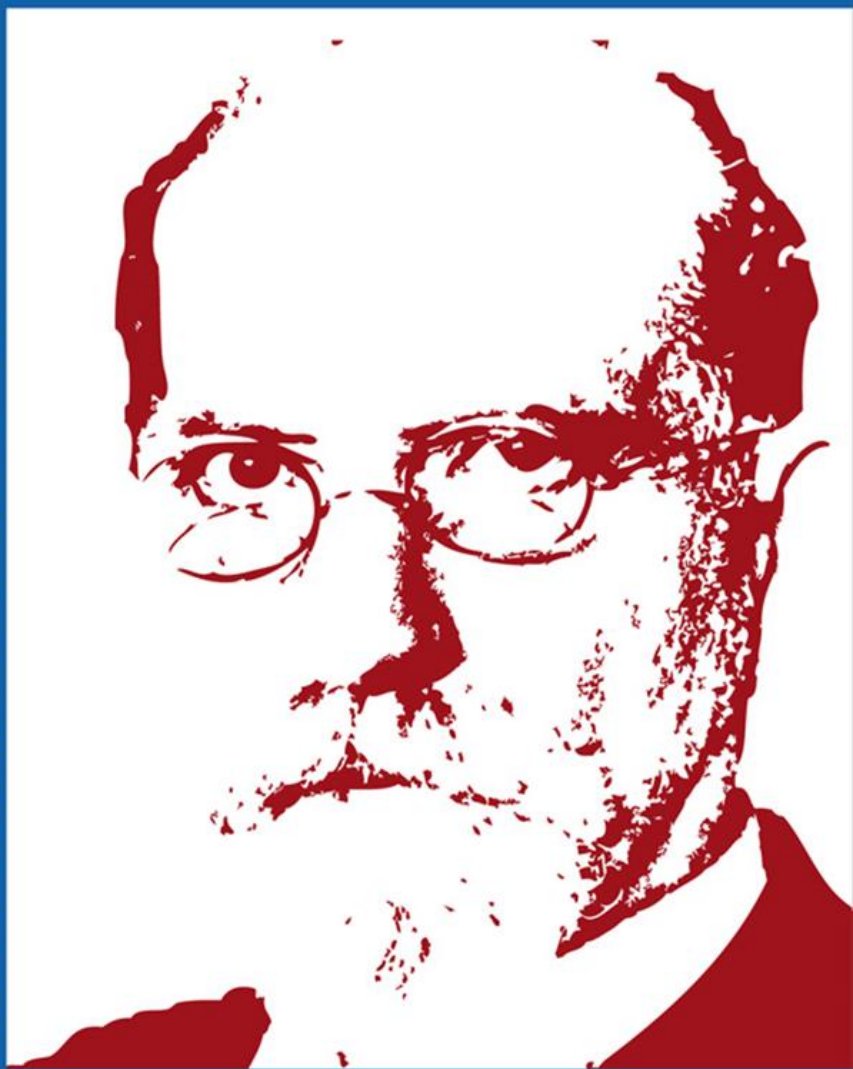


Gabriele Miniagio

SOGGETTO TRASCENDENTALE,
MONDO DELLA VITA,
NATURALIZZAZIONE

Uno sguardo attraverso la fenomenologia di Edmund Husserl



PREMIO RICERCA CITTÀ DI FIRENZE — 2011



PREMIO RICERCA «CITTÀ DI FIRENZE»

- 11 -

COLLANA PREMIO RICERCA «CITTÀ DI FIRENZE»

Commissione giudicatrice, anno 2011

Giampiero Nigro (Coordinatore)

Maria Teresa Bartoli

Maria Boddi

Franco Cambi

Roberto Casalbuoni

Cristiano Ciappei

Riccardo Del Punta

Anna Dolfi

Valeria Fargion

Siro Ferrone

Marcello Garzaniti

Patrizia Guarnieri

Giovanni Mari

Mauro Marini

Marcello Verga

Andrea Zorzi

Gabriele Miniagio

**Soggetto trascendentale,
mondo della vita,
naturalizzazione**

Uno sguardo attraverso la fenomenologia
di Edmund Husserl

Firenze University Press
2012

Soggetto trascendentale, mondo della vita,
naturalizzazione. Uno sguardo attraverso la
fenomenologia di Edmund Husserl / Gabriele
Miniagio. – Firenze : Firenze University Press, 2012.
(Premio Ricerca «Città di Firenze» ; 11)

<http://digital.casalini.it/9788866552857>

ISBN 978-88-6655-285-7 (online)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra snc

© 2012 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>
Printed in Italy

Sommario

Introduzione	1
Capitolo 1. Il Soggetto Trascendentale	13
1. Posizione del problema	14
1.1. Riduzione e costituzione: le prime due accezioni di soggetto trascendentale	14
1.2. L'incompatibilità fra soggetto trascendentale della riduzione e soggetto trascendentale della costituzione. Cinque problemi teorici.	15
2. Lo statuto problematico del soggetto trascendentale negli scritti editi: dalle lezioni sul tempo alle Idee e alle Meditazioni	18
2.1. Soggetto trascendentale e tempo	19
2.2. Tempo e polo io: i problemi di un polo io temporale (IV.a)	24
2.3. Tempo e polo io: i problemi di un polo io atemporale (IV.b e V)	26
2.4. Soggetto trascendentale della riduzione (a) e soggetto trascendentale della costituzione (b) nelle <i>Idee</i> : i problemi del valore posizionale (I) dell'intersoggettività (II) e della corporeità (III).	28
2.4.1. Soggetto trascendentale della riduzione (a), soggetto trascendentale della costituzione (b) e io psichico nelle <i>Idee</i>	29
2.4.2. Soggetto trascendentale e io psichico nelle <i>Meditazioni</i> . La tentata soluzione del problema dell'intersoggettività (II) e della corporeità (III)	33
3. Una nuova via al soggetto trascendentale: gli inediti sul tempo e sulla riduzione	31
3.1. Polo io e flusso. I problemi dell'auto-costituzione temporale (IV) e della pateticità (V); la loro (apparente) soluzione	39
3.2. Soggetto trascendentale mondano e soggetto spettatore. I problemi del valore posizionale (I) dell'intersoggettività (II), della corporeità (III), dell'esperienza naturale (IV)	40
4. I problemi aperti	44
4.1. Oltre il polo io innaturale: il campo unitario di coscienza come tempo (IV e V).	44
4.2. Il sapere naturale come fondamento primo della fenomenologia: oltre la riduzione trascendentale (I)	48
4.3. Intersoggettività e pragmatica linguistica: oltre l'entropatia (II)	50
4.4. La coappartenenza di corpo e mondo: oltre l'appercezione monadologica della corporeità (III)	52
5. Ricapitolazione	55

