senso comune – di cui la cosa materiale è tema – come un insieme di teorie e oggetti scartati dalla scienza nel progresso delle sue acquisizioni. Come se il senso comune, più lento, più lineare, più involuto della scienza, si costituisse di volta in volta o con quelle concezioni che la comunità scientifica scarta perché abbracciate da un gruppo minoritario di scienziati o con quelle antiche visioni del mondo che le concezioni scientifiche più innovative e ardite si lasciano alle spalle e che l'uomo della strada può accogliere con più facilità rispetto ai nuovi paradigmi su cui l'élite degli scienziati lavora perché questi gli risultano meno immediatamente comprensibili. Così, ad esempio, la fisica ingenua di stampo aristotelico che regola la visione del mondo di ogni individuo, come anche dello scienziato quando non veste il suo camice da laboratorio, sarebbe tale perché altre teorie scientifiche l'hanno soppiantata e ridotta a visione dell'uomo della strada. O ancora, la percezione comune del mondo porterebbe a vedere il sole girare attorno alla terra non per via dell'arco che esso sembra tracciare ogni giorno in cielo sotto ai nostri occhi, ma perché quella geocentrica è la visione dell'universo che la scienza ha abbandonato, relegandola al senso comune. Un simile approccio, tuttavia, risulta poco sostenibile tanto di per sé, quanto per Husserl. Di per sé non funziona perché, come notano Varzi e Casati,

stando alla tesi in esame la meccanica galileiana e newtoniana dovrebbe essere oggi, in tempi post-einsteiniani, una sorta di senso comune. Ma naturalmente non è così: gli studiosi di fisica ingenua sono concordi nell'accettare un modello perlopiù aristotelico. Per dirla in altri termini, la fisica ingenua è astorica. E che essa sia perlopiù aristotelica è a sua volta una contingenza storica che riguarda Aristotele e non la fisica ingenua.⁶⁸

Insomma, che il paradigma aristotelico incontri ed esprima bene le caratteristiche dell'esperienza comune dipende da una sua particolare efficacia nel manifestarla e non dal fatto che l'esperienza è messa in forma ai nostri occhi dai suoi concetti. Non solo: come affermerebbe Maurizio Ferraris, già citato nei precedenti capitoli proprio per posizioni affini a questa, questa tesi non convince anche perché poggia su una confusione tra ciò che appartiene all'epistemologia e ciò che appartiene all'ontologia. Secondo i suoi assunti, infatti, la natura degli oggetti d'esperienza, almeno per come li

⁶⁷ A. Gargani, "Scienza, filosofia e senso comune", introduzione a L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit, p.VIII.

⁶⁸ A. Varzi, R. Casati, *Un altro mondo?*, cit., p. 150.

vediamo, dipende direttamente da ciò che ne sappiamo, ma ciò che vediamo e ciò che sappiamo sono due cose ben diverse: l'uomo odierno che sa che è la terra a girare intorno al sole e il bisnonno di Copernico che ancora credeva il contrario hanno pur sempre davanti agli occhi ogni giorno il medesimo spettacolo di quest'astro che sembra solcare la volta celeste da est a ovest. Infine, l'ipotesi secondo cui il senso comune non è altro che uno scarto di visioni scientifiche del mondo superate non funziona neanche, in particolare, nel quadro della fenomenologia husserliana: secondo quest'impostazione, trasposta nel lessico husserliano, sarebbe la cosa materiale a derivare dalla cosa della fisica, mentre il fenomenologo, come si è già più volte ribadito, dimostra l'esatto contrario, e cioè che è l'esperienza a fondare la scienza, così come tutte le altre concettualizzazioni umane di ogni ordine e grado, e non viceversa. Detto questo, però, se anche si è convenuto sul fatto che un'ipotesi come quella di Gargani non si adatta alla fenomenologia, resta ancora aperto il campo per tesi meno estreme in cui la cosa materiale, pur non essendo considerata un residuo dei paradigmi scientifici, resta gerarchicamente inferiore alla cosa della fisica in quanto degradata al livello delle mere apparenze, delle illusioni. Proprio in questa direzione, infatti, vanno alcune delle prese di posizione di Husserl come quelle testé citate in relazione alla maggior veridicità, rispetto ad essa, della cosa della fisica.

Se le cose stanno così bisogna allora fare i conti con due difficoltà. La prima risiede nel fatto che evidentemente sul rapporto tra cosa materiale e cosa della fisica Husserl suggerisce due linee interpretative tra loro contrastanti, il che rende il suo discorso almeno in parte contraddittorio. La seconda risiede nel fatto che, se ci si attiene in particolare ai passi in cui il fenomenologo indica la cosa della fisica come il culmine e l'inveramento della cosa materiale, c'è un senso per cui la cosa materiale ne risulta sminuita. Dunque, prendendo questa strada non si sanano ma anzi si confermano le perplessità in precedenza esposte quanto alla coerenza del discorso di Husserl su questo tema. Di fronte a ciò è infatti legittimo quanto naturale chiedersi, ad esempio, che senso ha, per il fenomenologo, spendersi tanto per argomentare in favore dell'autonomo strutturarsi dell'esperito anche al di qua dell'intervento della spontaneità soggettiva e affaccendarsi tanto su concetti come quello di a priori materiale se poi la cosa della fisica fa slittare tutto il discorso sul piano di un mero concetto che con l'esperienza sembra non avere più nulla a che fare.

Proprio qui sembra annidarsi, dunque, una delle questioni irrisolte nell'indagine fenomenologica sulla cosa materiale. Per proseguire in questo commento conclusivo sull'analisi di Husserl della cosa materiale bisogna allora prima di tutto affrontare queste due problematiche: i) chiarire il rapporto che sussiste tra l'idea che la cosa della fisica sia una simbolizzazione dell'esperienza e l'idea che in essa sia, invece, la vera essenza dell'esperienza mentre le cose materiali ne sono un'espressione inferiore e essenzialmente deviata nella loro varietà e mutevolezza e ii) spiegare, quindi, qual è lo statuto della cosa materiale. Le due questioni, per altro, sono tra loro collegate, quindi si può sperare che, risolvendone una, anche l'altra acquisisca maggiore chiarezza.

Per quanto riguarda la prima problematica, una soluzione del tutto ovvia quanto efficace sarebbe quella di reperire un sistema, un modo per unificare le due divergenti letture che Husserl sembra aver proposto quanto al rapporto tra cosa materiale e cosa della fisica. Una prima proposta in questo senso è quella di chi, come Barry Smith, fa notare che le suddette due prospettive in Husserl possono incrociarsi e fondersi grazie al ruolo da lui attribuito al soggetto: è il soggetto, infatti, in quanto "individuatore assoluto"⁶⁹, in quanto insuperabile punto di vista sul mondo, tanto a trarre la cosa della fisica da un'idealizzazione della cosa materiale, quanto a cogliere le cose sensibili come possibili declinazioni particolari e qualitativamente determinate delle caratteristiche universali e assolute di quest'ultima⁷⁰. Dunque non ci sarebbe tra queste due vie alcuna effettiva discrasia, alcuno iato. Scrive Smith:

Husserl accosta queste due alternative, apparentemente incompatibili, introducendo una nuova prospettiva, quella del soggetto. È solo il soggetto a intraprendere un percorso di teorizzazione e solo in relazione al soggetto può presentarsi qualsivoglia "apparenza". È solo il soggetto ad essere coinvolto in processi di attività produttiva ed è il soggetto a poter offrire un punto di vista in relazione a cui spazio, tempo e moto possono acquisire il necessario ancoramento.⁷¹

Questa tesi, tuttavia, non forse è del tutto condivisibile. Essa potrebbe essere accolta senza dubbi se il soggetto fosse il fondamento del mondo e l'origine ontologica di tutte le cose, oltre che delle loro rappresentazioni soggettive. In tal caso, infatti, che la cosa della fisica sia un mero simbolo o che sia la vera realtà del mondo, essa proverrebbe dal

⁶⁹ B. Smith, op. cit., p. 422

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Ivi, p. 420.

soggetto e al soggetto andrebbe ricondotta, dunque la presenza, che fin qui è parso di poter attestare, di due diverse vie per intendere il suo rapporto con la cosa materiale sarebbe meno problematica: la cosa materiale quanto la cosa della fisica sarebbero ontologicamente costituite all'interno del soggetto e valide soltanto in questa dimensione, e su questo sfondo le loro differenze parrebbero scolorire e rimpicciolirsi. Allo stesso modo, poi, se avesse ragione Smith anche la stessa perdita di peso ontologico e gnoseologico che è parso di dover attribuire alla cosa materiale, stante l'ingombrante imporsi della cosa della fisica come unica e vera fonte di verità conoscitiva sul mondo, andrebbe messa tra virgolette: per rendere l'esperienza de-realizzata e relativizzata basta da sola l'idea che tutto si rifaccia al soggetto e sia infine prodotto dal soggetto, anche senza l'intervento della cosa della fisica.

Per Husserl, però, le cose non stanno così: come si è cercato di evidenziare e di documentare nel primo capitolo di questo lavoro, nel suo idealismo trascendentale il soggetto è piuttosto il punto di fuga, l'angolo di visuale verso il quale converge ogni esperienza fattuale e possibile, percettiva, rimemorativa o immaginativa che sia. Dunque, in questa cornice, nulla che sia percepito dipende ontologicamente dalla coscienza, anche se è sempre posto da essa, e cosa materiale e cosa della fisica mantengono un'autonomia tale dalla soggettività che le comprende che dire che la seconda è un simbolo rispetto alla prima è ben altro dall'affermare che essa ne esprime la sola vera natura. Se c'è un nesso tra cosa materiale e cosa della fisica tale per cui la seconda non annulla e non svislisce il significato della prima ma al più lo completa, questo deve quindi risiedere nelle cose stesse.

Per dar conto, almeno, dei motivi di questo giustapporsi di due diverse dimensioni ontologiche – quella della cosa materiale e quella della cosa della fisica – e per giustificare i motivi per cui la seconda sembra sovrapporsi fino a sostituirsi alla prima per rispondere alle esigenze conoscitive che con essa sono state formulate, ci si può allora appellare a un'osservazione di ordine storico e filologico che si snoda lungo i principali passaggi subiti dalla nozione di esperienza e da quella di mondo sensibile. Essa consiste nel rileggere l'evolversi del pensiero husserliano sull'esperienza come un passaggio da posizioni etichettabili in qualche misura come "idealiste" in senso stretto a posizioni via via sempre più "empiriste", dove con "idealismo" si intende, in linea generale, quello stile di pensiero per cui il significato della realtà, se non la realtà stessa,

dipende dal soggetto che la coglie, mentre con “empirismo” si intende, in maniera ben più radicale di quanto non accadesse coi filosofi inglesi sei-settecenteschi che hanno inaugurato questa corrente filosofica⁷², quello stile di pensiero per cui il significato della realtà si radica nelle forme e strutture intrinseche alle stesse cose esperite.

Giusto per prendere solo i tratti salienti della questione, come punto di partenza si può cominciare con *Ideen I* dove Husserl, come si è già ricordato nella prima parte di questo lavoro, prende varie posizioni di stampo idealista. Egli qui scrive chiaramente, ad esempio, che ad avere piena consistenza ontologica è solo la coscienza, poiché se il mondo fosse annullato essa resisterebbe inalterata mentre non vale l'inverso. In questo modo, dunque, il mondo pare dissolversi in quanto oggetto in sé e per sé, e finire invece per dipendere interamente dalla soggettività che gli dona significato. In questo contesto, di conseguenza, l'esperito non sembra avere una struttura né una dignità propria indipendenti dalle nostre elaborazioni mentali, mentre tutto sembra discendere dalla capacità e attitudine della spontaneità a dare significato al mondo. Non solo: a questo stesso testo, non a caso, appartengono, come noto, anche le nozioni di *hylé* sensoriale e *morphé* intenzionale già ricordate nel primo capitolo a sostegno della tesi di chi legge la fenomenologia in chiave strettamente idealista e secondo le quali, kantianamente, è il soggetto a dare forma al mondo grazie alle sue strutture di coscienza mentre l'esperito, in caso contrario, rimarrebbe del tutto inerte e muto. Ora, è chiaro dalle posizioni prese nella prima parte di questo lavoro che, nell'ottica di chi scrive, una simile impostazione non può essere del tutto condivisa neanche se in riferimento al primo volume di *Idee*, poiché già in esso non mancano, come già si è evidenziato, prove testuali che lascino intendere che l'esperito, per Husserl, non dipende ontologicamente dal soggetto. Tuttavia in quell'opera è indubbiamente più

⁷² Nelle sue opere mature Husserl è, in un certo senso, più empirista degli empiristi “classici” a cui si ispira perché non si limita a considerare la nostra presa sul mondo come irrimediabilmente soggettiva in quanto sottoposta unicamente ai corsi e ai ricorsi dell'empiria e alle abitudini soggettive ad essi associate, ritenendola comunque universale e necessaria grazie alla sua fede strenua nel prestrutturarsi estetico e passivo dell'esperienza, con una convinzione del tutto estranea a Locke, Berkeley, Hume e epigoni che fondano ogni conoscenza nell'esperienza senza però confidare nella sua possibilità di restituire un'immagine vera e oggettiva del mondo. In questo, intendendo con “empirismo” quella corrente di pensiero che basa l'esperienza e la conoscenza sull'empiria, Husserl è un empirista più radicale degli empiristi stessi perché per lui l'esperienza e la conoscenza che abbiamo del mondo non solo si basa sull'empiria per come il soggetto la coglie ma si fonda in essa per come essa oggettivamente è. Per questo spunto sulla fenomenologia come “empirismo radicale” si veda ad esempio R. De Monticelli, C. Conni, *Ontologia del nuovo. La rivoluzione fenomenologica e la scienza oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2008, p. 12.

marcato il riferimento al peso della spontaneità nel determinare quella che è la forma del mondo per noi e più centrale è la funzione costitutiva della coscienza. In molte opere successive come, *in primis*, *Ideen II*, al contrario, tutto questo va a trascolorare in posizioni più moderate se non decisamente “empiriste”, evidenti, come si è già sottolineato, ad esempio nelle nozioni di a priori materiale e di sintesi estetica.

Detto questo, se come punto di partenza si adottano le posizioni “idealiste” di *Ideen I*, come punto di arrivo di questo percorso di avvicinamento e rivalutazione dell’empiria si può prendere, invece, la *Krisis*, in cui Husserl abbandona ogni istanza idealistica e si dedica alla descrizione della *Lebenswelt*, del mondo della vita, con quel suo corredo di certezze che, sorte dall’esperienza e tramandate ininterrogate di generazione in generazione, restano solide, stabili, inattaccabili e – ed è questo che più conta qui – sempre accettate in maniera del tutto passiva e involontaria. Ciò è possibile perché la certezza dell’esperienza risulta fondata nell’esperienza stessa, che si struttura autonomamente nel percepito in virtù delle sue stesse forme implicite e che come tale è accolta, riconosciuta e compresa passivamente dall’uomo con un processo di sintesi estetica e passiva, senza intervento del soggetto spontaneo e cosciente. È in quest’ambito, ad esempio, che il fenomenologo formula la sua critica a Galileo, da lui contestato per aver matematizzato l’esperienza sensibile, riconducendo il suo notevole ventaglio di qualità e variazioni a numeri, a rapporti quantitativi⁷³ e per aver, di seguito, sostituito questo mondo di numeri e quantità precise al mondo delle cose sensibili, come se il primo avesse più verità e più spessore ontologico del secondo. Nella *Krisis*, insomma, Husserl sottolinea con particolare cura il peso ontologico e il valore gnoseologico dell’esperienza sensibile prestrutturata e indipendente rispetto alla sua eventuale concettualizzazione soggettiva; esperienza che, quindi, sa offrire all’uomo una piattaforma, un terreno di certezze affidabili anche se diverse dalla verità ideale, non meramente di matrice esperienziale, più elevata e stabile, su cui, nell’ottica di *Ideen II*, si deve piegare se si mira a una conoscenza fondata del mondo dell’esperienza.

Se questi sono il punto di partenza e quello di arrivo del percorso compiuto dal pensiero husserliano letto come un lento cammino verso una rivalutazione dell’empiria, *Ideen II* potrebbe quindi costituirne il punto intermedio, il luogo di

⁷³ Per il tema della “matematizzazione dei piena” cfr. E. Husserl, *Krisis*, pp. 50 e ss.

passaggio. Da un lato, infatti, questo testo si colloca, cronologicamente, in parallelo a molte opere in cui Husserl ribadisce la convinzione che l'esperienza abbia forma propria e conoscibile dal soggetto⁷⁴ e in esso, come si è già sottolineato, emergono motivi di ordine "empirista", nel senso del termine poco fa precisato, quali il concetto di a priori materiale o la nozione di sintesi passiva, che evidentemente premono nella medesima direzione. Tuttavia, in queste stesse pagine, accanto a quelli appena citati si trovano altri spunti che sembrano invece tornare sulla strada precedente, in cui pareva maggiore il peso performativo della coscienza su quello dell'esperito. Sembra infatti essere questa, in particolare, una delle implicazioni della cosa della fisica, visto che essa sorge da un'operazione della spontaneità del soggetto che opera sulle cose materiali lasciando cadere le loro caratteristiche mutevoli ed empiriche fino ad arrivare alla cosa della fisica. La cosa della fisica, in altre parole, nasce da un'operazione mentale di pura formalizzazione, quindi, se essa rappresenta la sola verità universale a cui si può aspirare, ciò significa che, per conoscere qualcosa di vero, dopo aver così a lungo celebrato l'esperienza sensibile nella sua pienezza ontologica si torna qui a invocare l'intervento di un concetto determinato, almeno all'apparenza, dall'intellezione e lì circoscritto.

In questa direzione, allora, si possono intendere le due chiavi interpretative aperte da Husserl in *Ideen II* quanto al rapporto tra cosa materiale e cosa della fisica come una giustapposizioni di un piano "empirista" e di uno "idealista", e si possono vedere questi due, rispettivamente, come segno dell'oscillare tra fede nell'esperienza e suo abbandono. Quest'oscillazione, poi, a sua volta, può essere giustificata almeno in parte come una conseguenza storica del porsi di *Ideen II* in un momento di transizione all'interno del pensiero husserliano così interpretato. Questa soluzione, però, per quanto plausibile e storicamente argomentabile, non può risultare del tutto soddisfacente. Abbracciandola, infatti, si finisce per risolvere troppo affrettatamente le aporie evidenziate nell'analisi del secondo volume delle *Ideen* in relazione al concetto di cosa materiale, considerandole niente più che un mero momento di assestamento tra una presa di posizione teorica e l'altra, a discapito di quella ricchezza di spunti che forse proprio in questo duplicarsi di vie, anche se esse dovessero risultare del tutto non armonizzabili tra loro, si cela.

⁷⁴ Tra queste si pensi a *Erfahrung und Urteil* o a *Analysen zur passiven Synthesis*.

Si può allora cercare un'ultima volta di risolvere la questione in altro modo, in modo teoretico. A questo proposito si può cominciare col notare che, tra le due alternative adombrate da Husserl, a rigore sarebbe più consona e armonica al discorso da lui stesso imbastito sulla cosa materiale la prima, quella per cui la cosa della fisica è, di questa, una simbolizzazione, un oggetto ideale ottenuto da una variazione immaginativa e collocato su un *diverso* livello di astrattezza. Seguendo questa via, infatti, la cosa materiale non risulta per nulla sminuita nella sua portata ontologica e gnoseologica, ma solo integrata e precisata in una diversa prospettiva e per diversi fini da quelli relativi alla cosa della fisica. Se questo è vero, si può provare a chiarire, in questa prospettiva, quali sono i nessi della cosa materiale con la cosa fisica valutando se è possibile ridurre lo iato che, da quanto osservato fin qui, sembra aprirsi tra di loro. S'è detto, ad esempio, che cosa materiale e cosa della fisica costituiscono due diverse dimensioni ontologiche, a cui corrispondono anche due diversi piani gnoseologici: alla cosa materiale corrisponde la dimensione della certezza, di quel sapere condiviso e generalmente ininterrogato che forma quel sostrato, quelle fondamenta che ci permettono di orientarci nel mondo ma che non possono trovare altra base che l'accordo intersoggettivo e che quindi restano fatalmente vincolate all'esperienza, con la sua possibile variabilità e con la sua possibile fallacia. Alla cosa della fisica, d'altro canto, corrisponde invece l'idea di verità universale e necessaria, perfettamente oggettiva e svincolata dalle variazioni dell'empiria e da quelle dei punti di vista soggettivi ma anche, forzatamente, lontana dall'esperienza con le sue coloriture e la sua ricchezza qualitativa, che la descrizione della cosa materiale intendeva invece fondare e scandagliare descrittivamente nelle sue condizioni di possibilità. Tutto questo, si diceva, è noto. Tuttavia il discorso merita di essere ulteriormente rivisto e precisato.

§ 2 Stratificazioni concettuali

È vero: cosa materiale e cosa della fisica sono due cose diverse, a cui per altro corrispondono anche diversi atteggiamenti conoscitivi. Se però si approfondisce il discorso ci si accorge che per certi versi esse in fondo condividono il medesimo fondamento, fini non disgiunti e – in un certo senso, almeno – il medesimo tema di interesse. Per approfondire questo spunto bisogna quindi tornare a riflettere sulla natura di entrambe. A questo proposito bisogna prendere le mosse da un presupposto tanto ovvio quanto essenziale: sia la cosa materiale sia la cosa della fisica non sono oggetti ma concetti. Per la cosa della fisica l'osservazione è quanto mai lapalissiana: che si tratti di un concetto è evidente sia dalle sue caratteristiche di oggetto mentale epurato da qualsivoglia nesso con l'empiria sia dalla sua origine per formalizzazione. Leggermente diverso è il discorso per quanto riguarda la cosa materiale.