Capitolo 2. Il mondo della vita	55
1. L'unitarietà del concetto di mondo della vita dagli inediti fino alla <i>Crisi</i> e ad <i>Esperienza e giudizio</i>	55
2. La <i>Crisi delle scienze europee</i> : il mondo della vita come soggetto della fenomenologia trascendentale.	60
2.1. Posizione del problema e articolazione dell'analisi.	60
2.2. La teleologia storica del mondo della vita.	61
2.2.1. I momenti essenziali della teleologia husserliana: Galilei.	62
2.2.2. I momenti essenziali della teleologia husserliana: Cartesio.	63
2.2.3. I momenti essenziali della teleologia husserliana: Hume.	64
2.2.4. I momenti essenziali della teleologia husserliana: Kant.	65
2.3. La prima epochè.	67
2.4. La seconda epochè.	70
2.5. I limiti della teleologia husserliana: di nuovo il problema della posizionalità (I).	71
2.6. I problemi della seconda epochè: di nuovo la questione dell'intersoggettività (II).	75
3. <i>Esperienza e giudizio</i> : il mondo della vita come oggetto della fenomenologia trascendentale e la problematica costitutiva.	75
3.1. Il posto teorico di <i>Esperienza e giudizio</i> .	75
3.2. La sintesi passiva e la costituzione nella sfera iletica.	77
3.3. La sintesi ricettiva e la costituzione noematico-oggettiva.	84
3.3.1. Unità e trascendenza del noema, molteplicità e immanenza dei dati sensoriali	87
3.3.2. Unità dell'oggetto nella molteplicità dei noemi.	92
3.4. La sfera del giudizio: l'identità dell'oggetto oltre il presente vivente.	95
3.5. La genesi delle specie: la possibilità nella sfera intuitiva di un'identificazione dell'oggetto oltre il presente vivente.	97
3.6. I problemi teorici di <i>Esperienza e giudizio</i> : gli strati non-egologici della costituzione	101
4. Ricapitolazione dei problemi emersi e riassunzione di essi in quelli del capitolo precedente	103
 Capitolo 3. La naturalizzazione della soggettività	 109
1. Posizione del problema e articolazione dell'analisi	109
2. Sezione prima. Il ritorno all'atteggiamento naturale: la coscienza come fatto del mondo	110
2.1. Critica dell'eliminativismo e della teoria dell'identità dei tipi	111
3. Sezione seconda. La struttura del vissuto di coscienza: polo-io e qualità materiale. del riduzionismo operativo (funzionalismo e connessionismo).	115
3.1. Posizione del problema e articolazione dell'analisi	115
3.2. L'irriducibilità del vissuto sensoriale nello specifico dei suoi momenti interni: qualia e polo io	117
3.3. La riduzione operativa della percezione (I) e il problema dei qualia	119
3.4. La riduzione operativa della percezione (II) e il problema del polo io	125

3.5. La riduzione operativa della significazione. Il ruolo dello schematismo intuitivo	127
3.6. Riepilogo	137
Appendice al § 3	138
4. Sezione terza. La percezione e il sistema coscienza-realtà	143
4.1. I tre stadi del sistema coscienza-realtà	144
4.1.1. Primo stadio dell'analisi: la sintesi cinestetica	144
4.1.2. Secondo stadio dell'analisi: l'intero ecologico	145
4.1.3. Terzo stadio dell'analisi: il differimento temporale	153
4.2. Ricapitolazione	156
5. Sezione quarta. L'intersoggettività come pragmatica linguistica. Critica alla naturalizzazione della sfera sociale-intenzionale: l'ordine significante sociale e l'ordine significante personologico; la struttura della deliberazione	158
5.1. Atti sensoriali e atti linguistici; l'immagine come entità mediatrice	161
5.2. Dimensione pragmatica e dimensione apofantica	162
5.3. Atti linguistici come atti intenzionali. Il ruolo dell'intenzionalità nelle interazioni sociali	165
5.4. Causalità sociale e causalità degli atti intenzionali. Un'altra forma di emergenza	167
5.5. Ordine personologico e azione libera	171
5.5.1. Il concetto di libertà tra <i>libertas indifferentiae</i> e libertà razionale	172
5.5.2. Libertà e ordine personologico: la deliberazione	175
CONCLUSIONI. <i>Idee per una fenomenologia della complessità.</i>	185
APPENDICE I. La produzione di soggettività naturalizzata: le radici genealogiche del discorso filosofico sulla naturalizzazione.	189
APPENDICE II. Il problema mente-corpo	197
APPENDICE III. La categoria di emergenza	201
BIBLIOGRAFIA	207

Introduzione

*Quali i beati al novissimo bando
surgeran presti ognun di sua caverna
la revestita voce alleluando...*

[Dante, Pg. XXX, vv.12-15]

L'ambizione di naturalizzare il "mentale", riconducendo il complesso dei fenomeni soggettivi ad entità elementari, costituenti una natura semplice, priva di forme di organizzazione emergenti, rappresenta oggi, grazie ai risultati sempre più significativi delle neuroscienze, una prospettiva di cui è difficile non vedere le implicazioni sulla nostra ordinaria visione del mondo e di noi stessi¹.

Si tratta di qualcosa di più che una tendenza filosofica fra le tante; la naturalizzazione si costituisce come ordine discorsivo dominante, come matrice genetica di significati, di saperi e di pratiche che si fanno mondo.

L'esempio più perspicuo è costituito dall'intreccio fra psicologia e pedagogia: persino nei programmi scolastici la cognizione viene ridotta a operatività di un complesso di reti autoadattanti, che è possibile raffinare mediante adeguati rinforzi; il "lato attivo del sapere", la *paideia* storico-politica, la capacità di produrre significati, l'eccedenza di un ordine simbolico, il concetto di persona, l'idea di un agente razionale, la creatività sembrano essere l'ultimo vaniloquio di un umanesimo antiscientista: "*homo particula naturae*", diceva Spinoza e il progresso delle scienze cognitive non farebbe che corroborare questo detto. Che poi il concetto di natura sia un'ovvietà acriticamente accettata, che non vi sia un preliminare lavoro di chiarificazione filosofica, poco importa.

Di fronte al carattere epocale di quest'evento, il fenomenologo non può ritirarsi entro un minimalismo descrittivo o dedicarsi con zelo alessandrino alla ricognizione

¹ Per le varie forme di naturalizzazione cfr. Cap. III.

filologica delle “opere del Maestro” o, peggio, recitare il mantra heideggeriano del nuovo inizio; occorre invece tornare allo spirito più vivo e fecondo della filosofia husserliana, la critica alla visione reificata che un sapere scientifico, non indagato quanto ai suoi fondamenti, porta con sé.

Ma la reazione al riduzionismo del pensiero tecnico-scientifico non può consistere nel lamentarne il cattivo cominciamento dalla *res*, a cui contrapporre, con una petizione di principio estrinseca, il cominciamento dall'*ego*: nessuna forma di confutazione può essere tale se presuppone i principi che vuole avvalorare.

Si tratta per contro di tentare una *critica immanente*; in altri termini bisogna chiedersi se nell'ontologia fisicalista elementare e nel riduzionismo che essa porta con sé il problema sia, piuttosto che il piano del sapere naturale, la sua asserita semplicità.

È per questo che occorre distinguere tra *naturalizzazione* e *naturalità* della coscienza. La prima operazione, come sopra si accennava, consiste nel ritenere innaturali gli aspetti qualitativi dell'esperienza vissuta così come li descrive la fenomenologia e nel considerare perciò necessario ridurli a fattori di una natura fisico-chimica elementare, presunta come sufficiente alla spiegazione, senza l'ammissione che in essa si diano emergenze o salti di livello organizzativo.

La seconda prospettiva allude invece al fatto che l'esperienza vissuta, così come la descrive la fenomenologia, non va affatto trattata come qualcosa di innaturale, ma è descrivibile nel contesto della natura, di cui costituisce una delle proprietà reali: si tratta della *sensorialità*, con tutte le sue ulteriori complessificazioni; in questo modo non si deve necessariamente procedere alla riduzione e si lascia aperta la possibilità che la natura ospiti la coscienza sensoriale a titolo di proprietà emergente².

Se si assume tale prospettiva, si può assistere ad un inaspettato rovesciamento: *inserire la coscienza nel contesto naturale non significherà più naturalizzare la coscienza, ma complessificare la natura*. Insomma, la vita soggettiva ricompare proprio laddove la si pensava perduta: se – come sopra si diceva – l'uomo è *particula naturae*, il problema è capire che tipo di natura sia in gioco. La critica immanente cui sopra facevamo riferimento consiste allora proprio in questo: utilizzare la naturalità contro la naturalizzazione, opporre alla riduzione del mondo soggettivo non un astratto idealismo trascendentale, ma la complessità del reale nei suoi molteplici e di volta in volta emergenti livelli organizzativi.

Viceversa l'idealismo trascendentale, vietandosi un radicamento nel sapere naturale, si preclude fin dall'inizio la possibilità di quella critica immanente e del rovesciamento cui essa dà luogo; il risultato è quello di dover lasciare fuori di sé un con-

² Per la categoria di emergenza cfr. Appendice III.

cetto di natura non sottoposto ad analisi e pregiudizialmente ritenuto estraneo all'esperienza soggettiva.

La crisi delle scienze, la deriva verso un fiscalismo elementare e riduzionista, va perciò cercata non nell'incapacità di oltrepassare in direzione dell'idealismo trascendentale il piano del sapere naturale, ma nell'incapacità di permanere in esso e di esplorare la complessità dei suoi oggetti. Se questo è vero, lo stesso concetto di trascendentale si apre ad una nuova definizione: esso tornerà a significare l'ambito epistemico nel quale ci si interroga intorno alle condizioni di possibilità di un sapere e non sarà immediatamente risolvibile nella presunta apoditticità del soggetto che pensa se stesso; esso sarà perciò qualcosa come un campo d'analisi insaturo, non preliminarmente intaccato dall'opzione in favore del soggettivismo.

Ecco che allora la ridefinizione categoriale investe più direzioni:

- 1) la natura, liberata dal pregiudizio ontologico di un'inerte totalità in cui non albergano i fenomeni dell'esperienza soggettiva;
- 2) il soggetto, liberato dal pregiudizio epistemico di un'analisi che lo coglie su un terreno innaturale;
- 3) il trascendentale, liberato dall'ipoteca idealistica e restituito al suo rango di interrogazione critica intorno alle condizioni di possibilità di un sapere.

La fenomenologia idealistico-trascendentale, per contro, non riesce a operare un autentico $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\iota\nu\ \tau\grave{\alpha}\ \phi\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha$; essa coscientializza il reale e costruisce la gabbia d'acciaio della rappresentazione, in cui la forma-soggetto ha perennemente a che fare con se stessa, in un paradossale contraccollo rispetto all'istanza dell'intenzionalità.

Bisognerebbe finalmente dire che all'idealismo fenomenologico manca il travaglio di un confronto teorico diretto con l'ontologia fiscalista elementare, la capacità di agire al suo interno come *potenza del negativo*; essa viene semplicemente rimossa, messa fuori circuito, liquidata come ingenua. Di fronte all'ingegneria biomeccanica e alle considerazioni filosofiche che i suoi inauditi risultati richiederebbero, la fenomenologia idealistico trascendentale non potrà far altro che opporre stilemi vacui ed esteriori, mentre si tratterebbe di radicarsi proprio nel mondo naturale per esplorare fino a che punto il fiscalismo elementare renda giustizia alla sua complessità.