Husserl, infatti, inizia la sua trattazione in proposito descrivendo la genesi delle cose d'esperienza a partire dal dipanarsi delle sintesi passive delle impressioni grazie a cui si formano davanti ai nostri occhi prima gli adombramenti degli oggetti, poi i loro schemi sensibili e poi le cose stesse – sempre prese come idea regolativa, come fine raggiungibile solo asintoticamente –. Egli comincia insomma la sua trattazione indicando come si forma la percezione dell'oggetto in quanto oggetto della nostra esperienza⁷⁵ e non come si formula un concetto. Nel proseguo dell'argomentazione, però, impercettibilmente ma decisamente il discorso cambia di piano, o per lo meno sembra sovrapporre l'ambito del concetto e quello dell'oggetto: come si è in precedenza mostrato, infatti, dopo aver descritto il formarsi dell'esperienza delle cose da un punto di vista genetico, Husserl mette a fuoco le caratteristiche essenziali da un punto di vista statico che ne risultano e queste non sono altro che le caratteristiche essenziali espressa dal concetto di cosa materiale. Esempi di cose materiali sono infatti oggetti come tavoli, libri, pietre, penne e queste, sì, sono reperibili nell'esperienza; non si può dire invece lo stesso della cosa materiale in quanto tale e cioè di quell'ente dotato di collocazione spazio-temporale, estensione, riempimenti e nessi causali che non si può come tale avere sotto gli occhi ma che si può ideare per variazione immaginativa proprio a partire da ciò che abbiamo sotto gli occhi, a cui esso fa da etichetta generale. Dire che

⁷⁵ Su questo si ricordi quanto esposto nella prima parte del presente lavoro.

una cosa, per essere una cosa, deve essere mostrare le suddette caratteristiche significa infatti descriverne le caratteristiche fondamentali ma anche o meglio, e quindi, concettualizzarla. Che cosa significa dire “il che cos’è” di qualcosa se non porre le basi per racchiuderla in un concetto? Come ben sottolinea Roberta De Monticelli, infatti,

è importante distinguere bene tra essenza e concetto. Per i fenomenologi i concetti sono inseparabili dai termini linguistici, di cui sono i significati, definibili e ridefinibili attraverso esplicite convenzioni [...]. Ma un’essenza è precisamente ciò per “catturare” la quale (descrivere fedelmente) devo costruire concetti adeguati. I concetti si costruiscono, le essenze sono date: ma per nulla note finché non descritte adeguatamente [...] ⁷⁶

Per questo, allora, perché il coglimento dell’essenza di una cosa è il presupposto per la costruzione del concetto che la esprime, Husserl definisce la nozione di cosa materiale, mostrandone le caratteristiche, solo dopo aver descritto come si costituisce per noi l’esperienza delle cose del mondo in cui questa nozione si fonda⁷⁷.

Se le cose stanno così si potrà allora forse trovare un nesso tra cosa materiale e cosa della fisica che le armonizzi, armonizzando con loro il piano delle certezze dell’esperienza e della verità della teoresi, andandolo a cercare proprio nelle loro caratteristiche comuni in quanto concetti. Per farlo si può prendere spunto da *Erfahrung und Urteil*, opera affine a *Ideen II* per stile e punti di interesse⁷⁸, in cui in particolare Husserl esamina la genesi dei concetti tornando al tema a lui caro⁷⁹ del rapporto tra “le

⁷⁶ R. De Monticelli, C. Conni, op. cit., p. 22.

⁷⁷ Per inciso: che si trascorra senza soluzione di continuità dall’uno – l’oggetto – all’altro – il concetto – è forse conseguenza dei presupposti realistici del pensiero di Husserl, per cui gli oggetti sono afferrabili dal soggetto nell’esperienza e lo sono veridicamente e compiutamente, benché sempre, come già sottolineato, nella forma dell’idea regolativa.

⁷⁸ Comune è infatti il riferimento alla valenza fondativa dell’esperienza precategoriale rispetto alla sua successiva concettualizzazione.

⁷⁹ Tra le questioni fondamentali della fenomenologia di Husserl va infatti annoverato il rapporto che lega e insieme separa le condizioni formali di possibilità della verità dalle operazioni soggettive indispensabili affinché queste si costituiscano come possessi stabili della conoscenza, rendendola possibile. Non è certo un caso, infatti, se Husserl si interroga su questo binomio sin dai *Prolegomeni a una logica pura* (cfr. E. Husserl, *Prolegomeni a una logica pura*, in *LU* Vol. I, pp. 23-290), dove esso è declinato attraverso lo studio della relazione tra logica e psicologia, per poi riprenderlo svariati anni più tardi nelle considerazioni preliminari di *Logica formale e trascendentale* (cfr. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, a cura di P. Janssen, Hua Band XVIII, 1974; traduzione italiana utilizzata: *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, a cura di E. Paci, Laterza, Bari 1966, pp. 23-58), nonché nelle lezioni poste da Landgrebe ad introdurre *Erfahrung und Urteil* (cfr. E. Husserl, *EU*, p. 15), dove Husserl guarda ancora alla “bilateralità della problematica logica” (ivi, p. 43) come sfondo per le proprie riflessioni. La persistenza di questa problematica si spiega considerando che, secondo il fenomenologo, proprio nell’“oscura origine” delle oggettività della logica dalle operazioni intenzionali dei soggetti si radica il motivo principale di quelle “difficoltà affatto straordinarie” (ivi p. 16) che hanno impedito a

forme del giudizio e le loro legalità”⁸⁰ da un lato e le condizioni soggettive dell’esperienza dall’altro, concentrandosi però su un’altra coppia di poli opposti centrali per la fenomenologia: i vissuti passivi dell’esperienza antepredicativa e le “oggettività dell’intelletto” (*Verstandengegenständlichkeiten*)⁸¹. Da questa cornice si trarrà infatti qualche suggerimento sul sorgere dei concetti, – che Husserl qui chiama “*Allgemeingegenständlichkeiten*”, “oggettività generali” – e sulla distinzione tra concetti puri ed empirici che potrebbe fornire qualche suggerimento per risolvere le questioni prima aperte in relazione alla nozione di cosa materiale.

Si cominci dai “concetti empirici” (*empirische Allgemeinheiten*)⁸², e cioè da quei concetti che procurano un nome e una forma riconoscibile e *relativamente*⁸³ stabile a oggetti dell’esperienza quotidiana quali cespugli, conchiglie, case, alberi e così via. Innanzitutto va detto che essi sono caratterizzati dal fatto di essere legati in modo chiaro e palese agli oggetti sensibili di cui sono etichette, poiché non sono altro che le prosecuzioni, sul piano della spontaneità dell’intelletto, di quei processi passivi di costituzione degli oggetti dell’esperienza che hanno già sede nelle dinamiche ricettive ed inconsapevoli della sensibilità. La loro formazione procede, secondo Husserl, per gradi: per prima cosa si formano le esperienze di semplici oggetti, nelle modalità estetiche e passive già esposte nella prima parte di questo lavoro; nel caso in cui, poi, esperienze simili si ripetano, si formano quelli che il fenomenologo chiama “tipi”: formazioni percettive note, capaci di raccogliere al loro interno un certo ventaglio di esperienze di individui differenti ma dotati di proprietà comuni, che ci orientano immediatamente rendendo l’esperienza ben comprensibile e chiara al primo sguardo. I “tipi” si formano infatti quando un oggetto, un tempo costituito e ormai caduto al di sotto dell’orizzonte ritenzionale della coscienza desta, resta disponibile a successive riattualizzazioni e anima la percezione di attese, messe in gioco ogni volta che impressioni simili a quella che ne era stata la base un tempo si ripropongono nei vissuti

questa disciplina di essere trasparente a se stessa e di porsi come dottrina di ogni scienza, ottemperando alla sua funzione più propria.

⁸⁰ Cfr. E. Husserl, *EU*, p. 16.

⁸¹ Su quest’aspetto del pensiero husserliano, che trova nel ritorno all’esperienza uno dei suoi maggiori cardini, cfr. G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, Mondadori, Milano 1966, in particolare il capitolo “Il problema di una fenomenologia della percezione”, pp. 162-182.

⁸² Per una maggior aderenza al tedesco si preferisce qui tradurre “*Allegemein-*” con “generalità” piuttosto che con “universalità”, come invece accade nella traduzione italiana del testo qui impiegata per citazioni e riferimenti bibliografici.

⁸³ I motivi della solo *relativa* stabilità di questi concetti empirici verranno chiariti tra poco.

attuali della coscienza. Nel momento in cui ciò accade, una sintesi passiva di somiglianza allaccia immediatamente in un unico nodo le sensazioni attuali alle oggettività dello stesso tipo precedentemente colte, senza necessità di tornare ad esse col ricordo e, così facendo, permette di riconoscere l'oggetto *nuovo* al di sotto della medesima tipicità di quello *noto*. In questo modo sorge quell'immediata comprensibilità e utilizzabilità, nonché quell'alone di familiarità, che caratterizzano la comune esperienza del mondo permettendoci di orientarci immediatamente in esso. A questo livello tutto si gioca però ancora meramente sul piano della passività, senza che a questi tipi, a queste abitudini meramente percettive, siano dati un nome e un'identità concettuale precise⁸⁴. Così, ad esempio, quando un filare di alberi mi scorre sotto gli occhi attraverso il finestrino dell'automobile su cui sto viaggiando, immediatamente riconosco gli oggetti che vedo come oggetti di un certo tipo, di quel tipo che, una volta concettualizzato, definirò "albero". Ciò accade, appunto, al primo sguardo, il che significa, nell'ottica husserliana, che il riconoscimento dell'albero come albero – la sua tipizzazione – è passivo e del tutto inconsapevole, stimolato immediatamente dall'esperienza presente in comunione con quelle pregresse, senza che alcuna attività intellettuale ci metta del suo. Solo la concettualizzazione che emerge quando esclamo o penso "questo è un albero" è attiva e spontanea.

Il percorso che conduce alla genesi dei concetti nasce infatti a partire da un diverso modo di orientare lo sguardo sul mondo empirico, non più volto direttamente al costituirsi degli oggetti sensibili da cui, nel loro ricorrere, emergono somiglianze, e quindi tipi, ma mirato piuttosto a quel "che" che in essi rimane identico come loro struttura costante. In questi due generi di operazioni soggettive, una passiva e ricettiva, volta alla delineazione dei tipi, e l'altra attiva e spontanea, volta ai concetti, alla differenza di metodo consegue quindi una differenza di risultato: le generalità empiriche così poste sono infatti possessi conoscitivi acquisiti, collocati in una dimensione atemporale, o meglio omnitemporale (*Allzeitlichkeiten*), ripetibili in diversi momenti del flusso di coscienza, da cui non si elevano più geneticamente e a cui non appartengono più costitutivamente ed imprescindibilmente. Non può dirsi invece la stessa cosa dei tipi empirici, che si attivano solo quando, nella contingenza

⁸⁴ Cfr. in particolare E. Husserl, *EU*, pp. 143-145.

dell'esperienza, se ne presenza lo spunto⁸⁵. Così, il concetto empirico di "conchiglia", ad esempio, una volta acquisito è tale al di là del tempo e dello spazio in cui viene ripreso, che sia in relazione all'oggetto che ho tra le mani mentre passeggiò sulla riva del mare o in relazione alle immagini che ho in mente in un lento pomeriggio di novembre, immaginando l'estate lontana. Tanto basta, allora, perché lo iato tra tipicità empiriche e concettualizzazione categoriale, e dunque tra esperienza e giudizio, sia tracciato: uno iato insito proprio nel percorso di derivazione genetica che conduce dall'una all'altro.

Tuttavia, senza voler sminuire questo scarto bisogna osservare che il concetto empirico intrattiene sempre con l'esperienza antepredicativa un rapporto inscindibile, non solo dal punto di vista della sua origine fattuale, ma anche per quanto riguarda la sua stessa forma categoriale. Infatti, essendo fondata a posteriori sulle tipizzazioni empiriche, a seconda degli oggetti somiglianti che di volta in volta si costituiscono per noi, la formazione di questi concetti si dipana accidentalmente⁸⁶, seguendo il dipanarsi dell'esperienza stessa, di cui essi registrano le note salienti restando fortemente dipendenti dal suo darsi mutevole e aperto a delusioni, cancellazioni e riorientamenti delle attese pregresse⁸⁷. Il concetto di "cespuglio", ad esempio, non è determinato a priori ma deriva a posteriori da quei dati di fatto che chiamiamo così, *che sono così ma che per definizione potrebbero essere altrimenti*⁸⁸. Per ciò esso resta aperto a successive modifiche, sulla scia di quelle sempre nuove determinazioni che caratterizzano l'esperienza, sempre soggetta, nel suo orizzonte esterno come in quello interno⁸⁹, a una presa sempre migliore o sempre più precisa sulle cose stesse, nel loro darsi prospettico, mai pieno e mai pago⁹⁰. Di conseguenza l'intensione di queste generalità non sarà mai data una volta per tutte, ma si configurerà in modo tale da dover essere sempre

⁸⁵ Ivi, pp. 236-241.

⁸⁶ Ivi, p. 313.

⁸⁷ Si veda in proposito il tema della delusione delle attese o del loro riempimento parziale in E. Husserl, *PS*, § 5.

⁸⁸ Per questa definizione dei dati di fatto come ciò che "è così ma per sua essenza avrebbe potuto essere diversamente" cfr. E. Husserl, *Ideen I*, p. 15.

⁸⁹ Sul tema della distinzione tra orizzonte esterno ed interno in relazione alle tipizzazioni degli oggetti d'esperienza cfr. E. Husserl, *EU*, pp. 29-36.

⁹⁰ Sul tema della progressione e della sempre maggiore determinazione del riempimento e dunque delle prese soggettive sull'oggetto, cfr. E. Husserl, *PS*, pp. 33-40.

precisata in un percorso di mutamenti successivi⁹¹, mentre la loro estensione si allargherà all'infinito, aprendosi cioè a tutte le oggettività empiriche che di volta in volta potranno cadere sotto di essa. È dunque il darsi delle cose stesse nel loro succedersi fattuale a regolare la forma di questi concetti⁹², che per parte loro detengono la funzione di mostrare “la regola della credenza empirica” in relazione al “procedere dell'effettiva esperienza”⁹³ in base a cui sono posti. Lo stretto legame di continuità genetica e la comunità di ambito che stringono in un unico nodo le generalità empiriche all'esperienza sensibile su cui esse si fondano sono quindi evidenti.

Diverso, almeno in apparenza, è il discorso per i concetti puri. Qui, infatti, la necessità di tornare all'esperienza antepredicativa per chiarire il pensiero predicativo, finora del tutto comprensibile, sembra diventare meno ovvia e tra esperienza e giudizio pare predominare di primo acchito il momento della differenza su quello del collegamento. Con “*reinen Allgemeinheiten*”, “generalità pure”⁹⁴, Husserl indica infatti quelle concettualizzazioni che non hanno la funzione di cogliere a posteriori le caratteristiche della realtà sensibile contingentemente data, ma quella di prescrivere a tutte le singolarità possibili le loro regole a priori⁹⁵. Un concetto puro, dunque, non è solo ciò che fissa le caratteristiche di un certo tipo di esperienza ma è ciò che stabilisce i caratteri, le strutture necessarie che un oggetto *x* deve avere per poter essere indicato sotto un certo concetto *y*⁹⁶. L'estensione dei concetti puri è quindi infinita e aperta come nel caso delle generalità empiriche ma, diversamente da esse, non perché sia ottenuta a posteriori dal succedersi fattuale delle sempre mutevoli esperienze empiriche, bensì perché precede ogni esperienza e ne prescrive il corso, eccedendola⁹⁷. Sono concetti puri, dunque, ad esempio quelli di triangolo, o di colore: il primo prescrive che, per essere “triangolari”, non si può che avere tre lati e tre angoli; il

⁹¹ Sul riferimento husserliano alle idee empiriche cfr. E. Husserl, *EU*, p. 306. A questo proposito si noti che, in conformità all'apertura e al possibile progressivo accrescimento della presa su questi concetti empirici, essi sono stati paragonati anche a idee kantiane, per il loro carattere di asintoticità ed indefinitezza, cfr. P. Spinicci, *I pensieri dell'esperienza: interpretazione di Erfahrung und Urteil di Edmund Husserl*, La nuova Italia, Firenze 1985, p. 151.

⁹² Cfr. E. Husserl, *EU*, p. 314.

⁹³ Ivi, p. 306.

⁹⁴ Come nel caso delle generalità pure, tradurrò qui “*Allgemeinheit*” con “generalità” e non come “universalità” come suggerito nella versione italiana del testo.

⁹⁵ Ivi, p. 314.

⁹⁶ Ivi, p. 325.

⁹⁷ Ivi, p. 314.

secondo prescrive che per essere un “colore” bisogna essere quella proprietà visiva che non può che riempire un’estensione⁹⁸ e così via.

Dato che i concetti puri si fanno portavoce delle strutture a priori dell’esperienza possibile e dato che questi, quindi, sono presupposti all’esperienza e non tratti da essa a posteriori, come accade invece con le generalità empiriche, il loro legame con l’esperienza sensibile sembra allora davvero labile. Del resto, per ottenere le generalità pure bisogna avvalersi di un metodo che deve prendere con decisione le distanze dal succedersi sensibile delle cose: il metodo della libera variazione eidetica. Il concetto puro infatti si forma quando, si impiega un’oggettualità esperita o fantasticata come modello per un processo di diversificazioni *ad libitum*, da cui si ottiene quel “che di identico” (*Selbiges*)⁹⁹ che permane in tutte queste trasformazioni e che coincide con l’*eidos*, con la struttura a priori di un certo genere di esperienza, guardata sotto un certo aspetto¹⁰⁰. A questo *eidos*, a questo che di identico, coincide il concetto puro, costituito quindi da quell’insieme di caratteri che permangono uguali nel variare immaginativo di un oggetto paradigmatico. Per ottenerlo, innanzitutto le variazioni eidetiche devono autonomizzarsi dalla prima singolarità da cui hanno preso il via, che essa sia percepita o fantasticata; di conseguenza, esse non devono in alcun modo seguire nel loro variare i mutamenti dell’esperienza stessa¹⁰¹, ma procedere in maniera del tutto libera rispetto ai nessi del nostro unico mondo sensibile o di ogni possibile mondo fantasticato¹⁰²;

⁹⁸ Cfr. G. Piana, *La notte dei lampi: quattro saggi sulla filosofia dell’immaginazione*, Guerini, Milano 1988, capitolo III, “Colori”, §§7-12.

⁹⁹ A questo proposito è interessante notare come Husserl rilevi il fungere delle sintesi passive all’opera preliminarmente anche nelle operazioni attive e spontanee dell’intelletto, a riprova della loro continua ed essenziale funzione costitutiva. Sono infatti delle sintesi passive a predisporre le variazioni su cui l’intelletto farà presa secondo le loro somiglianze.

¹⁰⁰ La genesi delle generalità dell’intelletto prevede che di volta in volta possano essere tematizzati aspetti diversi degli oggetti esperiti, rispetto ai quali questi stessi verranno categorizzati. Così, ad esempio, in una variazione eidetica di un oggetto tondo e rosso si può tematizzare prima il momento del “rosso” e trarne il concetto di “rosso”, e poi si può tematizzare la forma tonda e variare questo oggetto mantenendo fermo questo aspetto fino ad ottenere il concetto di rotondità, oppure, in entrambi i casi, si può lasciar cadere ogni determinazione peculiare dell’oggetto tondo e rosso di partenza per trarre, da opportune variazioni immaginative, il concetto di “cosa”. Su questo, e in particolare rispetto alla struttura graduale delle universalità pure cfr. E. Husserl, *EU*, pp. 329-332.

¹⁰¹ Sulla differenza tra il mutamento come caratteristica del darsi fattuale delle cose empiriche e la variazione come metodo per ottenere i concetti puri, cfr. *ivi*, pp. 320-321.

¹⁰² Sull’autonomia dei mondi di fantasia e sulla loro organica coerenza interna cfr. G. Piana, *Elementi di una dottrina dell’esperienza*, cit., capitolo III, § 7, dove Piana descrive ogni mondo prodotto dall’immaginazione (qui esemplificato dalla favola) come acontestuale, chiuso ed autonomo in quanto dotato di leggi e personaggi propri che non intrattengono nessi col mondo obiettivo né con altri mondi fantasticati.

infine bisogna aver cura di sospendere ogni posizione d'essere rispetto alle forme così ottenute, onde essere certi di non riferirsi più ai dati di fatto ma alle loro essenze¹⁰³. Nella costituzione dei concetti puri, dunque, ogni riferimento alle oggettività sensibili è messo fuori gioco, quindi tutto sembra parlare in favore dell'idea che essa possa essere garantita solo evitando ogni commistione con l'ambito dell'esperienza.

Tuttavia quest'esclusione netta, che porterebbe a contrapporre *tout court* l'ambito giudicativo, attivo e spontaneo del concetto e quello estetico, passivo e irriflesso dell'esperienza, risulta a ben vedere troppo semplicistica e non coglie del tutto nel segno. Non a caso il legame con l'esperienza sembra riemergere nascostamente in alcuni slittamenti, rintracciabili nel testo husserliano, che finiscono per accomunare i concetti puri ai concetti empirici, mettendo in luce anche nei primi quell'eredità dall'esperienza da cui i secondi per essenza non sono liberi. Ciò accade ad esempio quando, per quanto tra i concetti puri Husserl cita esplicitamente le figure della geometria, oppure i concetti di "colore" e di "suono", o ancora i concetti matematici¹⁰⁴, tutti slegati dal mondo dato, per descrivere le variazioni eidetiche in cui essi vengono costituiti egli impiega esempi come quello della casa e dell'albero¹⁰⁵, che attingono invece alla realtà di fatto, che a rigore dovrebbe interessare solo le generalità empiriche. Queste strane scelte, anche se compiute solo in ambito esemplificativo, racchiudono infatti in sé un significato più esteso e rivelatore, che trova conferma e spiegazione quando Husserl afferma che "da ogni realtà concreta e da ogni suo singolo tratto in essa esperito o esperibile si apre una via verso il regno della possibilità ideale o pura e per ciò verso il pensare a priori"¹⁰⁶. Concetti empirici e concetti puri, in altre parole, sorgono dal medesimo orizzonte, l'orizzonte dell'esperienza antepredicativa, che essi però elaborano diversamente, ancora una volta¹⁰⁷ in virtù di un diverso modo di orientare lo sguardo sulle oggettività dell'esperienza stessa: ora come esempi da prendere come regola per una serie di sintesi di uguaglianza empiriche, ora, previa

¹⁰³ Cfr. E. Husserl, *EU*, p. 323.