La prospettiva si fa quindi sempre più chiara: *la fenomenologia deve perdersi per ritrovarsi*; la sua vocazione fondamentale ad essere un sapere antiriduzionista può essere realizzata soltanto sacrificando l'altra: quella ad essere un modo di pensare innaturale.

A questa duplice declinazione fa riferimento l'espressione "attraverso Husserl!", che abbiamo compreso nel titolo: "attraverso" significa che abbiamo bisogno sia di usare la fenomenologia come strumento teorico, sia di oltrepassarla criticamente; ma le due operazioni sono complementari.

L'obiettivo è dunque affinare strumenti concettuali di critica antiriduzionista, affrancando le categorie fenomenologiche dell'esperienza soggettiva dall'idealismo trascendentale e rendendole così efficaci. Ma cosa vuol dire tutto ciò? Su quale concetto della fenomenologia trascendentale bisogna operare criticamente? La risposta non può essere che il *soggetto trascendentale e il mondo della vita*: occorre liberare queste categorie da quell'apprensione idealistica e innaturalistica che ne impedisce l'uso antiriduzionista.

Ma cosa si intende con soggetto trascendentale e mondo della vita? La risposta a queste domande costituisce in un certo senso il contenuto del presente lavoro e non possiamo dare, per ora, che indicazioni approssimative.

Come vedremo dalla discussione delle *Idee* e delle *Meditazioni Cartesiane*, con soggetto trascendentale possiamo intendere:

- a) il *soggetto puro della fenomenologia, isolato attraverso l'epochè*;
- b) il *soggetto costituente*.

Il capitolo I di questo lavoro sarà dedicato proprio al soggetto trascendentale e all'incompatibilità strutturale fra queste due accezioni per via di una serie di problemi interni, che si rilevano nelle *Idee* e nelle *Meditazioni* (§§1, 2); metteremo poi in luce la soluzione che Husserl appronta negli inediti (§3)³; si mostrerà chiaro tuttavia come questi problemi potranno essere risolti solo al di là di Husserl, attraverso un'apprensione della soggettività sul terreno dell'atteggiamento naturale (§4).

Il capitolo II sarà dedicato al concetto di mondo della vita; esso fa la sua comparsa nella *Crisi* e va inteso come l'ambito dei fenomeni soggettivi che precede e fonda gli oggetti fisico-matematici; esso coincide perciò in larga parte con la seconda accezione di soggetto trascendentale così come viene elaborato negli inediti; in questo modo Husserl tenta una via non cartesiana alla riduzione, di cui mostreremo limiti teorici che potranno essere oltrepassati, ancora una volta, nell'*atteggiamento naturale*.

Il capitolo III infine mostrerà come la soluzione data ai problemi interni del soggetto trascendentale e del mondo della vita sul terreno di un'*appercezione naturale della soggettività* metta in gioco elementi che permettono una critica immanente alla *naturalizzazione*.

³ Si tratta degli inediti sulla riduzione e di quelli sul tempo; i primi (R) si sviluppano fra il 1926 e il 1935 e tentano, come vedremo, una via non cartesiana alla riduzione; I secondi consistono nei Manoscritti di Bernau (T2) e quelli della serie C (T3): la questione della temporalità, che era stata elaborata precedentemente alla svolta trascendentale (T1) è ora sviluppata al suo interno.

Possiamo quindi dare un sommario schematico del percorso che intraprenderemo. Mostreremo:

- la duplice accezione di soggetto trascendentale e l'emergere di *cinque problemi teorici: il conferimento d'esistenza al mondo (I)⁴, l'intersoggettività (II)⁵, la corporeità (III)⁶, il tempo (IV)⁷, la pateticità (V)⁸* – cfr. *inf. Cap. I, § 1*;
- la mancata soluzione di questi problemi nelle *Idee* e nelle *Meditazioni* (cfr. *inf. Cap. I, §2*);
- un riassetto interno della fenomenologia, che porta Husserl negli inediti a perfezionare il soggetto trascendentale costituente (b) (Cap. I §3);
- la rielaborazione di quest'ultima soluzione nella *Crisi* e in *Esperienza e giudizio*, attraverso il concetto di mondo della vita (cfr. *inf. Cap. II*);
- il rivelarsi di questi cinque problemi come forze che spingono ad un'appercezione naturale della vita soggettiva che è al tempo stesso una critica immanente alla naturalizzazione (cfr. *inf. Cap. III*).

In questo lungo e forse tortuoso itinerario le categorie chiave della fenomenologia non vengono perdute, ma cambiano, piuttosto, di segno ed è proprio questo che consente quella critica immanente a cui sopra abbiamo fatto cenno. Ma cosa significa tutto questo nel concreto? In cosa consiste, nello specifico dei singoli elementi, questa critica immanente? Diamo ancora una volta un'esposizione schematica, riservandoci un approfondimento nel corso dell'opera.

Problema 1. In virtù dell'incompatibilità fra soggetto costituente posizionale e soggetto non posizionale dell'epochè, l'*esperienza cosciente nel suo complesso* dovrà essere necessariamente sottratta alla riduzione e indagata come stato del mondo (cfr. *inf. Capitolo I, § 1, 2.4, 3.2, 4.2 e Capitolo II, §2.5*).

⁴ La questione è la seguente: come possono identificarsi il soggetto trascendentale costituente, che conferisce esistenza al mondo, e il soggetto trascendentale fenomenologizzante che la mette fra parentesi?

⁵ La costituzione è intersoggettiva, ma l'esigenza dell'apoditticità fa sì che il soggetto fenomenologizzante riconosca esistenza soltanto ai propri vissuti.

⁶ Al soggetto trascendentale fenomenologizzante si arriva attraverso un'appercezione di sé scevra dalla corporeità, ma la costituzione esige il corpo come agente di una sintesi cinestesica.

⁷ Il polo io dell'esperienza soggettiva deve essere appreso come atemporale; nel caso in cui fosse una realtà temporalmente costituita occorrerebbe assumere un'antefatto pre-egologico che la riduzione non consente; ma, d'altra parte, l'atemporalità del polo io è in palese contraddizione con la temporalità della materia del vissuto.