¹⁰⁴ Ivi, p. 324.

¹⁰⁵ Ivi, p. 318.

¹⁰⁶ Ivi, p. 327.

¹⁰⁷ Si noti che in un modo simile, come si è visto qualche pagina fa, sono distinti da un diverso modo di orientare lo sguardo le tipicità empiriche esperienziali e i concetti empirici dell'intelletto dove, a partire dalle medesime esperienze somiglianti e ricorrenti le prime sorgono quando di essere viene tenuta sotto presa passivamente la somiglianza e i secondi quanto ne viene tematizzato, e formalizzato intellettivamente, il momento di identità nei mutamenti empirici che le caratterizzano.

neutralizzazione delle loro posizioni d'essere, come modelli per processi di possibili variazioni d'essenze¹⁰⁸.

Per questo, banalmente, le variazioni eidetiche possono condurre all'universale puro solo attraverso un difficile percorso di purificazione dei nessi col mondo empirico o con un mondo fantasticato. Tuttavia i motivi di questo nesso tra concetto puro ed esperienza sono ben più profondi ed essenziali di quanto non riveli la loro prima origine sensibile storica, poi posta fuori gioco nella variazione eidetica: s'è detto in precedenza che le generalità pure prescrivono agli oggetti dell'esperienza le regole a cui essi devono necessariamente ottemperare per porsi in quanto tali; ora bisogna però aggiungere che ciò accade non in virtù di supposte forme a priori che l'intelletto kantianamente imporrebbe loro, quanto piuttosto, al contrario, in virtù del darsi delle cose stesse, dei modi e dei rapporti con cui esse si costituiscono. Così, che il genere "colore", categorizzato dal pensiero nell'ambito in una specifica ontologia regionale, implichi in sé i momenti non-indipendenti¹⁰⁹ della chiarezza e dell'estensione non deriva da principi estrinseci ma *appartiene* all'essenza stessa del colore e, di conseguenza, ad ogni esperienza possibile a priori del colore, e quindi, anche, al modo in cui ogni cosa colorata si dà fattualmente. Sono proprio i materiali e gli *a priori materiali* dell'esperienza, infatti, con la loro organizzazione interna e percettivamente afferrabile a dare *occasioni* e a dare *ragioni* alle formazioni spontanee e soggettive della logica pura di darsi in relazione agli atti soggettivi che le pongono. Per questo, ad esempio, nel passo in cui traccia la differenza tra il mutare dei dati di fatto reali temporalmente caratterizzati, dove "l'individuo rimane identicamente lo stesso"¹¹⁰, e il variare delle essenze dove l'identità individuale viene dismessa, Husserl insiste sul

¹⁰⁸ Cfr. ad esempio "L'universale rosso non lo si può vedere così come si vede un rosso singolo individuale; ma l'estensione del significato di vedere, che non per nulla è frequente nel comune uso linguistico, è inevitabile. Si viene qui a esprimere che qualcosa di comune e di universale di esemplari numerosi quanto si vuole, singolarmente veduti, viene da noi appreso direttamente e come se stesso in modo del tutto analogo a un singolo individuale nel percepire sensibile, ma certamente in quella più complessa visione della sovrapposizione attivamente comparativa della congruenza", E. Husserl, *EU*, p. 322. In questo passo, di per sé dedicato alla distinzione tra la visione empirica e quella delle universalità, Husserl tratta un caso in cui, a partire da una medesima esperienza sensibile (l'esperienza di qualcosa di colore rosso) si può trarre la "visione" di un concetto universale, come anche di un concetto empirico, a cui Husserl pare richiamarsi quando si rifà a quella "più complessa visione della sovrapposizione attivamente comparativa della congruenza" dove l'attività e la comparazione appartengono alle operazioni costitutive delle oggettualità empiriche.

¹⁰⁹ Cfr. il paragrafo dedicato alla "Definizione esatta dei concetti di frazione, momento, parte estensiva, astratto, concreto", in E. Husserl, *LU*, I, pp. 55-57.

¹¹⁰ E. Husserl, *EU*, p. 321,

fatto che, essendo proprio le fasi dei mutamenti effettivi a poter essere prese come modello per dei processi di variazione eidetica possibili, per quanto ogni individualità vi venga fatta cadere anche qui non ci si abbandona mai del tutto ad un arbitrio completamente sregolato: in ogni percorso di variazione eidetica ogni forma deve essere affine all'altra secondo un medesimo genere¹¹¹, il che implica un rimando costante a quelle strutture comuni che si radicano e si ritrovano nell'esperienza stessa.

Fatto questo, sono proprio le generalità ottenute previa variazione eidetica, colte in una modificazione libera dall'esperienza ma a partire dall'esperienza stessa, a regolarne a priori le possibilità pure e a chiarirla, illuminando quelle strutture che sono già insite e passivamente offerte nel suo darsi contingente, permettendoci di riconoscerne lo stile e l'essenza anche nei fatti del mondo. Le generalità pure, in altre parole, sorgono storicamente dall'esperienza fattuale, ma ne colgono le condizioni di possibilità a priori e, di conseguenza, retroattivamente, aiutano a illuminare, insieme a quella possibile, anche l'esperienza data, a cui dunque restano legate a doppio filo: da un lato perché i materiali esperiti danno loro *occasione di sorgere e ragioni per essere costituiti così*, dall'altro perché esse, in tal modo, rendono le possibilità e i casi dell'esperienza stessa più trasparenti e comprensibili.¹¹² Il giudizio, dunque, nelle sue stratificazioni più elevate, avulse dall'esperienza, non fa in fondo altro che esplicitare e trasporre sul proprio piano, il piano della pura possibilità, quei rapporti strutturali che appartengono a priori allo stesso mondo sensibile per come esso si dà ai sensi, portandoli a un grado più elevato di distinzione. Concetti empirici e concetti puri mettono così capo alle due differenti vie in cui si articola il nesso delle oggettualità del giudizio con l'esperienza data o possibile e ai due diversi modi con cui l'intelletto fonda le proprie operazioni in essa, tenendosi in entrambi i casi distante dalla dimensione cristallina di un'oggettività astratta, senza origini e senza corpo, incapace di dire alcunché su quel mondo.

Se questa è la distinzione, è chiaro allora che tanto la cosa materiale quanto la cosa della fisica sono concetti puri e non concetti empirici. Ancora una volta, che lo sia la cosa della fisica è ovvio, visto che essa è quanto di più lontano si possa pensare

¹¹¹ Per questo motivo, ad esempio, se una variazione eidetica prende le mosse da una penna è possibile far cadere la sua individualità e trasformarla in una pietra, e poi in una cosa materiale in generale, ma non, ad esempio, in un suono.

dall'oggetto d'esperienza, di cui non conserva la cifra più specifica – le qualità secondarie –, in essa ridotte a proprietà quantitative, e visto che essa è palesemente un oggetto formulato dall'attività spontanea della coscienza e non reperito dall'esperienza per generalizzazione, come accade invece coi concetti empirici. Analogamente, però, è anche un concetto puro la cosa materiale, benché essa, evidentemente, rispetto alla cosa della fisica conserva con l'empiria nessi e somiglianze più numerosi e più stretti. Questi riguardano, in particolare, le qualità secondarie e la natura dei legami causali: prima di tutto le qualità secondarie, matematizzate nella cosa della fisica, nella cosa materiale restano presenti, anzi, sono imprescindibili e a priori necessarie come riempimento della sua estensione, segnando un'evidente continuità tra esperienza e concetto; in secondo luogo i nessi causali, perfettamente quantificati e rigorosi nella cosa della fisica, sono nella cosa materiale dei più vari tipi e vi appaiono spesso indeterminati e confusi proprio come nell'esperienza sensibile, dove il colpo di vento, la forza esercitata da un magnete, la spinta insolitamente violenta impressa da una mano alla porta in un momento di rabbia sono tutti legami causali ma non ben distinti nelle loro diverse nature e origini.

Nonostante questo, tuttavia, la cosa materiale resta un concetto puro e non empirico, come dimostrano in particolare due questioni: essa sorge per variazione eidetica – mentre si è appena ricordato che il concetto empirico nasce previa tipizzazione, generalizzazione e astrazione di esperienze empiriche – e non è l'etichetta di un certo genere, più o meno preciso, di esperienza, come potrebbero essere il concetto di cespuglio o di conchiglia, ma è il concetto, dotato di maggior estensione e minor intensione rispetto a questi ultimi, in cui rientra ogni oggetto d'esperienza, di cui esso mette a fuoco le proprietà a priori universali e necessarie riscontrabili forzatamente nell'esperienza ma non in toto riducibili a essa. Il concetto di cespuglio o quello di casa, infatti, possono mutare col tempo e con le esperienze – un antico romano probabilmente avrebbe descritto una casa diversamente da come farei io o da come farebbe il padre della bioarchitettura, Hundertwasser¹¹³ – mentre il concetto di cosa materiale esprime quelle proprietà necessarie, a priori e universali che un oggetto

¹¹³ Sulla conformazione della *domus* romana cfr. G. Massaro, *La Domus romana*, Sapere, Padova 2000; sull'architettura dell'artista viennese Hundertwasser cfr. S. Wieland, *Hundertwasser Architecture*, Taschen 2007.

deve avere per essere tale e queste non mutano col variare dell'empiria ma, anzi, le prescrivono una regola. Se tutto questo è vero, dunque, se tanto la cosa materiale quanto la cosa della fisica sono concetti puri, bisogna tornare su alcune posizioni prese in precedenza e, alla luce di questo, correggerle.

§ 3 | ipotesi per una soluzione

Questo capitolo si è aperto con la messa a fuoco di un problema relativo al duplicarsi di piani con cui si chiude il discorso di Husserl sulla cosa materiale, a cui egli affianca o contrappone, infine, la cosa della fisica. Sulla scorta di un suggerimento tratto da un articolo di Varzi e Casati si era ipotizzato che un buon modo per congiungere e armonizzare questi due piani di indagine potesse essere quello di considerarli come espressioni di due diversi punti di vista sul medesimo oggetto; tuttavia quest'ipotesi era stata di primo acchito scartata, previa considerazione delle differenze ontologiche e gnoseologiche legate a questi due concetti. Di seguito si erano dunque seguite altre strade, rivelatesi poi però infruttuose. Stante le ultime osservazioni su cosa materiale e cosa della fisica come concetti puri, tuttavia, questa posizione deve essere almeno un po' rivista e corretta. Si potrà così smussare lo iato tra cosa materiale e cosa della fisica e chiarire qual è il ruolo da attribuire all'esperienza sensibile all'interno dell'indagine di Husserl sul concetto di cosa.

Come si è osservato in precedenza, cosa materiale e cosa della fisica mettono capo, rispetto all'esperienza sensibile, a due piani di indagine differenti: l'uno strettamente legato all'empiria e rispondente alle certezze che essa garantisce nella comune esperienza del mondo e l'altro più astratto, volto a una verità di diversa caratura, analoga a quella che uno scienziato persegue studiando la natura in condizioni di laboratorio, epurandola dalle variazioni qualitative dell'empiria. Si può tuttavia ipotizzare che cosa materiale e cosa della fisica, in quanto concetti, siano concetti dello stesso genere – concetti puri – solo posti su due livelli differenti di generalità e che di

conseguenza possa essere smentita l'idea prima proposta per cui essi appartengono a due ambiti diversi: in quanto concetti puri, non sono affatto in contrasto tra loro. Per provare questa tesi si possono elencare alcune semplici considerazioni. Innanzitutto, dal punto di vista dei contenuti, almeno in una certa misura cosa materiale e cosa della fisica non sono affatto irrimediabilmente inconciliabili poiché sorgono entrambe, *in modo più o meno diretto*, dall'esperienza. La cosa materiale, infatti, è formulata per variazione immaginativa a partire da un caso empirico paradigmatico, come si è già più volte ricordato. La cosa della fisica, al contrario, sorge proprio dalla cosa materiale attraverso un ulteriore passaggio al limite, in cui le proprietà essenziali dell'esperienza che ancora la cosa materiale contempla e mette a fuoco non sono, in fondo, abbandonate, ma sono, per così dire, epurate e quantificate. La differenza maggiore tra questi due concetti risiede piuttosto nel modo in cui in essi sono considerati, ancora una volta, i nessi causali e le proprietà secondarie caratteristici della cosa in esame.

Per quanto riguarda le qualità secondarie, esse sono annoverate tra le caratteristiche essenziali della cosa materiale anche se vi sono lasciate nella più completa indeterminatezza. Vi devono essere contemplate perché, in virtù del concetto di apriori materiale, non può darsi estensione che ne sia priva – almeno che sia priva delle proprietà tattili e cromatiche che la riempiono –; tuttavia, nella loro varia e sconfinata ricchezza e pluralità di sfumature le qualità secondarie si manifestano solo nell'esperienza sensibile, che ha sempre una grana estremamente più fine del concetto che non può afferrarla, quindi, interamente nelle sue maglie. Non solo: le qualità secondarie per definizione mutano, sono sottoposte alle bizze dell'empiria, sono contingenti, mentre l'essenza della cosa materiale, come quella di qualunque altro ente, per essere tale deve porsi come fissa, immutabile, necessaria e a priori. Alle qualità secondarie in quanto cifra dell'empiria appartengono quindi il massimo della determinatezza – ogni cosa ha delle caratteristiche che, nel loro spessore qualitativo, sono quanto mai peculiari – e della variabilità mentre all'essenza appartiene, per definizione, il massimo della generalità e dell'immodificabilità. Per questo si deve affermare che la cosa materiale, che fissa l'essenza delle cose d'esperienza, ha *delle* qualità secondarie che ne riempiono l'estensione senza poter dire solo *quali* esse siano.

Nella cosa della fisica, invece, le qualità secondarie sono matematizzate e dunque ricondotte a qualità primarie, ma con ciò non si compie altro che quel processo già

cominciato con la cosa materiale in cui esse vengono progressivamente svuotate di contenuto: prima, nella cosa materiale, erano ridotte a un "che", necessario a priori ma indeterminato, ora vengono invece ricondotte a misure quantificabili per cui, ad esempio, il colore è ricondotto alle frequenze oscillatorie di onde elettromagnetiche e così via. Questo però non significa negare la ricchezza qualitativa dell'esperienza sensibile: le qualità secondarie non sono mai fatte cadere, non sono mai ignorate in quanto parte strutturale dell'oggetto dell'esperienza, anzi, si continua a tenerne in considerazione la presenza imprescindibile, anche se essa viene progressivamente ricondotta a parametri rigidi e quantitativi, sottratti al mutare delle cose contingenti. Certo, visto che le qualità secondarie, nei loro contenuti, sono per essenza variabili, sfumate, mutevoli, ricondurle a quantità rigide e fisse significa in parte tradirle, ma non misconoscerle o accantonarle: esse sono sempre considerate tra le proprietà della cosa materiale, prima, e fisica poi, anche se poste su un diverso piano. Anzi, si potrebbe anche sostenere che la trasfigurazione che qui esse subiscono, in fondo, non sia altro che un espediente affinché possano essere comprese anche in questi due diversi piani di indagine dove, in quanto tali, prese per come si danno nell'esperienza, non potrebbero rientrare, ma in cui devono, in qualche modo, rientrare proprio perché riconosciute come momento imprescindibile dell'esperienza stessa che qui, così, è concettualizzata. Si evince da tutto ciò, dunque, che le caratteristiche precipue dell'esperienza sensibile non sono *tout court* abbandonate con la cosa della fisica ma sono riprese e rivisitate in modo tale da risultare compatibile con essa. Dunque se ne può concludere che tra esperienza e cosa della fisica – mediate dalla cosa materiale – non c'è solo quella netta e insanabile rottura che era parso di ravvisarvi ma anche una certa qual continuità, un legame che permane snodandosi su diversi piani di indagine.

Un percorso analogo può essere tracciato in relazione alla questione nei nessi causali nel loro passaggio dalla cosa materiale alla cosa della fisica. A tal proposito bisogna preliminarmente ricordare che il fenomenologo – come già osservato negli scorsi capitoli – non dedica a questo tema l'attenzione che gli spetterebbe ma, da quanto ne scrive, si può evincere quanto segue: all'esperienza sensibile, come già si è accennato, sono attribuiti i nessi causali più vari e diversi, dalle motivazioni psicofisiche del soggetto che, muovendosi in un certo modo attorno all'oggetto, ne coglie questi o quegli adombramenti, ai nessi causali in senso stretto tra due o più

oggetti fisici, passando per quelle relazioni che sorgono tra oggetto e soggetto quando questo è preso solo come *Leib*, come cosa materiale tra le altre. Rispetto a questa multiformità di legami, però, sul piano puramente concettuale della nozione di cosa materiale, che dell'esperienza raccoglie l'essenza, si può solo dire ancora una volta *che* dei nessi causali non meglio precisati ci devono essere mentre, esattamente come si è visto per le qualità secondarie, resta imprecisato *quali* essi siano. Analogamente allora, nel momento in cui si passa alla cosa della fisica, questa non fa altro che riprendere questi nessi e epurarli da qualunque vaghezza e multiformità, riducendoli a quei legami perfettamente quantificabili, univoci e misurabili su cui anche la fisica potrebbe muoversi volendo formulare uno studio preciso sulle leggi universali delle cose d'esperienza. Anche in questo caso, allora, il passaggio alla cosa della fisica non sembra determinare un mero oblio dell'esperienza – che, nella sua varietà, la nozione di cosa materiale cataloga – ma sembra piuttosto portare a una sua epurazione e riformulazione di livello superiore quanto a precisione, rigore, esattezza.

Tutto ciò può accadere perché, come Husserl fa notare in *Erfahrung und Urteil*, pur muovendosi nel medesimo ambito concettuale – in questo caso nell'ambito dei concetti puri – è possibile distinguere diversi gradi, diversi piani di generalità:

Noi possiamo [...] partire sin dal principio da un oggetto concreto e indipendente. Così per esempio mediante la variazione di questa penna noi perveniamo al genere d'oggetto d'uso. Ma possiamo lasciar cadere anche questa limitazione e trovare pur sempre possibilità di variazione; possiamo per esempio pensare la penna tramutata in pietra e pure allora esiste ancora qualcosa di comune; ambedue gli oggetti sono cose materiali spazialmente estese. Siamo così giunti al genere supremo "cosa" che diciamo, come genere supremo dei concreti, regione.¹¹⁴

Nel passo citato, Husserl mostra come si passa dall'*eidos* di un semplice oggetto d'uso a quello, più comprensivo, di cosa materiale in generale. In questo modo si evidenziano due punti fondamentali: innanzitutto si mostra come tra concetti puri possano sussistere dei rapporti verticali di inclusione da parte del concetto dotato di maggior estensione e di minor intensione rispetto a quello dotato di maggior intensione e di minore estensione che gli appartiene come sua sottocategoria, come suo sottogruppo, come succede al concetto di cosa materiale rispetto a quello di oggetto

¹¹⁴ E. Husserl, *Ideen II*, p. 331.

d'uso in esso contenuto. In seconda battuta qui si precisa anche come, procedendo per variazione immaginativa, si può giungere al concetto di massima estensione rispetto a un certo tipo di esperienza. Pervenuti a questo – ed è il caso del concetto di cosa materiale per gli oggetti di esperienza – si è giunti a cogliere l'essenza di ciò che si sta esaminando al massimo grado di ampiezza e generalità. Oltre, per variazione immaginativa, non si può procedere. Questo, però, non è il solo modo con cui si possono ricavare diversi gradi e livelli nell'ambito del concetto: oltre a variare immaginativamente un'essenza, ricavandone una di genere più ampio che la includa, si può anche attuare una sua diversa elevazione di grado in cui non si procede più per variazione immaginativa ma per formalizzazione. Non a caso, il passo appena citato procede come segue:

Le essenze regionali non hanno più sopra di sé delle universalità superiori e a ogni variazione impongono un limite rigido e invalicabile. Un concetto fondamentale di una regione non può essere tradotto mediante variazione in quello di un'altra. È qui tutt'al più possibile, come operazione ulteriore, la formalizzazione mediante cui ambedue vengono comprese sotto la categoria formale di "qualcosa in generale". Ma si tratta di qualcosa di essenzialmente diverso dalla variazione. Non si tratta invero di trasformare con la fantasia alcune determinazioni della regione da variare in altre, ma di fare astrazione, di svuotare da tutte le determinazioni contenutistiche e oggettive.¹¹⁵

Da queste righe è chiaro che ideazione e formalizzazione sono due generi di procedure mentali diversi tra loro¹¹⁶: nella prima, un esempio è variato immaginativamente in una serie di altri oggetti, tenendone ferme alcune caratteristiche che fungono per questi da filo rosso, da elemento di continuità. Nella seconda, invece, si prende un esempio di ente e lo si "svuota di tutte le sue determinazioni contenutistiche e oggettive"¹¹⁷ ottenendo così un oggetto generalissimo, dall'estensione più ampia possibile e dall'intensione molto, molto ridotta. Non si trasforma, qui, un oggetto in un altro, cercandone le caratteristiche comuni, ma se ne fanno semplicemente cadere alcune caratteristiche onde porlo su un diverso grado di generalità, in cui non si cerca più un concetto che esprima l'essenza di un ente reale o possibile ma in cui, al contrario, si cerca di definire una mera categoria logica, formale

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Sulla differenza tra idealizzazione e formalizzazione anche dal punto di vista della logica, all'interno del pensiero di Husserl, cfr. A. Ales Bello, op. cit., pp. 101-104.