⁸ Se il polo io deve essere qualcosa di atemporale e distinto dalla materia del vissuto, una pura funzione di unità al di là del sentire, come può essere ancora qualcosa di soggettivo?

Ciò autorizza la domanda *ontologica* sugli stati coscienti, in nome della quale è possibile la *critica del riduzionismo estremo* – teoria dell'identità dei tipi ed eliminativismo (cfr. *inf.* Capitolo III, §2).

Problemi 4 e 5. Il *polo io*, altra categoria chiave della fenomenologia, non viene neanche esso perduto: esso viene concepito non più come unità formale, su cui soltanto il meditare innaturalisticamente orientato si può insediare, ma come momento *interno* al vissuto, quello dell'affezione patica, in grado di trovare da sé una forma di unificazione in virtù della sua natura temporale (cfr. *inf.* Capitolo I, §2.1, 2.2, 2.3, 3.1, 4.1 e Capitolo II, §3.6).

Attraverso l'appercezione concreta del polo io come momento patico-sensoriale del vissuto, è possibile elaborare una grammatica logica di quest'ultimo che permetta la *critica di ogni riduzionismo operativo* (funzionalismo, connessionismo non-emergentista); (cfr. *inf.* Cap. III, §3).

Problema 3. Il *Leib*, ossia il corpo vivo come latore dell'esperienza soggettiva e artefice concreto della costituzione, non sarà neanche esso perduto, ma andrà esplorato in quel chiasma fra apprensione soggettiva e apprensione oggettiva su cui ha insistito magistralmente Merleau-Ponty (cfr. *inf.* Capitolo II, § 3.3).

Il venir meno del primato dei dati di coscienza "interiori" accenna ad un *sistema unitario coscienza-realtà*: il vissuto si iscrive in un *intero ecologico*, tale per cui, nella sua forma e nella sua materia, è già engrammato il correlato intenzionale. Questo discorso dovrà poi essere completato chiarendo il rapporto di *differimento temporale* fra percezione e atti più diretti ed elementari della vita animale, in un'integrazione reciproca – come vedremo di natura temporale – fra immanenza e trascendenza, sistema costruito sui dati di senso e sistema costruito sulla cosa (cfr. *inf.* Cap. III, §4).

Problema 2. L'intersoggettività non verrà neanche essa meno, ma sarà sottratta alla dinamica proiettiva, egocentrata, dell'entropatia e pronta per essere analizzata come mondo storico-sociale segnato dalla pragmatica linguistica (cfr. *inf.* Capitolo I, § 2.4.2, 3.1, 4.3 e Capitolo II, §2.6).

Essa delinea un *ordine significante sociale*, causalmente efficace ed emergente, che, insieme ad un *ordine significante personologico*, coopera nella *deliberazione, intesa come costruzione linguistica di una ragione per agire*: su questo piano si potrà impostare il problema della libertà razionale umana senza uscire dal contesto di una natura che c'è e ha le sue forme di organizzazione (cfr. *inf.* Cap. III, §5.5.2).

Vale la pena soffermarsi brevemente sul problema del polo io, poiché è il più adatto, forse, ad esemplificare come la critica dell'idealismo trascendentale faccia tutt'uno con quella del fiscalismo elementare e come sia possibile una critica della naturalizzazione in nome della naturalità della coscienza. Il fattore in gioco è appunto il polo io dell'esperienza vissuta, pensato dapprima come un che d'innaturalistico.

Su questo aspetto fra soggettivismo trascendentale e naturalizzazione vi è una sconcertante solidarietà, che consiste nel non considerare la grammatica logica del concetto di vissuto. La materia sensoriale, infatti, non può esser tale se non si individua, in ciascuno dei contenuti in cui si specifica, un polo soggettivo d'affezione, il quale non coincide con nessuno di essi: tutte queste esperienze (un dolore, un piacere, un per-cetto visivo, etc.) hanno in comune il fatto di essere-sentite. Possiamo quindi distinguere due aspetti:

- il polo io, consistente nel fatto stesso del sentire;
- la materialità qualitativa, consistente nel "che cosa specifico" del sentire.

Ora, questi due aspetti sono inseparabili non solo realmente, ma anche logicamente: nessuno dei due può essere se stesso senza chiamare in causa l'altro; un dato di sensazione che, al di là di ciò lo specifica, non sia sentito è una contraddizione in termini, così come un sentir-niente è un non sentire. La relazione fra i due – lo vedremo nel §4.1 del capitolo I – tiene insieme l'apriori sintetico-materiale di Husserl e i correlativi aristotelici: essi non possono essere né esser-definiti l'uno senza l'altro.

Ed è proprio nel non riconoscere questo punto la mossa che, tendenzialmente, ogni filosofia idealistica compie, *proiettando il polo-io in un altrove trascendentale, considerandolo un'unità innaturale piuttosto che l'aspetto soggettivo-affettivo del vissuto*. La naturalizzazione riduzionistica non fa che ereditare acriticamente questa distorta grammatica logica, col risultato che, dovendo rifiutare ogni innaturalità, essa dovrà parimenti rifiutare il polo io, per trovarsi così con *una materialità qualitativa del vissuto privata fin dall'inizio dell'elemento della soggettività*; la riduzione integrale a sistema sub personale privo di emergenze – poco importa se pensato nel modo del funzionalismo o del connessionismo – è a questo punto, come si suol dire, un gioco da ragazzi.

L'estraniamento della coscienza dalla propria naturalità sensoriale, il suo proiettarsi in un altrove trascendentale, il suo presunto potenziamento in un'egologia innaturale si rovesciano quindi nella sua perdita. Mantenersi nel nesso che la lega alla naturalità è invece ciò che, da una parte, le fa riappropriare se stessa, dall'altra ciò che decostruisce l'immagine astratta di una natura semplice: se il polo io non è logicamente separato dalla materialità qualitativa del vissuto e insieme ad essa costituisce la sensorialità, questa proprietà reale, situata nel contesto della natura, sembra difficilmente concepibile senza pensare ad una sua emergenza da uno strato fisico-chimico elementare.⁹

Il risultato è quindi quello sopra accennato: *inserire la coscienza nel contesto della natura porterà non a naturalizzare la prima, ma a complessificare la seconda*. Insomma-

⁹ Su questo si veda Cap. I § 4.1 Cap. III § 3 e Appendice III.

ma il soggettivismo trascendentale non è l'antidoto alla crisi delle scienze, a quella deriva che porta alla reificazione della coscienza e del "mondo umano", ma il suo stesso punto d'origine: la naturalizzazione fiscalista può andare fino in fondo nel suo intento perché si muove in una distorta grammatica logica che è decisa in anticipo proprio da quello.

Analogo discorso si può fare a proposito della libertà umana, che abbiamo compreso nel quarto segmento teorico. Si tratta del più classico dei problemi della modernità, di ciò che, forse, è il vero motore immobile, da Kant in poi, della filosofia trascendentale e di ogni filosofia in senso lato idealistica. D'altra parte non c'è stata alcuna forma di riduzionismo che non abbia considerato la libertà umana un falso mito, un'illusione che la visione scientifica del mondo è destinata a spazzare via.

Ora, la mossa teorica per contrastarlo sta, prim'ancora che nella posizione delle condizioni di non-contraddittorietà epistemica fra libertà umana e intelligibilità nomologica del reale e, dunque, nella legittimità di una descrizione dell'intenzionalità pratica in termini di motivi piuttosto che di cause, nella loro compossibilità reale all'interno di una natura pensata come complessa.

Nel §5 del Capitolo III affronteremo direttamente la questione; tuttavia, per la ricognizione sinottica che qui si vuole fornire, si può subito indicare un elemento: se la libertà umana va intesa come *libertà razionale* e non come libertà d'indifferenza, se ci muoviamo cioè secondo un paradigma tomista piuttosto che scotista, l'atto libero va considerato nel senso della deliberazione, ossia della *costruzione linguistica di una serie di ragioni per agire*, la quale avviene all'interno di un *ordine significante sociale*, ossia di un complesso di entità intensionali intersoggettive: la deliberazione è composta da entità linguistiche di questo tipo, le quali si mostreranno emergenti, fattive e causalmente efficaci. È dunque nell'emergenza di un ordine significante sociale, il quale non può essere ridotto alle micro sequenze del livello fisico chimico elementare secondo la "strategia del formicaio"¹⁰, che va posto il problema della libertà umana.

Anche sul versante pratico, insomma, oltre che su quello della coscienza sensoriale – e del resto i due aspetti sono strettamente legati, come sopra si accennava – si vede come la vita soggettiva sia irriducibile ai costrutti di un mondo fiscalista elemen-

¹⁰ L'esempio è in Hofstaedter-Dennet 1981: la funzione di un formicaio (accumulare cibo, nutrire la regina, difendersi, etc.), pur essendo molteplici realizzabile in svariate serie di interazioni fra le singole formiche, nel singolo caso è identica ad una sola serie e può essere tradotta in essa; analogamente un'azione dell'ordine significante dovrebbe essere tradotta nelle micro sequenze del livello elementare fisico-chimico.

tare, il che, di nuovo, non implica una fuoriuscita dalla natura, ma una sua complessificazione.

Il percorso che questo lavoro intraprende potrebbe quindi esser riassunto così: *tentare un affrancamento delle categorie fenomenologiche, in tutte le loro declinazioni, da un'apprensione idealistica e innaturalistica, un affrancamento che le renda efficaci in chiave antiriduzionistica*; ciò avviene mediante una ricognizione critica di soggettivismo trascendentale e fisicalismo elementare, due saperi unilaterali, incapaci di andare alla cosa stessa, la cosa paradossalmente più lontana dai nostri tentativi di costruzioni teoriche e più vicina nella nostra esperienza quotidiana: la vita soggettiva. In questo senso occorre prendere sul serio e non come un brillante paradosso la connotazione foucaultiana di una configurazione attuale del sapere in cui l'uomo è un allotropo empirico-trascendentale¹¹; si tratta però di vedere cosa ci sia di *positivo* in questo paradosso.

Fra i primi due capitoli e il terzo si potrà riscontrare forse un salto di terminologia, tale da far pensare che prima ci si occupi di fenomenologia e poi di filosofia della mente. Questo salto, tuttavia, è inevitabile, se è vero che la fenomenologia della soggettività mette in campo un apparato categoriale che può essere usato in funzione antiriduzionista solo se sottoposto a revisione. Ciononostante il problema è uno solo: è la sua complessità ad esigere che si ibridino i concetti fondamentali e si superi l'incomunicabilità dei saperi.

Altrettanto legittima potrebbe essere l'impressione che i primi due capitoli siano di natura storica e che il terzo sia di natura teoretica; tuttavia il fatto che il terreno d'analisi sia quella preliminare critica del soggettivismo trascendentale, che rende possibile una critica della naturalizzazione, fluidifica quest'opposizione, poiché da una parte lo scavo storico è direzionato da un interesse teoretico; d'altra parte, quando si va a criticare la reificazione dell'ontologia fisicalista in nome del mondo della vita, bisogna avere piena consapevolezza delle categorie che si usano, se non si vuole rimanere irretiti da presupposti linguistici acriticamente accettati, il che rende indispensabile la ricognizione storica.

L'operazione che si tenta non è certo nuova né originale: si potrebbero citare la neuro fenomenologia di Varela, che legge la mente all'interno di sistemi biologici autopoietici, emergenti e ricorsivi, l'approccio di Gallagher e Zahavi, che discutono le descrizioni fenomenologiche alla luce degli esperimenti delle scienze cognitive (e viceversa), nonché la prospettiva di Morin, che vuole restituire la *natura della natura* al

¹¹ Foucault 1966, 343.

paradigma della complessità. La linea che qui si adotta è complementare a tutti questi significativi contributi e ne tiene conto, ma è leggermente dislocata rispetto ad essi: si insiste infatti su quei *nodi categoriali* che impediscono a soggettivismo trascendentale e fisicalismo, ma forse più in generale ad ogni filosofia idealistica o fisicalista, di fare i conti con la vita soggettiva.