¹¹⁷ E. Husserl, *EU*, p. 331.

in cui catalogarlo. È proprio in questo modo, allora – come nota Husserl in *Erfahrung und Urteil* – che si può ottenere il concetto di “qualcosa in generale” a partire da quello di cosa, dove il primo può tenere sotto di sé non solo le cose materiali da cui può essere tratto, ma anche tutto ciò che è pensabile come un individuo, come un “che” di distinto da altri, anche qualora fosse privo di quelle caratteristiche essenziali che fanno di una cosa una cosa: infatti non solo un oggetto qualunque è un “qualcosa”, ma anche un miraggio, e dunque un oggetto dall’estensione riempita meramente illusoria è un “qualcosa”, così come lo è un ente meramente spirituale come un angelo, o addirittura Dio, e così via.

Ora, anche se Husserl non lo precisa ci sono buone ragioni per sostenere che la cosa della fisica sia ottenuta appunto per formalizzazione, lasciando cadere alcune caratteristiche della cosa materiale. Essa, infatti, sorge proprio così, non previa variazione immaginativa della cosa materiale – o anche di un concetto dotato di minor estensione e di maggiore intensione – ma lasciando cadere quelle caratteristiche della cosa materiale che fanno sì che essa esprima l’essenza dell’esperienza, di cui la cosa materiale ancora contempla, anche se solo come possibilità formali¹¹⁸, le variabilità e le molte sfumature empiriche, in vista di una sua completa, rigida e inflessibile riduzione a pura esattezza formale.

Dunque, se le cose stanno così, se è legittimo considerare la cosa della fisica una formalizzazione della cosa materiale, si può allora concludere che, per quanto “cosa materiale” e “cosa della fisica” siano concetti diversi, esse appartengono allo stesso ambito – quello dei concetti puri – e hanno la medesima radice nella variazione d’essenza volta a cogliere l’*eidos* delle cose in quanto cose, anche se si muovono su piani descrittivi e seguono fini differenti. Per ciò, per sanare lo iato che era parso di rintracciare tra questi due concetti e soprattutto tra cosa della fisica e esperienza, si può riprendere, riorientandola, un’ipotesi analoga a quella di Varzi e Casati da cui si sono prese le mosse all’inizio di questo lavoro: seguendo uno spunto presente in un loro articolo, si era ipotizzato di armonizzare il piano dell’esperienza e quello del sapere, divaricatisi qui col binomio cosa materiale/cosa della fisica, considerandoli come due

¹¹⁸ Ci si riferisce qui al fatto che, come si è già sottolineato, nell’ambito della regione “cosa materiale” è considerato per principio, formalmente a priori necessario che ci siano delle qualità secondarie che ne coprono l’estensione, anche se contenutisticamente la loro natura è lasciata indeterminata e limitata alla mutevolezza contingente dell’empiria.

sguardi diversi sul medesimo oggetto, ma si era poi anche messa da parte quest'ipotesi come impraticabile, avendo riscontrato una supposta differenza di ambito e di tema tra di loro. Si erano poi, dunque, provate altre strade, ma con scarso successo. Alla luce delle ultime osservazioni fatte, invece, quest'ipotesi può essere ripristinata, sempre tenendo conto del fatto che in questione non sono – come nell'articolo di Varzi e Casati e come prima in questo stesso capitolo si era stati tentati di pensare in relazione a cosa materiale e cosa della fisica – esperienza e scienza o teoria, cose e concetti, ma due diversi concetti che sono, però, concetti dello stesso genere – concetti puri – entrambi appartenenti all'ambito delle idee ed entrambi indipendenti dall'esperienza, per quanto tratti da essa. In questo senso, allora, cosa materiale e cosa della fisica possono essere viste come portatrici di due istanze simili – due istanze conoscitive – che guardano diversamente allo stesso oggetto o, per dirla in altri termini, come due punti di vista diversi sul medesimo tema, esattamente come auspicato in principio. Questo, dunque, può servire sia a smorzare lo iato che era parso di ravvisare tra di esse sia a chiarire il nesso tra la via conoscitiva aperta con la cosa materiale e quella data dalla cosa della fisica, che Husserl apertamente divarica.

Per quanto riguarda la distanza che la cosa della fisica sembrava porre rispetto all'esperienza empirica, dalle osservazioni generali appena proposte sul rapporto tra esperienza empirica e concetti puri dovrebbe essere chiaro che chiamare in causa un concetto apparentemente molto asettico e astratto quale quello di cosa della fisica non toglie davvero nulla alla portata ontologica e gnoseologica dell'empiria. In primo luogo, infatti, come si è poco fa avuto occasione di ricordare, i concetti puri derivano storicamente dall'empiria, nel senso che l'esemplare paradigmatico da cui prende le mosse la variazione immaginativa attraverso cui sono colti è, in linea di massima,¹¹⁹ una cosa empirica tra le altre. Ciò, dunque, vale tanto, direttamente, per la cosa materiale, che sorge proprio per variazione immaginativa, quanto, anche se indirettamente, per la cosa della fisica che, essendo definita attraverso la formalizzazione dalla cosa materiale, getta anch'essa le sue più remote radici nell'esperienza. Inoltre, soprattutto, anche a prescindere dalla loro genesi storica, come

¹¹⁹ La variazione immaginativa potrebbe anche prendere le mosse da un oggetto ricordato o meramente fantasticato ma gli esempi che Husserl pone in questo come in altri casi per avviarla sono esempi generalmente, semplicemente, percettivi.

ogni altro concetto puro anche la cosa materiale e la cosa della fisica, pur esprimendo delle necessità pure e a priori e fungendo, come tali, da regola all'esperienza, non solo prendono metodologicamente le mosse dall'esperienza ma devono all'esperienza le loro strutture, l'essenza che esprimono. Un'essenza che nell'esperienza si trova come velata e ofuscata dalla confusione e dalla variabilità dell'empiria e che invece al livello di questi concetti puri può essere mostrata in maniera netta ed evidente. Detto questo, anche il divaricarsi di percorsi conoscitivi posto con la distinzione tra cosa della fisica e cosa materiale sembra smettere di porre problemi.

A questo proposito bisogna però aggiungere ancora una nota: in particolare, ciò che poteva far sorgere qualche perplessità non era tanto il fatto che Husserl profilasse due strade per concettualizzare e comprendere l'esperienza – quella della cosa materiale e quella della cosa della fisica – ma il fatto che, pur essendoci dei passi in cui esse sembravano essere poste come alternative da scegliersi a seconda dei propri fini e interessi conoscitivi, altrove la cosa della fisica sembrava essere intesa come l'inveramento, la risoluzione della cosa materiale. Questo, però, poteva essere considerato problematico solo finché non erano stati ancora adeguatamente messi in luce gli effettivi nessi che continuano a sussistere *anche* tra la cosa della fisica e l'empiria, che non è qui banalmente misconosciuta ma solo reinterpretata e trasfigurata in modo tale da poter rientrare in un campo di studio diverso, dove la sua variabilità e ricchezza qualitativa non sono *tout court* abolite ma ricondotte a quei parametri che permettono di fissare l'essenza dell'esperienza a livello puramente formale.

Una volta chiarito questo punto, quindi, possono tranquillamente essere accantonate le perplessità prima sollevate verso la duplicazione di piani cosa della fisica-cosa materiale e verso i passi in cui la prima è dichiarata "superiore" alla seconda. Ora è infatti chiaro innanzitutto che la cosa materiale e la cosa della fisica perseguono due obiettivi diversi – il coglimento dell'essenza delle cose empiriche per come si danno all'esperienza ingenua per la cosa materiale e la loro esatta formalizzazione per la cosa fisicalità – motivo per cui è assolutamente doveroso e legittimo distinguerle. Ciò significa anche, di conseguenza, che la cosa della fisica trae la propria struttura dall'esperienza anche se guarda ad essa dal punto di vista di una perfetta, rigida e universale esattezza e precisione, dal punto di vista della pura forma. Dunque si può ragionevolmente supporre che sia in questo e non in altri sensi che essa

viene detta dal fenomenologo “superiore” alla cosa materiale, che solo formalizza l’empiria per come essa si dà all’esperienza ingenua e che solo in questo senso, solo quando si pone sulla via della formalizzazione trova il suo invero nella cosa della fisica. Posta questa prima conclusione, su questa scia si possono però porre anche una considerazione e una postilla.

Innanzitutto la considerazione: questo lavoro si è aperto, tra le altre cose, con una serie di riflessioni sull’idealismo husserliano; in seno ad esse si è detto un po’ cursoriamente che Husserl, piuttosto che idealista, per certi versi può essere considerato un empirista, vista la presenza, nel suo pensiero, di nozioni quale quella di a priori materiale o di sintesi estetica che evidenziano la valenza fondativa che per lui riveste l’empiria e il ruolo almeno inizialmente passivo del soggetto al confronto con essa. Di seguito si è chiamato nuovamente in causa il binomio idealismo-empirismo come chiave di lettura dell’evoluzione del pensiero husserliano dall’idealismo di *Ideen I* alla smaccata e marcata celebrazione dell’esperienza passiva e irriflessa che egli propone nella *Krisis*, collocando in qualche modo la teoria della cosa materiale espressa in *Ideen II* tra questi estremi. La nozione di cosa della fisica, però, permette di sviluppare qualche osservazione aggiuntiva in merito.

Viste le nozioni di a priori materiale e di sintesi estetica, ha un senso affermare, si diceva, che nella fenomenologia husserliana c’è una componente empirista. Le nozioni di cosa materiale e, soprattutto, di cosa della fisica, mostrano però che questo empirismo, nel senso prima chiarito del termine, è tutto fuorché ingenuo. Esse, infatti, ricordano senza possibilità di dubbio che per il fenomenologo non ci si può attenere solo e unicamente all’empiria se si vuole cogliere la verità dell’esperienza, se la si vuole conoscere, anche se l’esperienza è considerata prestrutturata e autonoma rispetto alla spontaneità soggettiva. Esse segnalano, infatti, che se vi si vuole cogliere qualcosa di universale e necessario, qualcosa che non sia prodotto a forziori dalla spontaneità soggettiva, che non sia imposto all’empiria a partire dalle abitudini culturali della scienza né legato alla pura contingenza dei dati, occorre formalizzare l’esperienza e ricondurla a delle caratteristiche formali fisse, non sottoposte alle mutevolezze dell’empiria. Occorre cioè rifarsi a una legge, a una forma pura presente nell’esperienza sensibile prima che la spontaneità del soggetto la imbrigli nelle sue categorie e che quindi deriva dall’esperienza stessa, ma che nell’esperienza in quanto

tale si dà in maniera oscura e confusa e ha bisogno dell'attività spontanea della coscienza per essere portata in luce nella sua precisione e chiarezza.

In questo senso, allora, la cosa della fisica porta a pensare che non si possa leggere la fenomenologia husserliana in senso eminentemente empirista. Questa tesi è infatti sostenuta da alcuni commentatori, come ad esempio Roberta Lanfredini che, in un recente articolo, dopo aver proposto un confronto tra la fenomenologia e la filosofia delle forme simboliche di Cassirer, descrive appunto il pensiero di Husserl come un pensiero empirista usando come argomento il fatto che, essendo i fenomeni indagati da Husserl contingenti e mutevoli, la stessa sorte tocca alle loro invarianze che, quindi, "invarianti" non sono per nulla. Scrive Lanfredini:

La datità sensibile, lo abbiamo visto, è caratterizzata, nella sua tipicità, dal suo carattere morfologico, vago. La riduzione eidetica, lungi dal contraddire quest'idea, la conferma pienamente. Le invarianze che tale riduzione mette in evidenza sono infatti a loro volta essenze inesatte, tipiche, morfologiche e non certo idealità esatte nel senso della matematica e della geometria.¹²⁰

Questo tipo di lettura, però, per essere pienamente condivisibile dovrebbe essere ammorbidita: i suoi argomenti sono appropriati se ci si riferisce a quelli che Husserl indica come concetti empirici poiché questi, come si è notato qualche pagina fa, dipendenti come sono dall'esperienza sensibile, possono cambiare e ritrasformarsi di pari passo con essa e dunque mettono capo a nozioni morfologiche sempre aperte a futuri cambiamenti. Si tratta però, appunto, di nozioni di origine empirica, e non di essenze: al contrario queste, per definizioni, sono rigide, immutabili nella loro necessità e a priorità e quindi necessariamente sganciate dalla mutevolezza dell'empiria. Esse per ciò rimandano, come si è già notato in precedenza, più che ai concetti empirici ai concetti puri e la Lanfredini sembra quindi non sottolineare a sufficienza la differenza tra questi due piani, forse anche a causa della cura discontinua che Husserl ha nel distinguerli nell'uso degli esempi adottati nelle sue opere, benché sia molto chiaro, in testi come quelli che compongono *Erfahrung und Urteil*, che essi, invece, devono essere tenuti distinti.

Detto questo non sembrerebbe mancare altro, al discorso, che l'aggiunta di una breve postilla: qualche pagina fa si è fatto cenno all'aspra critica di cui è oggetto, nella

¹²⁰ R. Lanfredini, op. cit., p. 86.

Krisis, la matematizzazione delle qualità secondarie messa in atto da Galilei. Più avanti, però, in relazione alla cosa della fisica il medesimo processo della matematizzazione è stato guardato senza critiche. Quando Husserl in *Ideen II* auspica di ricondurre le qualità secondarie ancora presenti nella cosa materiale a qualità primarie perfettamente quantificabili, infatti, sta adottando una posizione che si pone nel medesimo solco di quella di Galileo, che è, anzi, il calco di quella di Galileo. Formalizzare e matematizzare gli oggetti d'esperienza significa compiere la stessa operazione¹²¹, non c'è dunque una contraddizione tra quanto Husserl scrive in *Ideen II* e nella *Krisis*, a questo proposito? E quindi – ed è questo quello che più conta – non c'è una contraddizione tra il ruolo centrale e portante che l'esperienza riveste nella *Krisis* e il peso molto maggiore che in *Ideen II* è ancora attribuito alla spontaneità soggettiva, per lo meno nella sua capacità di variare immaginativamente dei campioni empirici onde coglierne l'essenza? La risposta a queste domande può essere negativa. Nella *Krisis*, infatti, Husserl non critica tanto la matematizzazione delle qualità secondarie *tout court*, ma l'entificazione dell'oggetto puramente quantitativo così ottenuto e la sua successiva sostituzione alle cose empiriche dell'esperienza ingenua. Quello che Husserl stigmatizza, in altre parole, è la tendenza a prendere la versione matematizzata e quantificata dell'esperienza come l'essenza, la vera natura dell'esperienza. Questo sì che è un fraintendimento dell'esperienza sensibile, ma ciò non coincide con la cosa della fisica di *Ideen II*: qui, il compito di esprimere l'essenza degli oggetti dell'esperienza, presi e concettualizzati in quanto tali, è lasciato alla cosa materiale, che ancora ne contempla come necessaria la coloritura qualitativa, mentre la cosa della fisica ha lo scopo collocarli su un diverso piano, quello astratto della pura forma, senza con ciò sostituirsi ad essi, che pura forma non sono.

Se tutto questo è vero, sembra che possa dirsi sanata ogni frattura e che si possa così rispondere ad ogni domanda e ad ogni dubbio relativo alla coerenza interna di *Ideen II* rispetto alla valenza gnoseologica e alla pienezza ontologica ivi attribuita agli oggetti d'esperienza presi in quanto oggetti d'esperienza. Una valenza gnoseologica e una pienezza ontologica che, sembra, non devono più essere messe in dubbio. Se però è vero che il fenomenologo attribuisce all'esperienza estetica, empirica e passiva così

¹²¹ Cfr. A. Ales Bello, op. cit., pp. 90 e ss.

tanto spessore e così tanto credito, percorrendo a ritroso quanto si è detto in relazione alla costituzione della cosa materiale resta ancora un problema da affrontare.

§ 4 Cose non solide

Ripensando alle problematiche e alle questioni precedentemente emerse in relazione alla cosa materiale ne resta ancora da trattare una, già posta in precedenza in maniera un po' cursoria ma che merita di essere meglio approfondita. Lo scopo di *Ideen II* è quello di proporre una descrizione della genesi e delle condizioni di possibilità universali, necessarie e apriori dell'esperienza sensibile, dove questa è dotata, secondo Husserl, di una struttura a priori propria, indipendentemente dall'attività del soggetto che la coglie. Per ciò – ed è questa la tesi presentata all'inizio di questo lavoro – l'approccio di Husserl potrebbe essere usato come base per un'ontologia degli oggetti d'esperienza che li descriva, analizzi e categorizzi a partire proprio dall'esperienza e da quelle strutture a priori che già si mostrano nell'empiria, anche se in modo oscuro e confuso, senza bisogno di partire, invece, come spesso accade nell'ontologia contemporanea, dal linguaggio e dai concetti con cui essa è catalogata e compresa. Se questa è la tesi che, più o meno apertamente, ha animato questo lavoro, qualche obiezione sollevata nello scorso capitolo e finora non ancora ripresa adeguatamente potrebbe ancora metterla in discussione: di fronte alla cosa della fisica e di fronte al fatto che è proprio in questo concetto che culmina il discorso di Husserl sulla cosa materiale, si era infatti giunti a sospettare che fossero delle istanze conoscitive e teoriche di livello superiore, guidate dalla spontaneità del soggetto, a essere prese come centro e perno del discorso husserliano sull'esperienza, fino a relegare quest'ultima a ruolo subordinato rispetto agli oggetti del sapere. Quest'ipotesi era stata messa da parte sottolineando i nessi di continuità e anche di parziale derivazione della cosa della fisica rispetto all'empiria. Tuttavia, ripercorrendo la descrizione husserliana della cosa materiale, si è dovuto ammettere anche che ci sono dei tipi di cose empiriche

su cui Husserl glissa programmaticamente, e cioè le cose non solide, e di questo bisogna ancora rendere conto. In quest'apparente trascuratezza verso alcuni aspetti dell'esperienza sensibile e dell'empiria che ne è oggetto potrebbe infatti celarsi un'ulteriore possibile obiezione sulla validità del discorso teorico proposto da Husserl in relazione alla cosa materiale.

Se si torna a quelle che Husserl cita come caratteristiche essenziali delle cose d'esperienza si vede infatti che, in linea di principio, esse si addicono prettamente alle cose solide e non ad altri tipi di enti: le proprietà che fungono da cifra della cosa materiale al suo più alto livello di costituzione, come la durezza, l'elasticità, l'impenetrabilità, sono infatti proprie solo delle cose solide, anzi, sono la cifra delle cose solide mentre altri tipi di oggetti, come quelli liquidi e gassosi, ne sono del tutto privi. Lo stesso può dirsi anche delle proprietà tipiche della cosa nei suoi strati costitutivi più bassi: come accade con le caratteristiche della cosa materiale, anche la semplice estensione riempita è una proprietà che descrive meglio le cose solide rispetto alle altre. Un qualunque oggetto solido, infatti, occupa una posizione ben precisa dello spazio e ha una forma ben determinata che resta tale almeno finchè l'oggetto non la cambia e, se ciò accade, accade secondo nessi causali ben precisi e ricostruibili che a loro volta confermano la sua natura di oggetto solido.

Diverso è il caso dei liquidi e dei gas: per i primi l'estensione riempita dipende da quella del mezzo o del contenitore in cui il liquido, che non ha forma propria, si estende. Per i secondi, invece, solo in alcuni casi ci si trova di fronte a cose dotate di forme proprie – per quanto labili e mutevoli nel tempo – ma non sempre questo accade. Nel caso di una nuvola, o di un rivolo di fumo, ad esempio, ci si presentano oggetti non solidi dotati di forme ben precise e indicabili anche con una certa accuratezza nei loro confini, almeno se considerate per un breve lasso di tempo, come dimostra il fatto che si possa giocare a riconoscere forme di cose e animali nei profili disegnati dalle nuvole in cielo. Si tratterà, certo, di forme fugaci, destinate a mutare al primo soffio di vento, ma che sono pur sempre forme ben precise nei brevi attimi temporali in cui esse permangono come tali. In altri casi, però, questo non accade. Si pensi al fenomeno atmosferico della nebbia, tanto frequente negli inverni della Pianura Padana: quando essa cala, è evidente e ostensibile dove essa è, ma è meno facile

definirne i precisi confini, che non hanno neppure la forma fugace e mutevole di una nuvola. Come trattare, allora, questo tipo di oggetti?

In primo luogo, non ci si può limitare a identificarli con semplici mezzi attraverso i quali cogliere altre cose, come invece Husserl sembra accennare a fare¹²². Infatti l'esperienza insegna che cogliamo questi tipi di enti anche di per sé, indipendentemente dagli eventuali oggetti che essi, come mezzi, possono contenere e incorniciare: una pozza d'acqua è una pozza d'acqua, è un qualcosa provvisto di un suo profilo percettivo chiaro anche se non è il mezzo in cui galleggia una ninfea o la superficie increspata in cui si specchia un Narciso. La nebbia è la nebbia, è qualcosa di cui posso parlare e che posso indicare come "ciò che vedo là" anche se non c'è nulla, nessun profilo di casa o albero da scorgere al suo interno. In secondo luogo, sempre il costante riferimento all'esperienza sensibile mostra che Husserl in effetti non sembra cogliere nel segno quando scrive che

se considerando la possibilità di un corpo fluido, dobbiamo dire che esso non può venir percepito originariamente, ma che può soltanto essere attinto attraverso processi di esperienza e di pensiero mediati.¹²³

Certo, un fluido ha la forma che le conferisce il recipiente in cui è posto e dunque si costituisce in concomitanza con un altro oggetto, non ha una sagoma propria; tuttavia questo non significa che non sia percepito originariamente, e cioè immediatamente, con evidenza: l'acqua che vedo nel bicchiere è lì davanti a me, offerta a me, esattamente come la pietra che non deve la sua forma a nessun contenitore; lo stesso vale per qualunque liquido e gas. Posto questo, posto che le cose non solide sono oggetti di esperienza comuni e non, per così dire, oggetti di serie B, anche per loro ci dovrebbe essere spazio in una descrizione delle cose del mondo.