Come abbiamo accennato il discorso della naturalizzazione non è una forma di sapere neutrale e si configura, piuttosto, come una pratica performativa inconsapevole, il cui risultato è *produrre quella soggettività naturalizzata che enuncia teoricamente*; per rendersene conto basta gettare uno sguardo su ciò che si compie nei luoghi della formazione: si è smesso di educare uomini e cittadini e si è incominciato a “implementare competenze”; si tratta, attraverso tale paradigma, di descrivere-realizzare un bios da cui espellere il lato attivo del sapere.

Vedremo nell'Appendice I che questa pratica discorsiva ha radici genealogiche molto precise che vanno cercate in un apparato di produzione-consumo, il quale si esercita sulla vita soggettiva in quanto la crea e ne è creato, secondo il piano d'immanenza tipico del biopotere¹². È in tale contesto storico che riproporremo la questione fenomenologica del mondo della vita; questo apparato, prodotto dalla vita soggettiva che produce, si viene a trovare in una posizione piuttosto singolare: da una parte parassita alcuni poteri della soggettività, dall'altra esso la espropria di poteri ulteriori. *È a questo punto che interviene la pratica performativa della naturalizzazione*: un discorso che descriva e contribuisca a riprodurre realmente questa quasi-soggettività costituisce *l'ideologia di quell'apparato e al tempo stesso la prosecuzione della sua opera*.

Riaprire la questione del mondo della vita, dunque, non consiste solo nel correggere gli errori teoretici della naturalizzazione, ma anche nel liberare quel potere soggettivo che l'apparato storna a proprio vantaggio per poi mutarlo. Tutti i segmenti dell'analisi avranno dunque questo implicito retroterra pratico: percezione e significato sono qualcosa di più che mere pratiche operazionali; l'ordine significante è qualcosa di più che un sistema riducibile secondo la “strategia del formicaio”; l'azione è qualcosa di più che l'applicazione di mere istruzioni comportamentali; la vita soggettiva nel suo complesso è “qualcosa di più”.

Restituire questo “di più” ha l'ambizione di inserirsi in un movimento che oltrepassa lo stato di cose presente. Riaprire il discorso su *ciò che la soggettività è* significa interrogarsi su *ciò che essa può fare*; scoprire la sua eccedenza rispetto alla naturaliz-

¹² Cfr. Foucault 1976, 119-142. Sul piano d'immanenza per cui il potere transita su ciò su cui si esercita, in modo tale da generarlo ed esserne generato cfr. *ivi*, 83-87.

zazione è insomma mettere in discussione quel potere che crea soggettività naturalizzata, la parassita, la mutila e infine vi transita senza residui.

Questo lavoro è dedicato alla memoria del mio amico Francesco Zappa.

Capitolo 1

Il soggetto trascendentale

*I dreamed my genesis in sweat of sleep, breaking
Thought the rotating shell, strong
As motor muscle on the drill, driving
Thought vision and the gindered nerve.
[D. Thomas, I dreamed my genesis, vv.1-4]*

Il progetto di una fenomenologia che sappia svincolarsi dal suo carattere innaturalistico e costituirsi come confutazione interna dei tentativi di naturalizzazione della coscienza passa – lo abbiamo detto – attraverso l'affrancamento delle categorie di soggetto trascendentale e di mondo della vita da quell'ipoteca innaturalistica che non consente loro di essere efficaci in funzione antiriduzionista.

Il primo stadio di questo lavoro sarà quindi cercare di capire in primo luogo che cosa significhi per Husserl soggetto trascendentale.

Il capitolo si strutturerà in questo modo:

- chiariremo innanzitutto la nozione soggetto trascendentale (§1.1), facendo emergere i suoi problemi interni (§1.2);
- in seguito vedremo quale soluzione adottò Husserl in *Idee II* e nelle *Meditazioni* e come quei problemi rimangano irrisolti (§2);
- passeremo poi alla via tentata negli inediti (§3)¹³;
- sottolineeremo infine che, per quanto essi tentino un'appercezione più concreta della soggettività, i problemi rimarranno di nuovo inevasi e che essi potranno essere risolti soltanto con un abbandono privo di equivoci dell'innaturalismo fenomenologico (§4).

¹³ Si tratta come abbiamo accennato degli inediti sulla riduzione (R) e di quelli sul tempo (T2 e T3);

1. Posizione del problema

1.1. Riduzione e costituzione: le prime due accezioni di soggetto trascendentale

Come abbiamo accennato nell'introduzione, nelle *Idee* e nelle *Meditazioni* la nozione di soggetto trascendentale è compresa entro due diversi assi di significato¹⁴:

- a) il *soggetto puro isolato attraverso l'epochè*;
- b) il *soggetto costituente*.

La *prima accezione* riguarda il protagonista dell'esperienza fenomenologica, il soggetto meditante; essa mette in gioco un elemento, introdotto da *Idee I* e assente nelle *Ricerche logiche: l'epochè*, la messa fuori circuito della tesi che afferma l'esistenza del mondo; da questa mossa teorica emerge, com'è noto, un residuo indubitabile: la vita soggettiva del meditante, il complesso dei suoi vissuti. Il senso di tale operazione è quello di circoscrivere, contro la dubitabile esperienza esterna, una zona epistemica apodittica, in cui l'essere non sia mai incerto¹⁵.

Ora, è importante sottolineare che il soggetto puro dell'*epochè* non è un concetto astratto, una struttura formale che *il discorso* del fenomenologo isolerebbe dalla vita psichica concreta e che sarebbe impossibilitata ad occorrere per sé, un *Gattungswesen*¹⁶, ma *una vita soggettiva effettiva*, un modo reale e compiuto di esser-soggetto, quello, appunto, in cui si trova il meditante dopo la riduzione¹⁷. Questo nuova situazione esperienziale non ha più nulla a che fare con la vita psichica mondana che la precedeva e presuppone anzi l'allontanamento da quello *status* ordinario¹⁸.