Certo, sempre l'esperienza insegna che questi tipi di cose abbisognano di una descrizione ontologica che implichi una caratterizzazione lievemente discordante da quella proposta per le cose solide. Una caratterizzazione in cui si tenga conto, ad esempio, del fatto che questi tipi di enti dipendono ontologicamente, in alcune delle loro caratteristiche percettive, dall'essere contenuti in altri oggetti e dall'essere

¹²² Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, p. 57: dalla lettura di questo passo risulta evidente che Husserl, riferendosi alle cose non solide, tende più o meno apertamente a pensare a oggetti che si danno come media per la percezione di altri oggetti, generalmente solidi.

¹²³ *Ibidem*.

percepiti in maniera mediata, tenendo conto anche di questi ultimi, o del fatto che essi possono fungere da mezzi per il darsi di altre cose, e così via. Husserl, però, pur accennando a questi temi, non si cura di descrivere come si costituisca l'esperienza di questi tipi di cose, a differenza di quello che fa con le cose materiali. In assenza di una descrizione fenomenologica sulla costituzione delle cose non solide ci si può al più accontentare, allora, di una loro descrizione meramente ontologica, magari ispirandosi a quanto fatto da Varzi e Casati per entità anomale come i buchi¹²⁴, di cui l'ontologia di stampo analitico si è occupata principalmente a partire dal fatto che questi sono provvisti di un nome che li designa come entità autonome e indipendenti anche se nell'esperienza sensibile non lo sono affatto, visto che sono per essenza debitori dalla superficie in cui sono posti, senza la quale non esisterebbero neppure e alla quale possono essere ridotti e ricondotti nella forma di una sua mancanza, di un suo vuoto di materia¹²⁵, di un non essere. Infatti, come Varzi e Casati formulano un'ontologia dei buchi a partire dalle loro interrelazioni con le superfici che li ospitano, così ci si potrebbe dedicare alla descrizione dei liquidi e dei gas tenendo conto dei loro contenitori o del loro porsi come possibili mezzi per il coglimento di altri enti. Nulla di simile, però, è reperibile in *Ideen II*. Lo stesso Husserl lo dichiara quando scrive che

Occorre osservare che nelle nostre analisi ci siamo attenuti a un tipo particolare di cosalità materiale: al tipo del corpo solido. Questa limitazione non è arbitraria: è facile mostrare che si troviamo in questo modo di fronte a un elemento fondamentale della costituzione della natura materiale.¹²⁶

Come giustificazione di questa mancanza si potrebbe osservare che gli oggetti solidi sono i migliori casi paradigmatici per descrivere l'esperienza sensibile e dunque è solo per questo, perché sono gli esempi espositivamente più semplici, che Husserl pare privilegiarli. A rigore, però, come si è già osservato in precedenza, quella del fenomenologo non è meramente una scelta di esempi ma anche di una vera e propria scelta di campo quanto a quali aspetti della realtà considerare da un punto di vista teorico all'interno del proprio pensiero. Del resto appartiene allo stesso metodo e alla stessa *ratio* della fenomenologia il principio di dare agli esempi un ruolo teoreticamente forte, se non determinante: non quello di mero ausilio alla

¹²⁴ Cfr. R. Casati, A. Varzi, *Buchi e altre superficialità*, cit.

¹²⁵ I buchi, come osservano Varzi e Casati, sono oggetti fatti solo di spazio, di spazio non riempito di qualità, e dunque di spazio vuoto, privo di materia, ivi, pp. 47-50.

¹²⁶ Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, p. 56.

comprensione o quello di mera coloritura stilistico-retorica del testo, ma quello di veicolo privilegiato della teoria, capace di guidare e indirizzare la teoria su una strada piuttosto che un'altra, invece che avere la sola funzione di accompagnarla sul sentiero che questa si è già scelta. In fenomenologia, in altre parole, gli esempi dicono molto anche della stessa teoria che sono posti a suffragare, dunque, in questo caso, che per la costituzione della cosa materiale funzionino davvero bene solo esempi di cose solide è un indizio del fatto che questa nozione riguarda davvero *solo* questo tipo di oggetti e non l'esperienza in tutto il suo ventaglio di casi. La stessa etichetta di "cosa materiale", apposta da Husserl a tutti gli oggetti d'esperienza, testimonia quanto appena osservato: l'aggettivo "materiale" si confà infatti meglio, anche se non solo, alle cose solide rispetto che ad altre¹²⁷. Dunque, se tutto questo è vero, se non è casuale che gli oggetti presi come esempio della cosa materiale siano solo cose solide e se Husserl non offre davvero una via per compiere una descrizione e comprensione ontologica dell'intero mondo dell'esperienza sensibile precategoriale, la tesi sostenuta all'inizio di questo lavoro sembra dover essere messa in questione, o quanto meno sembra dover essere ridimensionata nei suoi intenti e nell'ampiezza del suo campo d'applicazione.

Prima di giungere definitivamente a una simile conclusione, però, si può almeno cercare di spiegare il mancato interesse di Husserl verso le cose non solide, per chiarirne almeno le origini teoriche e metodologiche. A questo proposito si possono assumere almeno due posizioni, diverse anche se coincidenti in qualche punto. Con la prima, decisamente più critica, si potrebbe spiegare questo fatto chiamando in causa una tesi già incontrata e citata a partire da un testo di Dominique Pradelle: secondo questa linea, come più volte si è ribadito, Husserl, pur dichiarando che le cose sensibili esibiscono una loro struttura indipendente delle nostre attività categoriali, di fatto, con la sua trattazione della cosa materiale al contrario le descrive come se vi avesse già imposto le nostre strutture concettuali, e in particolare le strutture concettuali proprie della scienza, facendole poi passare come insite nelle cose mentre derivano, al contrario, dal modo di intenderle proprio di una nostra ben precisa prassi conoscitiva. Di questo, infatti, secondo Pradelle, sarebbe una conferma proprio la riconduzione

¹²⁷ Vi sono enti per così dire "di confine" come il fango dei quali, pur non essendo affatto solidi, si tende senza fatica ad affermare che siano "materiali". Si tratta però appunto di oggetti di confine, non solidi ma in ogni caso provvisti, nella loro liquidità, di una certa consistenza. Ciò vale solo per un ristretto numero di casi possibili. Negli altri, materialità e solidità tendono a coincidere.

dell'intera esperienza sensibile al caso degli oggetti solidi: impenetrabilità, resistenza, durezza e tutte quelle caratteristiche che sanciscono la solidità di una cosa, sono le caratteristiche del mondo, riconducibili a misure e grandezze matematiche precise, su cui si concentra il fisico piuttosto che l'esperienza con le sue prassi. In questo risolversi dell'analisi di Husserl sull'esperienza sensibile nella mera cosa solida si potrebbe dunque scorgere una prova del fatto che anche per lui, contrariamente alle sue stesse dichiarazioni di intenti, l'esperienza di per sé è informe, muta, o per lo meno non può essere colta con immediatezza e evidenza dall'uomo che, sordo alla sua voce, cieco alle sue forme, la studia, classifica e prima ancora la vede sulla base di suoi concetti e teorie più che delle forme intrinseche che essa possiede anche a prescindere da lui. Questa tesi, però, come si è già più volte ribadito, non risulta del tutto condivisibile.

Per provarlo ancora una volta basterà notare che la solidità espressa dall'impenetrabilità, dalla durezza, dalla resistenza, è prima che una relazione enunciabile attraverso ben precise formule fisiche, una tra le esperienze più immediate e comuni del mondo già a livello precategoriale. Anzi, impenetrabilità, durezza, resistenza sono quelle caratteristiche con cui ognuno di noi, fin dai primi respiri e passi nel mondo, impara a fare esperienza del mondo: il bambino che stringe il dito della madre e che scopre, così facendo, l'esistenza di un oggetto altro da lui che si oppone alla pressione delle sue mani, non sa nulla dei concetti di resistenza, solidità e impenetrabilità dal punto di vista fisico, eppure proprio così inizia a intuire l'esistenza di un ambiente esterno a lui¹²⁸. Queste sono quindi innanzitutto proprietà incontrate immediatamente nell'esperienza irriflessa del mondo attraverso il senso del tatto¹²⁹ che, forse più di ogni altro, è paradigmatico del nostro rapporto col darsi sensibile e precategoriale delle cose¹³⁰. Basta dunque questo a ridimensionare un'ipotesi di lettura come quella di Pradelle anche di fronte a quest'ultima obiezione.

¹²⁸ Non a caso, proprio la resistenza, proprio l'impenetrabilità col loro opporsi primario e originario dell'oggetto all'azione del soggetto possono costituire uno dei motivi che ha spinto il pensiero filosofico a definire il mondo dell'esperienza, con l'insieme degli oggetti che lo compongono, come ciò che ostacola il soggetto, ciò che gli si oppone.

¹²⁹ Per una riflessione sul nesso tatto-impenetrabilità-solidità cfr. P. Spinicci, *Problemi di una filosofia della percezione*, Cuem, Milano 2000, pp. 130 e ss.

¹³⁰ Nel classico binomio vista-tatto come veicoli privilegiati dell'esperienza sensibile, la prima è stata spesso considerata, come si è già ricordato in precedenza, "il più filosofico dei sensi" in quanto senso più adatto a dare una visione chiara, oggettiva, conoscitiva del mondo. Questa posizione si giustifica col fatto

Resta in ogni caso, però, una seconda possibile posizione, più moderata di quella appena ripresa ma non del tutto disomogenea rispetto ad essa. Secondo questa, espressa ad esempio da Giovanni Piana in *Colori e suoni*, il concentrarsi di Husserl sulle cose solide si spiega grazie alla valenza prettamente gnoseologica del discorso sulla cosa materiale proposto in *Ideen II*: in quest'opera, infatti, Husserl non mira a una descrizione sistematica, precisa e puntuale dell'esperienza ma, *in primis*, vuole tratteggiare le linee fondamentali di un percorso conoscitivo elaborato su di essa. Secondo Piana, dunque, l'intera genesi della cosa materiale esposta da Husserl deve essere considerata

come un percorso di progressivo allontanamento da quella immediatezza [dell'esperienza]: e la nozione della cosa alla fine teorizzata, secondo la quale essa è in ultima analisi una *x* interamente descritta da un sistema di leggi, si dispone a quel livello minimo di astrazione intellettuale che possiamo assumere idealmente come condizione per l'avvio di un progetto conoscitivo.¹³¹

dove

La cosa intesa così non è affatto data, benché una simile possibilità di intenderla sia coimplicata nel darsi della cosa. Ma essa si presenta appunto come risultato di un'elaborazione teoretica che comincia a superare l'immediatezza del dato, preludendo alla produzione di vere e proprie oggettività di "ordine superiore" che non hanno alcun riscontro diretto nell'esperienza concreta.¹³²

Ciò comporta un cammino teorico che, pur partendo dall'esperienza sensibile, volendo conoscerla non può limitarsi al suo darsi in maniera contingente e mutevole e finisce per trascenderla. Secondo Piana, dunque, le cose solide sono scelte da Husserl come casi paradigmatici degli oggetti d'esperienza in genere perché sono, tra essi, quelle che meglio funzionano per raggiungere questo obiettivo. Ecco allora la nuova ipotesi da vagliare. Prima di valutarla, però, bisogna analizzarne le basi e i presupposti.

che la vista è il senso della chiarezza, della percezione nitida da vicino e anche, almeno entro certi limiti da lontano: la vista continua infatti a funzionare anche a una distanza in cui gli altri sensi sono del tutto inefficaci. Il tatto, al contrario, è il senso che meglio funziona nella vicinanza, è il senso della prossimità, paradigmatico dunque dell'esperienza immediata, passiva. Per una trattazione fenomenologica che renda particolare giustizia all'importanza conoscitiva del tatto si veda, più che l'opera di Husserl, M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; traduzione italiana di A. Bonomi, M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

¹³¹ G. Piana, "Colori e suoni", in *La notte dei lampi. Quattro saggi sulla filosofia dell'immaginazione*, cit., "introduzione", § 3.

¹³² *Ibidem*.

Innanzitutto, che quello costruito da Husserl nel primo capitolo di *Ideen II* sia un discorso gnoseologico più che ontologico è già stato anticipato nelle primissime battute di questo lavoro ed è stato continuamente confermato fino a qualche pagina fa. Nel primo capitolo di questo scritto, infatti, si è già ricordato in generale come il discorso attorno alla cosa materiale è introdotto da Husserl con un riferimento agli atti soggettivi ad essa correlati, il che testimonia come essa sia fin da subito considerata non per come si mostra di per sé, in senso puramente ontologico, ma all'interno della sua relazione col soggetto che la coglie e pone. Non solo: sempre nella medesima sede si era precisato e spiegato in particolare come gli atti correlati alla cosa materiale siano atti teoretici, volti cioè all'afferramento dell'essenza degli oggetti e aventi per fine dichiarato la loro conoscenza. Fin dall'inizio, quindi, si è precisato come la trattazione fenomenologica sulla cosa materiale sia da leggersi con una piega gnoseologica più che ontologica, o quanto meno con una piega ontologica posta all'interno di un discorso eminentemente gnoseologico. Si è poi avuto modo di tornare su simili considerazioni verso le battute finali di questa ricerca: prima, da un lato, quando si è messo in evidenza da un punto di vista formale e metodologico che Husserl in *Ideen II* passa senza soluzione di continuità da valutazioni di ordine gnoseologico a valutazioni di ordine ontologico sulla cosa materiale e poi, dall'altro, quando si è sottolineata da un punto di vista contenutistico la valenza prettamente conoscitiva della cosa della fisica con cui il fenomenologo chiude e risolve il suo discorso. Come se le considerazioni ontologiche e descrittive sulla cosa materiale siano in *Ideen II* solo un momento, un approfondimento di un discorso posto in una cornice e su uno sfondo prettamente gnoseologico e trascendentale. E sono proprio la percorribilità di un simile approccio e le sue conseguenze che ora devono essere valutate.

Infatti ha assolutamente ragione Piana nel leggere l'analisi della cosa materiale in senso gnoseologico più che ontologico e nel sostenere che la scelta di Husserl di concentrarsi sulle cose solide come esempi di cosa materiale discende direttamente da questo genere di impostazione teorica e metodologica. Le cose solide, infatti, come scrive Piana, forniscono dei casi esemplari per

mostrare la transizione della *cosa dell'esperienza* alla *cosa per la conoscenza*, dalla *cosa materiale* alla *cosa fisicalistica*, alla cosa cioè in quanto essa si offre

come obiettivo di indagini sistematiche rivolte alla *natura* elementarmente intesa come *mondo di cose*.¹³³

La solidità, in effetti, non è di per sé emblema della materialità ma ne è uno dei molti stati possibili – la materia può essere parimenti solida, liquida e, forse, gassosa – dunque l'identificazione operata da Husserl tra la materia e questo tra i suoi molti stati possibili non può che presupporre, più che una descrizione dell'empiria, una sua ben precisa elaborazione concettuale e teoretica. Scrive Piana:

Chiediamo, per esempio, che ci venga indicato qualcosa a cui ci si possa appigliare per avviare un discorso intorno alla materia; e certamente si farà riferimento anzitutto a un "corpo solido". Questa è una prima circostanza assai più significativa di quanto possa apparire a un primo sguardo. Di fatto, in ciò è implicitamente ammessa un'antiorità di principio, un'*esemplarità*, nel senso più forte, della cosa nel senso consueto per l'illustrazione della nozione di materialità: passando semplicemente al di sopra della circostanza, nota a ognuno, secondo la quale sarebbe certamente più corretto parlare della solidità come di uno *stato della materia*, e della materia stessa come di qualcosa di soggiacente alla modificazione degli stati. Di questa circostanza si tace proprio perché lo stesso parlare di stati presuppone un'elaborazione teoretica che, pur avendo a sua volta una base fenomenologica nella specifica esperienza della modificazione di stato, tuttavia propone una nozione di materia che non ha un riempimento intuitivo diretto e che si trova già nella prospettiva di una concettualizzazione.¹³⁴

Piana, insomma, porta avanti una tesi più morbida di quella di Pradelle poiché non pensa che Husserl abbia sovrainposto a posteriori all'esperienza precategoriale le caratteristiche proprie delle teorizzazioni scientifiche che la concettualizzano, ma solo che punti l'attenzione su un certo tipo di esperienza sensibile – in ogni caso prestrutturata e autonoma a livello empirico da ogni concetto – perché è il migliore tipo di esperienza da tenere in considerazione se si guarda ad essa in una prospettiva conoscitiva più che meramente descrittiva. In questo senso è emblematico che la tesi di Piana regga alla prova dell'obiezione qui precedentemente mossa alla teoria di Pradelle: è vero che l'esperienza tattile della solidità è forse l'esperienza ontogeneticamente primaria del mondo esterno e la prima testimonianza della sua dura esistenza al di là di noi; dunque è vero che il concentrarsi di Husserl sulla solidità non prova nulla in favore dell'idea che l'esperito sia da lui messo in forma in virtù di

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*.

pregressi concetti teorico-scientifici. Tuttavia, al contrario, proprio l'originarietà, la pregnanza esperienziale della solidità e del tatto che la coglie dimostrano che, come Piana sostiene, le cose solide evidenziano meglio di altre il porsi degli oggetti empirici in un rapporto concreto e immediato con il soggetto che li coglie; un rapporto che è un primo passo verso la loro relazione conoscitiva: la solidità, a differenza ad esempio dell'estensione o del colore è una proprietà che si dà come tale solo se messa alla prova da una forza esterna a cui resistere, a cui opporsi; una forza che, per il soggetto, sul piano dell'esperienza immediata non può che essere innanzitutto la propria. Per dirla con Piana:

Ci imbattiamo in esempi che rimandano ad azioni, alle pressioni che possiamo esercitare sulle cose e alla resistenza che oppone, per esempio, una molla di acciaio; ma questi esempi sono inseriti in un contesto che fa apparire quelle azioni come pratiche che mettono alla prova le proprietà della cosa e consentono infine un collegamento diretto con la problematica delle dipendenze causali. E così in generale tutti i riferimenti alla tattilità tendono principalmente a illustrare la nozione di schema tattile come uno dei momenti dello schema sensoriale complessivo che è destinato a svolgere un ruolo di conferma all'interno del sistema di concordanze che rafforzano le motivazioni della posizione della cosa nel suo esserci. Il filo conduttore è infatti quello della cosa come oggettività da conoscere che deve essere anzitutto costituita nella sua identità sostanziale. Mentre ora la nozione di oggettività con cui abbiamo a che fare si definisce unicamente per il suo carattere di *polarità oppositiva*, come momento negativo rispetto alle intenzioni soggettive, come *ostacolo* ad esse.¹³⁵

A livello paradigmatico, dunque, le cose solide si pongono originariamente più come cose *per noi*, come cose che si danno innanzitutto più *in una relazione col soggetto* di quanto non facciano i mutevoli, fugaci e slabbrati oggetti liquidi e gassosi. E questa, posto che per Husserl le cose già a livello empirico ci si danno mostrando la loro conformazione a priori, diventa subito una relazione almeno potenzialmente conoscitiva¹³⁶: una relazione che ci mette in condizione di apprendere qualcosa di quell'oggetto che ci resiste, rispetto alle sue qualità e dei ai suoi nessi causali col mondo

¹³⁵ Ivi, § 4.

¹³⁶ Si intenda per "conoscitivo" qui un atteggiamento volto al coglimento dell'essenza dell'oggetto anche a livello preteorico, proprio come fa Husserl all'inizio di *Ideen II* quando definisce "teoretici" gli atti che pongono la cosa materiale essendo volti all'apprendimento della sua essenza: lì, come qui, la conoscenza a cui si fa riferimento non è, o non è solo quella in cui si costruisce una teoria scientifica rigorosa sull'esperito ma semplicemente quella in cui se ne colgono e comprendono le caratteristiche fondamentali, quelle che fanno sì che sappiamo che cos'è un sasso, un banco, una penna o il sole anche se non abbiamo mai studiato la composizione chimica o le leggi fisiche ad essi sottese.

più di quanto non accada con le cose liquide e gassose, più mutevoli nella forma, meno facili da incontrare nell'immediatezza del tatto e quindi meno facilmente categorizzabili. Il valore paradigmatico in senso conoscitivo conferito alle cose solide, dunque, sembra una buona prova del fatto che per Husserl conta la descrizione dell'oggetto non in quanto tale – in senso ontologico – ma nella sua imprescindibile correlazione col soggetto che lo coglie – in senso, in potenza o in atto, gnoseologico – .

La medesima conclusione può essere tratta anche da un'altra osservazione reperibile nel testo di Piana a cui qui si sta facendo riferimento. Piana osserva infatti anche che Husserl, decidendo di dedicare le sue riflessioni prettamente a dei casi paradigmatici di oggetti d'esperienza, non solo si concentra sulle cose solide ma in particolare, in fondo, tacitamente costruisce un discorso che si confà punto per punto soltanto a un tipo ben preciso di cose solide, esemplificabili con il caso di una pietra, anzi, "una pietra di granito [...] e di grandi dimensioni. E non, per esempio, un granello di sabbia"¹³⁷. A guardar bene, in effetti, se ci si sforza di pensare a un oggetto esperibile in cui le caratteristiche che Husserl attribuisce come essenziali alla cosa materiale siano tutte presenti senza sforzo, un caso come quello della pietra di discrete dimensioni sembra essere il migliore tra i possibili. Perché non un granello di sabbia, ad esempio? Molto banalmente perché in esso l'estensione è minima, quasi impercettibile, quindi risulterebbe poco adeguato come modello da cui partire per comprendere questa caratteristica fondamentale degli oggetti d'esperienza. Il granello di sabbia, dunque, pur essendo un oggetto solido e, nel suo piccolo, dotato di una ben precisa forma, se valutato come oggetto d'esperienza sensibile da un punto di vista fenomenologico soffre, in un certo senso, degli stessi limiti e delle stesse mancanze di molti oggetti gassosi e liquidi che mancano di una forma ben precisa. Se si adotta la prospettiva fenomenologica, in cui si guarda al profilo delle cose percepibile nell'esperienza comune, a occhio nudo, esso è infatti troppo piccolo per poter riconoscere la sua forma, per potergli sensatamente attribuire delle qualità riempienti o per mettere alla prova i suoi nessi causali con l'ambiente. Certo, si dirà, questi si possono facilmente osservare se esso viene soffiato via da un forte vento, ma, sempre a causa delle sue dimensioni minime, altre relazioni tipiche delle cose esperibili, come quella di fare pressione col loro peso su altri oggetti, o di resistere a pressioni esterne, o

¹³⁷ Ivi, § 3.

di essere divisibile, o in generale di esercitare influssi di varia natura sull'ambiente, sono scarsamente riscontrabili in esso.

Ugualmente, *mutatis mutandis*, per motivi analoghi non potrebbe essere preso come esempio di cosa materiale un oggetto di cui è molto difficile mettere in questione la materialità e la solidità, come una montagna. È infatti chiaro quali siano la sua estensione e dunque la sua forma, diversamente da quanto accade col granello di sabbia, ma non si può dire lo stesso dei nessi con cui la montagna nella sua interezza si rapporta con l'ambiente circostante. Certo, una montagna è immediatamente tangibile, inconfutabilmente solida e chiaramente legata causalmente al mondo visto che i venti ne possono erodere le pendici, determinandone la forma, o che frane e slavine possono abbattersi dai suoi fianchi sulle valli vicine, provocando ingenti danni. Tuttavia la solidità direttamente percepibile della montagna è, a ben vedere, solo la solidità di una parte di montagna poiché di essa non è possibile fare esperienza nella sua interezza in un solo istante: la piccola porzione di roccia che tocco, su cui poggio i piedi, che sento opporre resistenza alla pressione del mio corpo ne sarà sempre, necessariamente, solo una piccola parte e non l'intero. Per ciò un oggetto di questo tipo mal si presta, un po' come gli oggetti liquidi e quelli gassosi, a fungere da *exemplum* per mostrare le caratteristiche essenziali delle cose materiali. Una pietra, invece, è evidentemente un oggetto dalla forma immediatamente percepibile con uno sguardo e i cui nessi causali col mondo sono chiari e a portata di mano, dunque è decisamente più adatta a questo scopo.

Alla distinzione appena tracciata tra un oggetto come la pietra e un oggetto come la montagna si può forse obiettare che anche la pietra da un punto di vista fenomenologico non può mai essere colta tutta intera in un sol colpo ma solo per adombramenti, girandole attorno, in un modo non molto diverso da quanto potrebbe fare un alpinista che, avuto l'incarico di produrre una descrizione molto dettagliata di una montagna, si apprestasse a percorrerla tutta passo per passo, centimetro per centimetro. In entrambi i casi, infatti, ci si trova di fronte a oggetti conoscibili solo attraverso una sintesi di punti di vista raccolti nel tempo e tali da poter essere sempre di nuovo arricchiti e precisati con nuove osservazioni, con la sola differenza che nel primo caso sarà necessario, per far questo, un tempo molto breve, ridotto a qualche secondo – tanto basta per “girare attorno” a una pietra – mentre nel secondo si tratterà

di un tempo ben più lungo. Tutto questo, però, non toglie che la pietra sia esperibile e conoscibile in maniera diversa rispetto alla montagna e in questo la differente tempistica a cui si è appena accennato ha un ruolo non banale: vista la velocità con cui si può “girare intorno” alla pietra e visto che, di conseguenza, gli adombramenti coi quali essa è di volta in volta percepita si associano immediatamente ad adombramenti antecedenti che sono ancora sotto presa nella coscienza del soggetto nella forma della ritenzione, si può dire che essa sia afferrabile con un’immediatezza e un’evidenza impensabili per una montagna o un oggetto simile. Se anche fosse possibile fare esperienza di una montagna, ad esempio, in ogni suo lato e aspetto, è plausibile pensare che, vista la vastità della sua superficie, nel tempo intercorso per coglierli tutti, i primi tra i suoi lati ad essere stati percepiti potrebbero già essere irrimediabilmente mutati, facendo della montagna una cosa impossibile da afferrare, da fermare in una descrizione precisa e accurata come quella che si può fare di una pietra vista in un certo momento. La posizione di Piana, dunque, trova sostegno in quanto Husserl scrive e proprio per questo, in un certo senso, pur essendo meno critica rispetto al testo husserliano di quella Pradelle, è più “pericolosa” per la chiave di lettura che qui si vorrebbe adottare per interpretarlo: qui si vorrebbe sostenere, infatti, che Husserl, anche quando non affronta nel dettaglio i casi delle cose non solide, non sta di fatto abbandonando troppo in fretta l’esperienza in favore della teoria ma sta agendo in ossequio a altri fini, che tra poco saranno chiariti. Piana invece sostiene il contrario e visto che lo fa con argomenti aderenti al testo di Husserl, propone una lettura più difficile da criticare.

A ben vedere, però, in favore della tesi che qui si vorrebbe sostenere una posizione come quella di Piana non va rifiutata ma solo riorientata leggermente. Il tipo di oggetto che Husserl sembra usare come paradigma del suo discorso sulla cosa materiale – la pietra – così come i tipi di oggetti da lui scartati – liquidi, gas e cose solide ma non maneggevoli, come una montagna o un granello di sabbia – non mostrano necessariamente che egli abbia fretta di abbandonare la descrizione dell’esperienza per formularne una teoria ma possono anche stare ad indicare qualcosa di diverso. Essi possono anche essere letti come una prova del fatto che, quando il fenomenologo pensa agli oggetti d’esperienza, non pensa semplicemente a oggetti empirici che appartengono al nostro mondo, con cui abbiamo anche solo in senso molto lato delle

interrelazioni e sui quali ci possiamo costruire, anche solo in senso molto lato, delle competenze, dei saperi. La scelta dei casi paradigmatici da cui prendere le mosse e, di conseguenza, la scelta delle caratteristiche dell'esperito da lui considerate essenziali mostrano che per Husserl gli "oggetti d'esperienza" sono innanzitutto, anche se non solo, oggetti che possiamo comprendere maneggiandoli, rigirandoli tra le mani, dominandoli nella loro interezza, e dunque oggetti su cui abbiamo in senso anche letterale una *presa diretta* completa e precisa. Ciò non significa, ovviamente, che egli escluda dal suo orizzonte altri tipi di esperienza ma, appunto, che l'esperienza per lui innanzitutto si esplica come una *possibilità di contatto concreto e immediato con le cose del mondo*.

Se questo è vero, si può anche leggere la tesi di Piana per cui Husserl si concentra su certi tipi di esperienza in ossequio a un'esigenza epistemologica, volta alla conoscenza teorica dell'esperienza, in maniera più morbida di quanto, forse, lo stesso Piana intendeva nel proporla. È vero, il fenomenologo scrive che la cosa materiale è tema di atti teoretici, atti, cioè, volti a cogliere l'essenza delle cose, e dunque a carpire le loro caratteristiche universali e a priori, a *conoscerle*. Le essenze che si desidera conoscere, però, non sono *in primis* le leggi segrete della fisica o la chimica delle componenti microscopiche su cui si formano e strutturano concretamente gli enti percepibili. Da tutto quello che si è detto fin qui dovrebbe già essere chiaro che l'indagine gnoseologica sviluppata da Husserl attorno agli oggetti d'esperienza non coincide con la costruzione di un castello teorico lontano dai fatti, avulso dal mondo empirico: un castello così lontano, così avulso dall'empiria da far sentire il bisogno di lasciarsela al più presto alle spalle in una decisa corsa verso il sapere, come Piana sembra sostenere. Le stesse ultime citazioni prese dal suo testo lo dimostrano: Husserl non si concentra sulle cose solide perché queste sono più simili agli oggetti delle scienze o conducono meglio ad essi. Anzi, come si è già fatto notare, le cose solide possono essere anche viste, innanzitutto, come gli oggetti dell'esperienza più immediata possibile, quelli che possiamo maneggiare, manipolare, dominare nel processo percettivo meglio di quanto non accada con altri tipi di oggetti, di fronte cui sembra sempre che qualcosa ci sfugga. Le essenze che Husserl ha di mira sono innanzitutto quelle delle cose dell'esperienza sensibile che ogni giorno abbiamo letteralmente sotto mano. È questo il discorso conoscitivo che Husserl vuole avviare

usando come paradigmatiche per la sua analisi della cosa materiale le cose solide degli esempi testé proposti.

Come sostiene Piana, però, un interesse prima di tutto conoscitivo in Husserl c'è ed è innegabile. Si può sostenere che esso non conduca all'elaborazione di una teoria formale e pura delle cose poiché l'indagine sulla cosa materiale mette capo a una descrizione del mondo fenomenico e non a una sua teorizzazione e poiché perfino la cosa della fisica, che parrebbe destinata a compiere una teorizzazione dell'esperienza, come si è osservato nel precedente capitolo non mira a costruire su di essa una teoria e non porta a sganciarsi del tutto dal mondo dei dati sensibili. Ugualmente, però, non si può dimenticare che esso non mira neanche a una descrizione dettagliata delle cose sensibili nella loro foggia empirica, come è testimoniato, in ultimo, dall'assenza delle cose non solide dal suo discorso sugli oggetti d'esperienza. Dunque, se di un qualche genere di conoscenza bisogna parlare, non resta che una via da percorrere: la via della ricerca delle condizioni di possibilità dell'esperienza. In *Ideen II*, infatti, Husserl a ben vedere non fa che ripercorrere geneticamente la storia degli atti intenzionali che costituiscono l'esperienza, dall'impressione grezza alla formalizzazione della cosa della fisica, descrivendo anche in parallelo, come loro contenuto, l'evoluzione della cosa esperita da sintesi di stimoli a *x puramente formale* nell'ambito del passaggio al limite effettuato con la cosa della fisica. Tutto questo, e in particolare il fatto che Husserl abbia alla base del suo pensiero un interesse eminentemente trascendentalista, era già stato anticipato nella prima parte di questo lavoro, non c'è nulla di nuovo: fin dall'inizio si era ricordato che la descrizione della cosa materiale è sempre correlata all'analisi degli atti intenzionali che la costituiscono e la pongono, così come si è fin dal principio precisato che un'ontologia dell'esperienza sensibile in Husserl, se c'è, va letta all'interno di una cornice gnoseologica e in particolare trascendentale, e dunque va vista come controparte oggettiva di un discorso volto, *in primis*, non a descrivere gli oggetti d'esperienza ma a chiarire da un lato le loro caratteristiche essenziali e dall'altro le condizioni di possibilità con cui si costituisce l'esperienza soggettiva con cui essi sono riconosciuti e posti come tali. Per questo, se in *Ideen II* c'è un'indagine su quelle caratteristiche essenziali, universali, a priori e necessarie che rendono una cosa una cosa, questo accade perché la suddetta "cosa materiale" è la migliore controparte di un'indagine sulle condizioni di possibilità a priori, essenziali, universali e necessarie

secondo le quali i soggetti se ne costituiscono un'esperienza. I presupposti di questo discorso, dunque, sono già stati posti in precedenza. Nuove sono, però, le conseguenze da trarre da questo tipo di impostazione.

Infatti, se le cose stanno così, allora, è proprio a questa duplicità di paradigmi, anzi, a questo innestarsi l'uno nell'altro del paradigma ontologico-descrittivo e di quello trascendentale-fondativo, tendenti di per sé a obiettivi e anche piani di indagine differenti, che si possono forse ricondurre alcune delle mancanze che è parso di poter riscontrare, da un punto di vista strettamente ontologico, in quest'opera di Husserl¹³⁸. In particolare, se il fenomenologo non indaga ontologicamente gli oggetti liquidi e aereiformi ciò non dipende dal fatto che egli mira *in primis* a costruire una teoria dell'esperienza quanto dal fatto che mira a comprendere come il soggetto, stimolato dal mondo esterno, la costituisca. Per raggiungere questo fine, infatti, come si è già sottolineato in precedenza, le cose non solide sono meno funzionali perché, non offrendo un profilo percettivo indipendente da altri oggetti e stabile, implicano, perché se ne faccia esperienza, una serie complessa di atti interconnessi non necessari invece nella percezione delle cose solide. Queste, al contrario, essendo dotate di una forma indipendente, di un profilo percettivo autonomo, possono essere colte e comprese da atti soggettivi più semplici, più lineari, più emblematici se si vogliono definire le condizioni di possibilità dell'esperienza. A ben vedere, quindi, ciò significa un po' paradossalmente che, proprio il fatto che Husserl sia convinto che l'esperito esibisca una sua propria struttura, preformata a livello precategoriale, che il soggetto non ha che da cogliere e elaborare a livello concettuale, fa sì che alcuni tipi di fenomeni sensibili siano emarginati o esclusi dal suo discorso. Se il fenomenologo credesse che è il soggetto a dar forma, con le sue categorie mentali, all'esperito, non ci sarebbero differenze in senso gnoseologico e ontologico tra cose solide, liquide e gassose: tutte sarebbero immediatamente chiare e comprensibili in quanto prodotti diversi di una medesima attività soggettiva. Le differenze emergono invece perché l'esperito ha un suo profilo autonomo, precategoriale, a priori e indipendente dal soggetto, tali per cui alcuni tipi di fenomeni – le cose solide –, dotati di per sé di caratteristiche stabili,

¹³⁸ Questo non è vero per quanto riguarda il passaggio dalla cosa materiale alla cosa della fisica: in quel caso Husserl effettivamente trasla il piano del discorso da quello di una descrizione delle caratteristiche essenziali dell'esperienza sensibile a quello della sua formalizzazione e dunque della sua conoscenza da un punto di vista teorico.

costanti e indipendenti, sono più adatti a far emergere le condizioni di possibilità dell'esperienza che non fa che coglierli, esplicarli, comprenderli e catalogarli. Paradossalmente, dunque, il fatto che alcuni tipi di esperienza siano esclusi dal discorso husserliano sulla cosa materiale dimostra per vie traverse la convinzione di Husserl che il materiale empirico ha un peso ontologico e un valore gnoseologico notevole e indipendente dall'attività soggettiva, invece che testimoniare, come prima si era supposto, un malcelato distacco del fenomenologo dall'empirico in favore della sua astratta teorizzazione.

Se questo è vero e se Husserl non si dedica alle cose non solide non perché voglia passare in fretta a una teoria dell'esperienza piuttosto che alla sua descrizione, ma perché fenomeni di questo tipo mal si prestano a un'indagine trascendentale sulle condizioni di possibilità dell'esperienza, la domanda più sensata da porsi in relazione al concetto di cosa materiale forse non deve vertere tanto sul rapporto tra esperienza e sapere, come si è fatto a lungo negli scorsi capitoli, quanto sul rapporto tra un'istanza trascendentale-fondativa e una descrittivo-ontologica. Il rapporto tra esperienza e conoscenza teoretica della natura è già stato infatti più volte scandagliato in particolare nel tentativo di difendere le nozioni husserliane di a priori materiale e di sintesi estetica e a sostegno della convinzione che l'esperienza irriflessa, passiva, estetica già esibisca delle forme compiute e prestrutturate, per quanto inconsapevoli, date in natura prima che il soggetto intervenga con la sua spontaneità a costruirle. Ugualmente, lo stesso tema è stato variamente affrontato tutte le volte in cui si è cercato di ridimensionare la tesi di chi sostiene che Husserl impone all'esperienza dei vestiti concettuali trattandoli poi come fossero, invece, la sua stessa pelle. Questi temi, si diceva, sono stati spesso affrontati e sempre risolti nella direzione del riconoscimento dell'autonomia passiva dell'esperito, della valenza gnoseologica e fondativa dell'esperienza e del peso teorico mai disconosciuto che essa riveste nella fenomenologia husserliana. Il problema, fin qui rimasto implicito e che si è appena visto emergere del rapporto tra descrizione ontologica e fondazione trascendentale dell'esperienza, invece, non è ancora stato adeguatamente affrontato, ma merita di essere posto, almeno in chiusura. Si può infatti in ultimo ipotizzare che le oscillazioni e le possibili aporie che di volta in volta è sembrato di poter riscontrare nell'indagine husserliana sulla cosa materiale possano essere spiegate, infine, col fatto che essa è

effettuata guardando all'esperienza delle cose sensibili da due punti di vista troppo diversi che, messi insieme, rischiano di intessere una coperta troppo stretta per essere tirata in entrambe le direzioni a cui essi mettono capo.

CONCLUSIONI

All'inizio di questo lavoro si era auspicato di trovare, nell'indagine di Husserl sulla cosa materiale svolta in *Ideen II*, una via particolarmente interessante e feconda per praticare uno studio di tipo ontologico sul mondo. Quest'ipotesi è stata proposta sulla scorta di due considerazioni. In primo luogo perché Husserl, prendendo le mosse non dal linguaggio ma dall'esperienza degli oggetti empirici, riconosce loro una struttura e un'essenza a priori e indipendenti dalle categorie concettuali e dai bisogni teorici del soggetto che eventualmente li guarda, mettendo capo così a un'ontologia costruita sull'esperienza precategoriale più che su un confronto tra il profilo percettivo delle cose e i concetti che le nominano e classificano, come spesso invece accade nell'ontologia di matrice analitica. In secondo luogo perché nel fenomenologo è evidente la volontà di rapportare sempre la descrizione ontologica dell'esperito alle modalità soggettive con cui esso è costituito, e questo può essere considerato un modo per salvaguardare l'ontologia dal rischio di porsi come un realismo troppo ingenuo, in cui gli oggetti d'esperienza sono osservati, descritti e catalogati senza tenere conto del fatto che essi, in quanto tali, sono sempre da considerare in relazione a un soggetto che li coglie. Questo, infatti, non può essere ininfluenza nella descrizione del mondo, anche se si crede, come Husserl in *Ideen II*, che non sia il soggetto a determinare, con le sue forme e categorie a priori, l'immagine che ne abbiamo, ma sia proprio l'ambiente percettivo a imporci enti dotati di proprietà e relazioni che sta a noi riconoscere e trasporre sul piano dei concetti: anche adottando una simile posizione, infatti, resta vero che l'oggetto d'esperienza è colto, con le sue proprietà e i suoi nessi intrinseci, da una soggettività che sa vederli solo in un certo modo – ad esempio, come direbbe Husserl, solo per adombramenti successivi – e tener conto anche di questo fattore, in una loro descrizione, rende quest'ultima più completa e ricca.

Al fine di esplicitare meglio questi due punti, si sono quindi ripercorsi i tratti salienti della teoria dell'esperienza in cui il fenomenologo colloca la costituzione della cosa materiale, per poi passare a descriverne le caratteristiche ontologiche specifiche e le implicazioni e problematiche conoscitive, sia riprendendo gli

argomenti dello stesso Husserl e cercando di metterli alla prova con alcune delle obiezioni che essi hanno suscitato, sia tentando di chiarirli attraverso il confronto con altre tradizioni di pensiero che si sono concentrate su temi affini. In questo percorso, però, non si è potuto evitare di constatare il sorgere di alcune problematiche, che possono portare a concludere che il progetto di formulare in questo modo un'ontologia del mondo sensibile non è stato completamente realizzato in *Ideen II* e, forse, non è ragionevolmente realizzabile *tout court*.

In quest'opera, infatti, un'ontologia del mondo dell'esperienza c'è e sembra poter cogliere esattamente, con precisione e puntualità, quelle che effettivamente sono le caratteristiche ontologiche universali, necessarie e a priori che un ente deve poter esibire per essere a tutti gli effetti un oggetto d'esperienza: collocazione spazio-temporale, estensione riempita, nessi causali sono effettivamente questo. Ugualmente, in linea con i presupposti e il quadro teorico della sua indagine, in quest'opera Husserl riesce anche bene a mostrare la correlazione tra queste proprietà e il modo in cui sono colte nell'esperienza sensibile. Si pensi, ad esempio, a come il fenomenologo stabilisce che la collocazione e l'estensione spaziale sono presupposti essenziali perché si costituisca un oggetto d'esperienza passando per la descrizione degli atti intenzionali e perfino dei movimenti corporei che il soggetto compie di fronte all'oggetto. Oppure si pensi a come, per stabilire e provare la necessità e l'essentialità di alcune qualità secondarie il fenomenologo prende sempre le mosse dall'esperienza e in particolare dall'impossibilità di fare esperienza di estensioni non "riempite" di certe qualità sensibili e viceversa: in questi casi, come nella descrizione di tutte le caratteristiche della cosa materiale, Husserl definisce le caratteristiche essenziali degli oggetti sensibili anche tenendo conto di come essi si pongono come esperienze soggettive, dunque, se questo è il suo obiettivo qui, esso sembra raggiunto.

Il percorso teorico così proposto, però, implica anche un prezzo da pagare: come si è ricordato negli ultimi capitoli di questo lavoro, infatti, il ricorso alla cosa della fisica fa sorgere il dubbio che troppo presto la descrizione delle cose sensibili sia risolta chiamando in causa la conoscenza di enti concettuali. Inoltre non si può dimenticare che molti esempi di esperienze sensibili restano esclusi da questa trattazione il che, da un punto di vista strettamente ontologico, non può non

sembrare un difetto. Ora, scartata l'idea che entrambi questi aspetti dell'indagine husserliana sulla cosa materiale siano da imputare a un suo tacito prediligere la teorizzazione dell'esperienza sulla sua descrizione, essi possono forse essere fatti risalire a un prevalere delle esigenze proprie di una teoria trascendentale dell'esperienza, volta allo studio delle sue condizioni di possibilità soggettive e oggettive, sulle esigenze legate a una descrizione del mondo sensibile in tutti i suoi aspetti. La cosa della fisica serve infatti a rispondere a questioni conoscitive che non ci si pone se semplicemente si descrivono le cose sensibili ma che possono emergere se, invece, si guarda soprattutto a come i soggetti si rapportano ad esse, mentre la scelta di dedicarsi solo alle cose solide è spiegabile col fatto che esse mostrano meglio le caratteristiche delle cose sensibili, se queste sono considerate soprattutto in relazione ai soggetti che le colgono. Dunque queste, che in un ambito strettamente ontologico sarebbero viste come mancanze, nell'opera husserliana possono risultare come il costo imposto dell'orizzonte teorico in cui il fenomenologo colloca questa sua indagine.

Da questi e da altri indizi sorti nel corso di questa trattazione può quindi sembrare che il tentativo di far collimare un paradigma trascendentale e un paradigma descrittivo non sia un progetto realizzabile tanto in *Ideen II* quanto in generale. Detto in altre parole: a partire dal caso della cosa materiale così descritta può sorgere il sospetto che il paradigma ontologico-descrittivo e quello trascendentale-fondativo che Husserl cerca di intrecciare in *Ideen II* siano strumenti troppo difficili da accordare tra loro e da usare per suonare un'unica melodia, perché tendono verso fini diversi e adottano metodi divergenti. Il paradigma descrittivo, che uno studio e una classificazione ontologica della natura richiedono, lavora infatti, per così dire, principalmente in orizzontale, con una specifica attenzione al particolare: dovendo fondamentalmente descrivere i dati sensibili che nella varietà hanno una delle loro cifre più proprie, esso dovrebbe concentrarsi su ogni loro minimo dettaglio, anche sulla loro piega più minuta e fugace, e, se anche contempla al suo interno una generalizzazione di questi particolari, al fine di scoprirvi tipicità e categorie comuni tali da trovare a tutte le cose, nelle loro infinite sfumature e variabili, la loro definizione e il loro posto nel gran catalogo del mondo, queste sono reperite solo su base empirica, solo in relazione a quelli che Husserl avrebbe indicato

come meri dati di fatto. Il paradigma trascendentale, invece, procede per così dire in verticale, in profondità, cercando le condizioni di possibilità dell'esperienza soggettiva, la sua regola, il suo filo rosso in relazione al quale definire le essenze delle cose, e dunque mira, più che al particolare, all'universale, al quale la rilevanza, la bellezza e la peculiarità dei particolari dovranno in qualche modo essere "sacrificate". Insomma, una ricerca di stampo fondativo e trascendentale da un lato e una di stampo descrittivo e ontologico dall'altro sono due tipi di approccio all'esperienza molto diversi, tanto che non c'è da stupirsi se, una volta che si sia tentato di farli collaborare, essi non riescono a funzionare all'unisono su tutto.

Questo, però, non deve far pensare che la descrizione della cosa materiale proposta in *Ideen II*, partendo da presupposti così complessi, risulti infruttuosa: cercare di perseguire congiuntamente due obiettivi diversi mette capo, anzi, a un tentativo di rendere conto del mondo dell'esperienza quanto mai originale e valido anche se, nello specifico, non riesce a coprire ogni aspetto ontologico dell'empiria, come invece ci si potrebbe aspettare. Il fatto che Husserl cerchi di far convergere due stili conoscitivi così differenti, e che ci riesca *anche a livello esemplificativo* almeno per uno strato consistente delle varie esperienze possibili nel mondo empirico – quello delle cose solide – è piuttosto segno del valore, dell'originalità e dell'utilità della sua ricerca, anche se non si riesce, a partire da *Ideen II*, a formulare una descrizione ontologica completa di *ogni* tipo di esperienza possibile.

In effetti si potrebbe affermare che Husserl, con la costituzione della cosa materiale, più che su dei contenuti lavori alla messa a punto di un nuovo metodo per occuparsi delle cose dell'esperienza. Un metodo, o uno stile di pensiero, volto principalmente alla ricerca della completezza, visto che esso si muove da un lato tra il tentativo di rendere conto delle caratteristiche degli oggetti dei sensi ma anche delle operazioni soggettive necessarie per coglierle, mettendo a fuoco i criteri necessari per conoscerle con esattezza, e dall'altro tra il bisogno di descrivere l'empiria nella sua ricchezza qualitativa. Quello di costituire un'indicazione di metodo più che una messa a fuoco di specifici contenuti è, del resto, per ammissione dello stesso Husserl, una delle caratteristiche tipiche della sua filosofia fenomenologica, al più volta alla descrizione di come bisognerebbe guardare all'esperienza o al funzionamento degli atti intenzionali nelle loro varie tipologie,

senza entrare nel merito dei contenuti possibili di ciascuno. Lo stesso, allora, accade con la cosa materiale.

In questo senso non dovrebbe quindi turbare, ad esempio, se a livello esemplificativo non tutti i tipi di esperienza ancora sono compresi nel quadro tracciato da Husserl: la completezza qui perseguita non è relativa agli esempi, ai contenuti che possono essere fatti rientrare nel discorso di Husserl ma al suo stile, al suo metodo, completo nella misura in cui spinge a guardare alle cose sensibili in relazione non solo a come si mostrano ma anche a chi si mostrano e a quali implicazioni veritative possono avere. La descrizione della cosa materiale operata da Husserl in *Ideen II* non deve allora essere considerata nell'ottica di chi mira alla formulazione di un catalogo compiuto e minuzioso delle cose del mondo, come accade in molte altre opere di ontologia: non è questo, *in primis*, il suo scopo. Piuttosto essa deve essere presa come una rotta da seguire per nuove ricerche ancora di là da venire, guardando sempre di nuovo ai vari tipi di oggetti che l'esperienza può metterci sotto gli occhi. Proprio come la descrizione dei singoli oggetti, nell'ottica di Husserl, deve procedere in maniera asintotica, di adombramento in adombramento, sempre consci che la possibilità di ottenere una loro esperienza completa è paragonabile a un'idea regolativa da perseguire come fine pur sapendo di non poterla mai raggiungere, allo stesso modo l'intera ontologia degli oggetti sensibili per lui può essere posta come un fine da seguire, di cui Husserl definisce soprattutto il metodo, più che i risultati. E questo metodo, questo stile di pensiero, è presentato in modo tale da ricordarci di continuo che "ci sono più cose in cielo e in terra che in tutte le nostre filosofie" – così tante cose, che il tentativo di descriverle e soprattutto conoscerle in tutte le loro sfumature e variabili rischia per natura di rivelarsi velleitario – ma che, nonostante questo, è sempre possibile cercare di guardarle sempre meglio, tentando di tener conto con sempre maggiore precisione dei molti fattori soggettivi e oggettivi implicati nel loro apparirci così e tentando di imparare sempre di più a porre loro le giuste domande per arrivare a una loro conoscenza sempre più adeguata.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI E. HUSSERL

I-Husserliana

Husserl E., *Husserliana: Gesammelte Werke*, M. Nijhoff, Den Haag 1950-; dal vol. XVII: Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston (Mass) – London.

Band I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di B. Strasser, 1950; traduzione italiana di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2002.

Band III/1 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Text der 1.-3. Auflage*, a cura di K. Schumann, 1976; traduzione italiana: *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 2002.

Band IV, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, 1954; traduzione italiana di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2002.

Band VII; *Erste Philosophie Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, a cura di R. Boehm, Nijhoff, Haag 1956; traduzione italiana in parte di C. La Rocca in *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, introduzione di G. Funke, postfazione di M. Barale, Il Saggiatore, Milano 1990 e in parte in *Storia critica delle idee*, a cura di G. Piana, Guerini, Milano 1989.

Band X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußteins (1893-1917)*, a cura di R. Boehm, 1966, traduzione italiana di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 2004.

Band XI, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs-und-Forschungsmanuskripten 1918-1926*, a cura di M. Fleischer, 1966, traduzione italiana parziale di P. Spinicci in *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini, Milano 1993.

Band XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Ersters Teil (1905-1920)*, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973.

Band XVI, *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*, a cura di U. Claesges, M. Nijhoff, Den Haag 1973.

Band XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1921-1928)*, a cura di U. Claesges, M. Nijhoff, Den Haag 1973.

Band XVI, *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*, a cura di U. Claesges, M. Nijhoff, Den Haag 1973.

Band XVII, *Formale und transzendente Logik*, a cura di P. Janssen, 1974; traduzione italiana di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, a cura di E. Paci, Laterza, Bari 1966.

Band XVIII, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, a cura di E. Holstein, 1974; traduzione italiana di G. Piana, *Ricerche logiche*, I, Il Saggiatore, Milano 2005.

Band XIX/1, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, a cura di U. Panzer, 1984; traduzione italiana di G. Piana, *Ricerche logiche*, I, II, Il Saggiatore, Milano 2005.

Band XIX/1, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, a cura di U. Panzer, 1984; traduzione italiana di G. Piana, *Ricerche logiche*, II, Il Saggiatore, Milano 2005.

Band XXI, *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlaß (1886-1901)*, a cura di I. Strohmeier, 1983; traduzione italiana parziale di V. Costa in *Libro dello spazio*, Milano, Guerini 1996.

Band XXIII, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925)*, a cura di E. Marbach, 1980.

Band XXXI, *Aktive Synthesen: aus der Vorlesung Transzendente Logik, 1920/21: Ergänzungsband zu Analysen zur passiven Synthesis*, a cura di R. Breeur, Kluwer, Dordrecht 2000.

Band XXXII, *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*, a cura di M. Weiler, Kluwer, Dordrecht, 2001.

II-Altri testi

Erfahrung und Urteil, Hamburg, Classen & Goverts; traduzione italiana di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 1995.

Philosophie als strenge Wissenschaft, a cura di W. Szilasi, Klosterman, 1996; traduzione italiana di F. Costa, *La filosofia come scienza rigorosa*, ETS, Pisa, 1991.

Manoscritto B III 10, traduzione italiana: E. Husserl, *Metodo fenomenologica statico e genetico*, a cura di M. Vergani, prefazione di C. Sini, Il Saggiatore, Milano 2003.

Manoscritti D 7; D 13 I; D 13 II; D 13 XXI.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

I- Opere su Husserl e sulla fenomenologia

Ales Bello A., *Husserl e le scienze*, La Goliardica, Roma 1986.

Ameriks K., *Husserl Realism*, in «The Philosophical Review», 86, n. 4, 1977, pp. 498-519.

Barbero C., *Il problema dell'infinito nella fenomenologia di Husserl*, in «Rivista di estetica», 40, n. 15, 2000, pp. 128-170.

Benoist J., *Entre act et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, Vrin, Paris 2002.

Id., *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Vrin, Paris 1995.

Id., "A priori ontologico o a priori della conoscenza?", in R. Lanfredini (a cura di), *A priori materiale. Uno studio fenomenologico*, Guerini, Milano 2006, pp. 41-57.

Bernet R., Kern I., Marbach E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Meiner Verlag, Hamburg 1989; traduzione italiana di C. La Rocca, *Edmund Husserl*, Il Mulino, Bologna 1992.

Berti E., "Ontologia o metafisica? Un punto di vista aristotelico", in C. Bianchi, A. Bottani (a cura di), *Significato e ontologia*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 27.

Besoli S., "Percezione, verità e giudizio: luoghi dell'intuizionismo aristotelico", in *Esistenza, verità e giudizio. Percorsi di critica fenomenologica della conoscenza*, Quodlibet, Roma 2002, pp. 9-54.

Id., "Il giudizio come volontà e rappresentazione. Saggio sulla natura del giudizio in Descartes", in S. Besoli, *Esistenza, verità e giudizio. Percorsi di critica fenomenologica della conoscenza*, Quodlibet, Roma 2002, pp. 55-98.

Bianchi A.I., *Kant- Husserl e il problema ontologico*, in «Segni e comprensione», 21, n. 63, 2007, pp. 5-20.

Bisin L., *La fenomenologia come critica della ragione: motivi kantiani nel razionalismo di Husserl*, Mimesis, Milano 2006.

- Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Duncker & Humblot, Leipzig 1874; traduzione italiana di G. Gurisatti, *La psicologia dal punto di vista empirico*, a cura di L. Albertazzi, Laterza, Milano 1997.
- Calì C., *Husserl e l'immagine*, Aesthetica, Palermo 2004.
- Id., "Neuroestetica e fenomenologia. Per una teoria della percezione pittorica", in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 195-210.
- Carbone M., *Attualità e non attualità del "Leib"*, in «Leitmotiv», n. 3, 2003, pp. 81-92.
- Carr D., *Kant, Husserl, and the Nonempirical Ego*, in «The Journal of Philosophy», 74, n. 11, 1977, pp. 682-690.
- Casati R., *Filosofia del suono in Husserl*, in «Rivista di estetica», 4, n. 89, pp. 725-743.
- Claesges U., "Intentionality and Transcendence: On the Constitution of Material Nature", in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology. Idealism-Realism, Historicity and Nature*, Analecta Husserliana II, Riedl, Dordrecht 1969, pp. 283-291.
- Conni C., *Psiche, causalità e coscienza in Idee II di E. Husserl e nei Beiträge di E. Stein*, in «Teoria», n. 1, 1999, pp. 95-125.
- Id., *Ontologia del naso di Teeteto*, in «Rivista di estetica», 44, 2004, pp. 189-200.
- Costa F., *Intersoggettività e linguaggio*, ETS, Pisa 1998.
- Costa V., Franzini E., Spinicci P., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.
- Costa V., *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e Derrida*, Jaca Book, Milano 1996.
- Id., "Introduzione alla fenomenologia dello spazio di Husserl", in E. Husserl, *Libro dello spazio*, a cura di V. Costa, Guerini, Milano 1996.
- Id., *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1999.
- Id., *La fenomenologia tra soggettività e mondo*, in «Leitmotiv», n. 3, 2003, pp. 11-26.
- Id., *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubettino, Soveria Mannelli 2007.
- Courtine J.F., *L'essere e l'altro. Analogia e intersoggettività in Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1993.

- Crowell S., "Ontology and Transcendental Phenomenology between Husserl and Heidegger, in B.C. Hopkins (a cura di), *Husserl in contemporary context. Prospects and Projects for Phenomenology*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1997, pp. 13-36.
- Cunningham S., *Perceptual Meaning and Husserl*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 45, n. 4, 1985, pp. 553-566.
- D'Agostini F., *Analitici e continentali*, Raffaello Cortina, Milano 1999.
- De Boer Th., "The Meaning of Husserl's Idealism in the Light of his Development", in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology. Idealism-Realism, Historicity and Nature*, Analecta Husserliana II, Riedl, Dordrecht 1969, pp. 322-331.
- De Monticelli R., C. Conni, *Ontologia del nuovo. La rivoluzione fenomenologica e la scienza oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2008.
- De Palma V., *Il vissuto e la cosa in sé. Genesi e significato dell'idealismo husserliano*, in «Leitmotiv», n. 3, 2003, pp. 151-174.
- De Warren N., "The Archeology of Perception: McDowell and Husserl on passive Synthesis", in A. Ferrarin (a cura di), *Passive Synthesis and Life-World: sintesi passiva e mondo della vita*, ETS, Pisa 2006, pp. 27-54.
- Dodd J., *Idealism and Corporeity*, Kluwer, Dordrecht 1997.
- Downes C., *Husserl and the Coherence of the Other Minds Problem*, "Philosophy and Phenomenological Research", 26, n. 2, 1965, pp. 253-259.
- Dufrenne M., *L'oeil et l'oreille*, J. M. Place, Paris 1991; traduzione italiana: *L'occhio e l'orecchio*, a cura di C. Fontana, Il Castoro, Milano 2004.
- Ferraris M., "Perché è meglio che la sintesi sia passiva", in M. Cappuccio *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 369-381.
- Fine K., "Part-whole", in B. Smith, D. Woodruff Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 463-487.
- Føllesdal D., *Husserl's Notion of Noema*, in «The Journal of Philosophy», 66, n. 20, 1969, pp. 680-687.
- Franzini E., *Il significato del tempo in Husserl e Bergson. Punti teoretici per un'estetica fenomenologica*, in E. Franzini, R. Ruschi (a cura di), *Il tempo e l'intuizione estetica*, Milano, Unicopli, 1982, pp. 155-265.

- Id., *L'esperienza dell'oggetto. Kant, Husserl e alcuni problemi di estetica fenomenologica*, in «Fenomenologia e scienze dell'uomo», n. 1, 1985, pp. 77-96.
- Id., *La verità del corpo. Nota sul problema della verità in Merleau-Ponty e nell'estetica fenomenologica francese*, in «Fenomenologia e scienze dell'uomo», n. 5, 1987, pp. 15-34.
- Id., *Temi e problemi della fenomenologia*, in E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, Bruno Mondadori, Milano 1995, pp. 153-171.
- Id., *Merleau-Ponty, Husserl e la natura*, in «Chiasmi», n. 1, 1998, pp. 91-96.
- Id., *Estetica e filosofia dell'arte*, Guerini, Milano 1999.
- Id., *Fenomenologia*, Franco Angeli, Milano 1999.
- Id., *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, Cortina, Milano 2001.
- Id., *Verità dell'immagine*, Il Castoro, Milano 2004.
- Id., "Introduzione", in E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, I, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2005, pp. XI-LIII.
- Id., *L'altra ragione*, Il Castoro, Milano 2007.
- Fuchs W.W., *Phenomenology and the metaphysics of presence: an essays in the philosophy of Edmund Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1976.
- Gallese V., "Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica", in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 293-326.
- Ghigi N., *La metafisica in Edmund Husserl*, Franco Angeli, Milano 2007.
- Ghiron V., *La teoria dell'immaginazione di Edmund Husserl. Fantasia e coscienza figurale nella "fenomenologia descrittiva"*, Marsilio, Venezia 2001.
- Grieco G., *Temporalità e affezione nelle "Analysen zur passiven Synthesis" di Husserl*, in «Segni e comprensione», n. 45, 2002, pp. 5-25.
- Gutting G., *Husserl and Scientific Realism*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 39, n. 1, 1978, pp. 42-56.
- Hans-Ulrich von H., *Nichtempirische Erkenntnis: analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl*, A. Hain, Meisenheim am Glan 1964.

- Heelan P.A., *Husserl's Later Philosophy of Natural Science*, in «Philosophy of Science», 54, n. 3, 1987, pp. 368-390.
- Held K., "Einleitung", in E. Husserl, *Phänomenologie der Lebesnwelt*, Reclam, Stuttgart 2002, pp. 5-55.
- Hintikka J., "The phenomenological dimension", in B. Smith, D. Woodruff Smith, (a cura di), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 78-105.
- Holstein E., *Phaenomenologie der Assoziation, Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Nijhoff, Den Haag, 1972.
- Holzhey H., "Neokantismo e fenomenologia: il problema dell'intuizione", in S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Roma 2002, pp. 9-24.
- Hook S., *Husserl's Phenomenological Idealism*, in «The Journal of Philosophy», 27, n. 14, 1930, pp. 365-380.
- Hopkins B.C. "Phenomenological cognition of the A priori: Husserl's Method of 'Seeing Essences'", in B.C. Hopkins (a cura di), *Husserl in contemporary context. Prospects and Projects for Phenomenology*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1997, pp. 151-179.
- Ingarden R., "What's New in Husserl's Crisis", in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology. Idealism-Realism, Historicity and Nature*, Analecta Husserliana II, Riedl, Dordrecht 1969, pp. 23-44.
- James W., *The principles of psychology*, vol. I, Dover Publications, New York 1950.
- Johnstone A.A., *The Role of "Ich Kann" in Husserl's Answer to Humean Skepticism*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 46, n. 4, 1986, pp. 577-595.
- Kanizsa G., *Grammatica del vedere. Saggi su percezione e Gestalt*, Il Mulino, Bologna 1997.
- Kern I., *Husserl und Kant*, Den Haag, 1964.
- Kerszberg P., *L'idéal de rationalité dans le monde de la vie*, in A. Ferrarin (a cura di), *Passive Synthesis and Life-World: sintesi passiva e mondo della vita*, ETS, Pisa 2006, pp. 137-164.
- Lanfredini R., *La nozione fenomenologica di dato*", in R. Lanfredini (a cura di), *A priori materiale. Uno studio fenomenologico*, Guerini, Milano 2006, pp. 59-94.
- Larrabee J.M., *Time and Spatial Models: Temporality in Husserl*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 49, n. 3, 1989, pp. 373-392.

- Lembeck K.-H., "Husserl e Natorp sull'intuizione", in S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Roma 2002, pp. 109-120.
- Levin D.M., *Induction and Husserl's Theory of Eidetic Variation*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 29, n. 1, 1968, pp. 1-15.
- Lingis A., "Hyletic Data", in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology. Idealism-Realism, Historicity and Nature*, Analecta Husserliana II, Riedl, Dordrecht 1969, pp. 98-101.
- Lohmar D., *Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Kluwer, Dordrecht 1998.
- Id., *Über phantasmatische Selbstaffektion in der typisierenden apperzeption und im inneren Zeitbewustseins*, in «Leitmotiv», n. 3, 2003, pp. 67-80.
- Id., *Konstitution der objektiven Zeit auf der Grundlage der subjektiven Zeit*, in A. Ferrarin (a cura di), *Passive Synthesis and Life-World: sintesi passiva e mondo della vita*, ETS, Pisa 2006.
- Lothar E., "Life-World Costitution of Propositional Logic and Elementary Predicate Logic", in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology. Idealism-Realism, Historicity and Nature*, Analecta Husserliana II, Riedl, Dordrecht 1969, pp. 333-356.
- Maldonato M., "Coscienza della temporalità e temporalità della coscienza", in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 383-396.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; traduzione italiana di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.
- Mikunas A., "Life-Word and History", in B.C. Hopkins (a cura di), *Husserl in contemporary context. Prospects and Projects for Phenomenology*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1997, pp. 189-207.
- Miraglia R., in R. Lanfredini (a cura di), *A priori materiale. Uno studio fenomenologico*, Guerini, Milano 2006, pp. 95-120.
- Möckel C., "La teoria dei fenomeni di base di Cassirer e il suo rapporto con Husserl e Natorp" in S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Roma 2002, pp. 149-172.

- Mohanty J.-N., *The 'Object' in Husserl's Phenomenology*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 14, n. 3, 1954, pp. 343-353.
- Id., *Individual Fact and Essence in Edmund Husserl's Philosophy*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 20, n. 2, 1959, pp. 222-230.
- Id., "The development of Husserl's thought", in B. Smith and D. Woodruff Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 45-77.
- Id., "Husserl on Relativism in the late Manuscripts", in B.C. Hopkins (a cura di), *Husserl in contemporary context. Prospects and Projects for Phenomenology*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1997, pp. 181-188.
- Id., "A Note on the Doctrine of Noetic-Noematic Correlation", in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology. Idealism-Realism, Historicity and Nature*, Analecta Husserliana II, Riedel, Dordrecht 1969, pp. 317-321.
- Moreland J.P., *Was Husserl a Nominalist?*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 49, n. 4, 1989, pp. 661-674.
- Mormann T., *Husserl's Philosophy of Science and the Semantic Approach*, in «Philosophy of Science», 58, n. 1, 1991, pp. 61-83.
- Mulligan K., Smith B., *A Husserlian Theory of Indexicality*, in «Grazer Philosophischen Studien», 28, 1986, pp. 133-63.
- Mulligan K., "Perception", in B. Smith and D. Woodruff Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 168-237.
- Id., *Metafisica e ontologia*, in «Aut Aut», 310-311, 2002, pp. 116-143.
- Id., "Seeing, Certainty and Apprehension", in H. Fossheim, T. M. Larsen, J. R. Sageng (a cura di), *Non-Conceptual Aspects of Experience*, Unipub Forlag, Oslo 2003, pp. 27-44.
- Id., "Certainty, soil and sediment", in M. Textor (a cura di), *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*, Routledge, London 2006.
- Orth E.W., "L'intenzionalità come teorema fondamentale nella fenomenologia e nel neokantismo. Sulla via di una filosofia della cultura tra Ottocento e Novecento", in S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Roma 2002, pp. 25-38.

- Parrini P., "A priori materiale e forme trascendentali della conoscenza. Alcuni interrogativi epistemologici" R. Lanfredini (a cura di), *A priori materiale. Uno studio fenomenologico*, Guerini, Milano 2006, pp. 15-39.
- Peruzzi R., "L'oggetto semantico è un oggetto cinestesico", in F. Desideri, G. Matteucci (a cura di), *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*, Firenze University Press, Firenze 2006, pp. 27-36.
- Petit J.-L. "La spazialità originaria del corpo proprio. Fenomenologia e neuroscienze", in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 163-194.
- Petitot J., "La svolta naturalistica della fenomenologia", in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 95-123.
- Pietersma H., "The Concept of Horizon", in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology. Idealism-Realism, Historicity and Nature*, Analecta Husserliana II, Riedl, Dordrecht 1969, pp. 278-282.
- Pinotti A., *Stile e tipica corporea*, in «Leitmotiv», n. 3, 2003, pp. 113-122.
- Pradelle D., *L'Archéologie Du Monde. Constitution de l'espace, idealisme et intuitionnisme chez Husserl*, Kluwer 2004.
- Philipse H., "Transcendental Idealism", in B. Smith and D. Woodruff Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 239-322.
- Piana G., *I problemi della fenomenologia*, Mondadori, Milano 1966.
- Id., *Un'analisi husserliana del colore*, in «Aut-aut», n. 99, 1967, pp. 7-13.
- Id., *Husserl, Schlick e Wittgenstein sulle cosiddette "proposizioni sintetiche a priori"*, in «Aut Aut», n. 122, 1971, pp. 19-41.
- Id., *La tematica dell'intero e della parte. Introduzione a E. Husserl, l'intero e la parte. Terza e Quarta ricerca logica*, Il Saggiatore, Milano 1977, pp. 7-69.
- Id., *Elementi di una dottrina dell'esperienza: saggio di filosofia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1979.
- Id., *Colori e suoni*, Unicopoli, Milano 1982.
- Id., *La notte dei lampi. Quattro saggi sulla filosofia dell'immaginazione*, Guerini, Milano 1988.

- Id., *Fenomenologia e psicologia della forma*, da alcune lezioni tenute all'Università degli Studi di Milano nel 1988, pubblicate all'indirizzo http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~piana/psicologia_della_forma/psicologia_idx.htm
- Piazza T., *Husserl teorico del contenuto non concettuale? Qualche osservazione su Erfahrung und Urteil*, in «Leitmotiv», n. 3, 2003, pp. 195-206.
- Pinotti A., *Stile e tipica corporea*, in «Leitmotiv», n. 3, 2003, pp. 113-122.
- Rapic S., "Einleitung", in E. Husserl, *Ding und Raum*, Meiner Verlag, Hamburg 1991, pp. XI-LXXIX.
- Reeder H., "Husserl Phenomenology and Contemporary Science", in B.C. Hopkins (a cura di), *Husserl in contemporary context. Prospects and Projects for Phenomenology*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1997, pp. 211-234.
- Rizzo G., *Lettura analitica della fenomenologia*, presentazione di M. Signore, Edizioni Milella, Lecce 2005.
- Rossi O., *Husserl e la scienza galileiana*, tratto da: "Biblioteca husserliana/ Rubrica dei testi", ISSN: 1826-1604, reperibile all'indirizzo: <http://www.biblioteca-husserliana.net/rivista.html>.
- Rouse J., *Husserlian Phenomenology and Scientific Realism*, in «Philosophy of Science», 54, n. 2, 1987, pp. 222-232.
- Schuetz A., *Edmund Husserl's Ideas, Volume II*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 13, n. 3, 1953, pp. 394-413.
- Simons P., "Meaning and language", in B. Smith, D. Woodruff Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 106-137.
- Smith B., "Common sense", in B. Smith, D. Woodruff Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 394-437.
- Smith D.W., "Mind and Body", in B. Smith, D. Woodruff Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 323-393.
- Snyder L.R., *The Concept of Evidence in Edmund Husserl's Genealogy of Logic*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 41, n. 4, 1981, pp. 547-555.
- Sokolowski R., *Husserl's Lecture on Time*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 24, n. 4, 1964, pp. 530-551.

- Id., *The logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 28, 1968, pp. 537-553.
- Spinicci P., *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di "Esperienza e giudizio" di Edmund Husserl*, La nuova Italia, Firenze 1986.
- Id., *Il mondo della vita e il problema della certezza. Lezioni su Husserl e Wittgenstein*, Cuem, Milano 2000.
- Id., *Analitico e sintetico. Lezioni su Kant, Husserl e Quine*, Cuem, Milano 2007.
- Id., "Il mondo della vita e il problema della certezza. Riflessioni per una diversa lettura della 'Crisi delle scienze europee'", in A. Ferrarin (a cura di), *Passive Synthesis and Life-World: sintesi passiva e mondo della vita*, ETS, Pisa 2006.
- Ströker E., "Einleitung", in E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Meiner Verlag, Hamburg 1996, pp. IX-XXXIII.
- Stumpf C., *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Hirzel, Leipzig, 1873.
- Tieszen R., "Mathematics", in B. Smith, D. Woodruff Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 438-462.
- Trincia F.S., "Il problema di una scienza del mondo della vita", in A. Ferrarin (a cura di), *Passive Synthesis and Life-World: sintesi passiva e mondo della vita*, ETS, Pisa 2006, pp. 325-348.
- Tymieniecka A.-T., "Phenomenology Reflects upon Itself: The Ideal of the Universal Science: the Original Project of Husserl Reinterpreted with Reference to the Acquisitions of Phenomenology and the Progress of Contemporary Science", in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology. Idealism-Realism, Historicity and Nature*, Analecta Husserliana II, Riedl, Dordrecht 1969, pp. 3-17.
- Van De Pitte M.M., *Husserl: The Idealist Malgré Lui*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 37, n. 1, 1976, pp. 70-78.
- Varela F.J., "Neurofenomenologia. Un rimedio metodologico al 'problema difficile', in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 65-94.
- Vergani M., *Fatticità e genesi in Edmund Husserl. Un contributo dai manoscritti inediti*, La Nuova Italia, Firenze 1998.
- Id., "Saggio introduttivo", in E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, a cura di M. Vergani, prefazione di C. Sini, Il Saggiatore, Milano 2003.

- Volonté P., "La fenomenologia tra psicologia e critica della ragione", in E. Husserl, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, a cura di P. Volonté, Bompiani, Milano 2000, pp. 5-48.
- Waldenfels B., "Husserls Verstrickung in die Erfahrung", in E. Husserl, *Arbeit an der Phänomenen, ausgewählte Schriften*, a cura di B. Waldenfels, Wilhelm Fink Verlag, München 2003, pp. 263-277.
- Willard D., "Knowledge", in B. Smith, D. Woodruff Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 138-167.
- Woodruff Smith D., "Mind and Body", in B. Smith e D. Woodruff Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 323-393.
- Yamaguchi I., *Passive Synthesis und Intersubjectivität bei E. Husserl*, in «Phaenomenologica», 86, Nijhoff, Den Haag/Boston/London 1982.

II- Altre opere consultate

- Agostino, *Confessioni*, a cura di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990.
- Allott R., "Sound Symbolism", in *Language in the Würm Glaciation*, a cura di Udo L. Figge, Brockmeyer, Bochum 1995, pp. 15-38.
- Andina T., Barbero C., *Introduzione. Storie dell'ontologia*, in «Rivista di estetica», 22, 2003, pp. 1-13.
- Anscombe G.E., "Causality and Determination", in *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, vol. II: Metaphysics and Philosophy of Mind*, Basil Blackwell, Oxford 1981, pp. 133-147.
- Armstrong D.H., "Smart on color", in A. Byrne, D.R. Hilbert (a cura di), *The Philosophy of Colors, Readings on color. The Science of Color*, MIT Press, London.
- Arnheim R., *Art and Visual Perception*, University of California Press, 2001; traduzione italiana: *Arte e percezione visiva*, prefazione di G. Dorfles Feltrinelli, Milano 2005.
- Berti E., "Ontologia o metafisica? Un punto di vista aristotelico", in C. Bianchi, A. Bottani (a cura di), *Significato e ontologia*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 25-38.

- Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Duncker & Humblot, Leipzig 1874; traduzione italiana di G. Gurisatti, *La psicologia dal punto di vista empirico*, a cura di L. Albertazzi, Laterza, Milano 1997.
- Brewer B., *Perception and Reason*, University Press, Oxford 1999.
- Bruno N., Jacomuzzi C., *Il quesito di Molyneux come esperimento mentale*, in «Rivista di estetica», 21, n. 3, 2002, pp. 49-70.
- Byrne A., Hilbert D.R., *The Philosophy of Colors, Readings on color. The Science of Color*, MIT Press, London.
- Bozzi P., *Unità, identità, causalità. Una introduzione allo studio della percezione*, Cappelli, Bologna 1970.
- Id., *Sulla preistoria della fisica ingenua*, in «Sistemi Intelligenti», 1, 1989, pp. 61-74.
- Id., *Fenomenologia sperimentale*, Il Mulino, Milano 1989.
- Id., *Fisica ingenua. Studi di psicologia della percezione*, Garzanti, Milano 1990.
- Id., *Sulle descrizioni di eventi percettivi sotto osservazione*, in «Intersezioni», 11, n. 1, 1991, pp. 75-85.
- Id., “Cinque varietà di errore dello stimolo”, in P. Bozzi, *Experimenta in visu. Ricerche sulla percezione*, Guerini, Milano 1993.
- Id., *Vedere come. Commenti ai §§ 1-29 delle Osservazioni sulla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, Guerini, Milano 1998.
- Cacciari C., Levorato M.C., *I cinque sensi e la loro traduzione linguistica: uno studio sull'esperienza sensoriale*, in A. Zuczkowski (a cura di), *Semantica percettiva: rapporti tra percezione e linguaggio*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa 1999.
- Camilleri L., “L'oggetto sonoro e l'ascolto”, in F. Desideri, G. Matteucci (a cura di), *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*, Firenze University Press, Firenze 2006, pp. 97-106.
- Cappuccio M. (a cura di), *Neurofenomenologia. La scienza della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano, 2006.
- Casati R., Dokic J., *La philosophie du son*, Jacqueline Chambon, Nîmes 1994.
- Casati R., Varzi A.C., *Buchi e altre superficialità*, Garzanti, Milano 2002.
- Id., *Semplicità insormontabili. 39 storie filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2006.

- Civita A., *Filosofia del vissuto: Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, Unicopoli, Milano 1982.
- Davidoff J., Robertson D., *Development of animal recognition: A difference between parts and whole*, in «Journal of Experimental Child Psychology», 81, 2002, pp. 217-234.
- Dretske F., *Knowledge and the Flow of Information*, Basil Blackwell, Oxford, 1981.
- Dretske, F., "Simple Seeing", in Dretske, F. (a cura di), *Perception, Knowledge and Belief*, University Press Cambridge, 2000, pp. 97-112.
- Dummet M., *Origins of Analytical Philosophy*, HUP, 1993; traduzione italiana di E. Picardi, *Origini della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2001.
- Evans G., *Varieties of Reference*, Clarendon Press, Oxford 1982.
- Fagot J., Goldstein J., Davidoff J., Pickering A., *Cross-species differences in color categorization*, in «Psychonomic Bulletin & Review», 13, 2006, pp. 275-280.
- Ferraris M., *Il mondo esterno*, Bompiani, Milano 2001.
- Id., *Necessità materiale*, in «Isonomia», 2004.
- Id., "Lineamenti di una teoria degli oggetti sociali" in A. Bottani, Davies R. (a c. di), *Ontologia della proprietà intellettuale*, Franco Angeli, Milano 2005.
- Franzini E., *L'altra ragione. Sensibilità, immaginazione e forma artistica*, Il Castoro, Milano 2007.
- Gibson J., *The ecological approach to visual perception*, a cura di M. Henle, Hillsdale, London 1986.
- Goethe J.W., *Maximen und Reflektionen*, Insel 1976; traduzione italiana: *Massime e riflessioni*, a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano 1992.
- Griffero T. "Nessuno la può giudicare. Riflessioni sull'esperienza", in S. Chiodo, P. Valore (a cura di), *Questioni di metafisica contemporanea*, Il Castoro, Milano 2007, pp. 80-112.
- von Hornbostel E.M., *Die Einheit der Sinne*, in «Melos, Zeitschrift für Musik», 4, pp. 290-297.
- James W., *The principles of psychology*, vol. 1, Dover Publications, New York 1950.
- Kanizsa G., *Grammatica del vedere. Saggi su percezione e Gestalt*, Il Mulino, Bologna 1980.

- Kant I., *Kritik der Urteilkraft*, Könnemann, 1999; traduzione italiana di P. D'Angelo, *Critica del giudizio*, introduzione di P. Gargiulo, Laterza, Bari 1997.
- Id., *Kritik der Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, a cura di K. Pollok, Meiner Verlag, 1997; traduzione italiana: *Primi principi metafisici della scienza della natura*, introduzione di L. Geymonat, Cappelli, Bologna 1959.
- Id., *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, Stuttgart 2000; traduzione italiana di G. Gentile, *Critica della ragione pura*, introduzione di V. Mathieu, Laterza, Bari 2000.
- Kim J., *Mind in a Physical World*, MIT Press, Cambridge 1998; traduzione italiana di N. Simonetti, *La mente e il mondo fisico*, McGraw, 2000.
- Koffka K., *Principles of Gestalt Psychology*, Lund Humphries 1935; traduzione italiana: *I principi di psicologia della forma*, Bollati Boringhieri, Torino 1970.
- Köhler W., *The Place of Values in the World of Fact*, Liveright 1938; traduzione italiana di R. e G. Porfidia, *Il posto del valore in un mondo di fatti*, presentazione di P. Bozzi, Giunti, Firenze 1969.
- Id., *Gestalt Psychology*, Druk, Utrecht 1951; traduzione italiana di G. De Toni, *Psicologia della Gestalt*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Kripke S., *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford 1980; traduzione italiana: *Nome e necessità*, a cura di M. Santambrogio, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- Id., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Basil Blackwell, Oxford 1962; traduzione italiana di M. Santambrogio, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Bollati Boringhieri, Milano 2000.
- Laudisa F., *Causalità. Storia di un modello di conoscenza*, Carocci, Roma 1999.
- Locke J., *An essay concerning human understanding*, a cura di R. Woolhouse, Penguin, London 1997; traduzione italiana: *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di V. Cicero e M.G. D'Amico, Bompiani, Milano 2004.
- Marconi R., *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007.
- Massaro G., *La Domus romana*, Sapere, Padova 2000.
- Matteucci G., *Estetica, fenomenologia, estesiologia*, in «Leitmotiv», n. 3, 2003, pp. 265-274.
- Id., "Giudicare dalle apparenze", in S. Chiodo, P. Valore (a cura di), *Questioni di metafisica contemporanea*, Il Castoro, Milano 2007, pp. 20-39.
- Mazzeo M., *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Editori Riuniti, Firenze 2003.

- McDowell J., *Mind and World*, Harvard University Press, London 1996; traduzione italiana di C. Nizzo, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; traduzione italiana di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, a cura di P.A. Rovatti, Bompiani, Milano 2003.
- Id., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1945; traduzione italiana di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2003.
- Metzger W., *Psychologie - Die Entwicklung ihrer Grundannahmen seit der Einführung des Experiments*, Steinkopff, Darmstadt 1954; traduzione italiana di L. Lumbelli, *I fondamenti della psicologia della Gestalt*, Giunti, Firenze 1971.
- Michotte A., *Causalité, permanence et réalité phénoménale*, Druck, Paris 1962.
- Mulligan K., *Metafisica e ontologia*, in «Aut Aut», 2002, pp. 310-311.
- Murphy R.T., *Husserl and Pre-Reflexive Constitution*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 26, n. 1, 1965, pp. 100-105.
- Nagel A., *What is like to be a bat?*, in «The Philosophical Review», 83, n. 4, 1974, pp. 435-450.
- Piana G., *L'idea di qualità ghestaltica in von Ehrenfels*, materiali di lavoro per un corso sul tema "Linguaggio ed esperienza nella filosofia della musica" tenuto nel 1987 presso l'Università degli Studi di Milano e pubblicato all'indirizzo <http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~piana/ehrenfels/ehrenfelsidx.htm>.
- Id., *Filosofia della musica*, Guerini, Milano 1991.
- Id., Intervento sul libro "Fisica ingenua" di Paolo Bozzi, pubblicato all'indirizzo http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~piana/bozzi/fisica_idx.htm
- Peacocke C., *A Study of Concepts*, Mit Press, Cambridge, 1992.
- Id., *Non-Conceptual Content*, in «Mind and Language», 9, 1994, pp. 418-428.
- Platone, *Timeo*, 33 b, in Platone, *Opere complete*, vol. VI; traduzione italiana di C. Giarratano, Laterza, Bari 1971.
- Poggi S., *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna 1977.
- Putnam H., *The threefold cord: mind, body and world*, Columbia University Press, New York 2003; traduzione italiana: *Mente e mondo*, a cura di E. Picardi, Il Mulino, Bologna 2003.

- Quine W.V.O., *On What There is*, "Review of Metaphysics", II, 1949; traduzione italiana di E. Mistretta, "Su ciò che vi è", in W.V.O. Quine, *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966, pp. 20-44.
- Rizzo G., *Tensioni onto-metafisiche tra metafisica e ontologia in campo analitico*, «Segni e comprensione», 22, 64, 2008, pp. 6-26.
- Rizzolatti G., Sinigaglia C., *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006.
- Robertson D., Davies I., Davidoff J., "Color categories are not universal: replications and new evidence", in B. Saunders & J. van Brakel (a cura di), *Theories, Technologies, Instrumentalities of Color*, University Press of America, Latham 2002, pp. 25-35.
- Robertson J., Davidoff J., Davies I., Shapiro L., *The development of color categories in two languages: a lonitudinal study*, in «Journal of Experimental Psychology: General», 133, 2004, pp. 554-571.
- Sambin M., *La psicologia della Gestalt*, in P. Legrenzi, *Storia della psicologia*, Il Mulino, Bologna 1980, pp. 105-140.
- Searle J., *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York 1995; traduzione italiana di A. Bosco, *La costruzione della realtà sociale*, Edizioni "Comunità", Torino 1996.
- Sellars W., "Philosophy and the Scientific Image of Man", in *Science, Perception and Reality*, Humanities Press, New York 1963.
- Id., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, introduzione di R. Rorty, President and Fellow of Harvard College, Cambridge 1997; traduzione italiana di E. Sacchi, *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004.
- Simmel G., "La cornice", in M. Mazzocut-Mis (a cura di), *I percorsi delle forme*, Guerini, Milano 1997.
- Sinico M., *Scienza degli osservabili*, Pitagora, Bologna 2004.
- Spinicci P., *Sensazione, percezione e concetto*, Il Mulino, Bologna 2000.
- Id., *Lezioni sul concetto di raffigurazione*, Cuem, Milano 2004.
- Id., *Percezioni ingannevoli*, Cuem, Milano 2005.

- Id., "Qualche considerazione sul nesso tra esperienza e giudizio", in S. Chiodo, P. Valore (a cura di), *Questioni di metafisica contemporanea*, Il Castoro, Milano 2007, pp. 53-65.
- Varzi A.C., "Le strutture dell'ordinario", in Luigi Lombardi Vallauri (a cura di), *Logos dell'essere, logos della norma*, Editrice Adriatica, Bari 1999, pp. 489-530.
- Id., *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Carocci, Roma 2001.
- Id., *Parti connesse e interi connessi*, in "Rivista di estetica", 20, n. 2, 2002, pp. 87-90.
- Id., *Ontologia*, Laterza, Roma 2005.
- Vitiello G., "Oggetto, percezione e astrazione in fisica", in F. Desideri, G. Matteucci (a cura di), *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*, Firenze University Press, Firenze 2006, pp. 11-22.
- Usnadze D., *Ein experimentelle Beitrag zum Probleme des psychologischen Grundlagen der Namengebung* in "Psychologischen Forschungen" 5, 1924, pp. 24-43.
- Valore P., "Strutture di riferimento categoriali e ontologie 'stipulate'. Il caso dell'ostensione di individui", *Questioni di metafisica contemporanea*, Il Castoro, Milano 2007, pp. 66-79.
- Walton K., *Mimesis as Make-Believe*, HUP, Cambridge 1990.
- Wieland S., *Hundertwasser Architecture*, Taschen 2007.
- Wiggins D., "On Being in the Same Place at the Same Time", in M. Rea (a cura di), *Material Constitution*, Rowman & Littlefield, Oxford 1997, pp. 3-9.
- Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; traduzione italiana di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999.
- Id., *On Certainty*, Blackwell, Oxford 1969; traduzione italiana di M. Trinchero, *Della certezza*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino 2001.