Accanto all'*epochè*, la prima accezione di soggetto trascendentale mette in campo un altro elemento: *il polo io o io puro*, ossia la pura funzione di accentramento egologico; i vissuti di coscienza non possono più essere assunti *sic et simpliciter*, come nelle *Ricerche logiche*, ma devono essere presi nella loro *polarizzazione intorno ad un'unità-io* che li effettua o li patisce¹⁹. Ora, questo nuovo elemento del *portatore*

¹⁴ Per una dettagliata discussione si veda Marbach 1974, pp. 121-217. Cfr. anche Benoist 1994, pp. 13-27.

¹⁵ *Idee I*, 86- 87 (112-114) e 93-94 (123-125).

¹⁶ Cfr. Patočka 1995a, 200-201.

¹⁷ Berger interpreta la riduzione articolando tre gradi diversi dell'intenzionalità: dapprima meramente psichica (mondana), poi trascendentale (la polarizzazione intorno all'ego emersa mediante l'*epochè*) e infine costituente (Berger 1941, 47); le ultime due corrispondono a ciò che abbiamo indicato come soggetto trascendentale fenomenologizzante (a) e soggetto trascendentale costituente (b).

¹⁸ *Idee I* 137-139 (104-106).

¹⁹ «L'essere diretto su, l'essere occupato con, il prendere posizione su, il fare esperienza di, il soffrire per, implicano necessariamente, nella loro essenza questo carattere: di essere appunto un raggio che emana

della coscienza è introdotto da *Idee I*; esso – scrive Husserl – è il punto nei confronti del quale non può avvenire alcuna riduzione²⁰, da cui emanano gli atti della coscienza attiva e verso cui si dirigono quelli della coscienza passiva²¹, ossia *ciò che* nella percezione è diretto al percepito, nel conoscere verso il conosciuto e così via²², qualcosa che è attualmente presente in ogni vissuto²³ e che è identico nel loro mutare²⁴.

Dunque, gli elementi del soggetto puro dell'epochè (a) sono:

- la messa fra parentesi dell'esistenza del mondo
- il polo io (o io puro).

Veniamo ora alla *seconda accezione* (b). Essa emerge soprattutto in *Idee II* e nelle *Meditazioni* e convoca il soggetto trascendentale come *artefice della costituzione di un mondo oggettivo e dei suoi sensi*: lo scopo, che Husserl persegue, è quello di elaborare un livello teorico più profondo rispetto alla fenomenologia descrittiva, in cui *ogni oggetto si rivela non soltanto il correlato statico di una coscienza, ma anche il prodotto delle sue regole sintetiche*²⁵.

Possono le due accezioni denotare la stessa soggettività?

1.2. L'incompatibilità fra soggetto trascendentale della riduzione e soggetto trascendentale della costituzione: cinque problemi teorici.

Queste due dimensioni del trascendentale sono per molti aspetti incompatibili. Complessivamente possiamo dire che la prima (a) sottrae ciò che la seconda (b) ri-

dall'io o nella direzione inversa che si dirige verso l'io: e questo è l'io puro nei confronti del quale non può aver luogo alcuna riduzione»; *Idee I*, 160 (201).

²⁰ Cfr il già citato *Idee I*, 109-110 (143-144) e 160 (201).

²¹ *Idee I*, 160 (201).

²² *Idee II*, 97-98 (102).

²³ *Idee I*, 160 (200).

²⁴ *Idee II*, 104 (108-109) e ancora: «L'ego stesso c'è per se stesso in uno stato continuo di evidenza in quanto costituente continuamente se stesso come esistente. [...] Ora ci si presenta una seconda specie di polarizzazione, una seconda specie di sintesi che comprende tutte insieme, in modo tutto nuovo, le diverse molteplicità di cogitationes, ossia la sintesi dell'io identico che vive come attività di coscienza e come ciò che viene affetto in tutti i vissuti della coscienza, attraverso i quali esso è riferito a tutti i poli oggettivi»; MC 100 (92).

²⁵ «In un processo ulteriore sorgono quindi delle teorie trascendentali costitutive che si riferiscono [...] a un mondo oggettivo in generale, preso puramente come mondo di una possibile coscienza e trascendentalmente come mondo che si costituisce puramente e in maniera consapevole nell'io trascendentale»; MC (80); corsivo mio. Cfr. anche : «Ogni oggetto, ogni oggetto in generale, anche immanente, designa una struttura di regole dell'io trascendentale»; MC (81) corsivo mio.

chiede: benché nelle intenzioni di Husserl si tratti di due diverse modalizzazioni della medesima soggettività, nel momento stesso in cui vivo nell'epochè e in una polarizzazione egologica puramente funzionale, indipendente da ogni appercezione concreta (a), sono privo di tutti quegli strati esperienziali che rendono possibile la costituzione (b). Non posso quindi vivere nel contempo in queste due modalità di coscienza²⁶.

Vediamo con uno sguardo sinottico i problemi che segnano questa incompatibilità, riservandoci in seguito una trattazione più dettagliata.

- I. *Il conferimento d'esistenza al mondo.* Qual è il rapporto fra soggetto costituente (b) e riconoscimento dell'esistenza del mondo? Se esso riconosce esistenza al mondo, non può essere *allo stesso tempo*²⁷ quel *puro soggetto* della riduzione (a), che invece la mette fra parentesi (cfr. *inf.* §2.4). Viceversa se esso non riconosce esistenza al mondo, esso si può, sì, identificare con il soggetto puro della fenomenologia, ma ad un prezzo troppo caro: il soggetto costituente non opererà nella vita concreta prefenomenologica.
- II. *L'intersoggettività.* Il soggetto trascendentale costituente (b) deve avere carattere intersoggettivo: nel senso noematico di un oggetto sono comprese tutte le apparizioni per un possibile *alter ego*; ma il soggetto della riduzione (a) deve riconoscere validità soltanto ai propri vissuti e sembra dunque connotarsi come solipsistico: *la riduzione (a) non consente di prendere come apodittica l'esperienza vissuta da Alter, proprio in quanto non vissuta direttamente dall'ego meditante*; il soggetto trascendentale costituente (b), in quanto intersoggettivo, le rimarrà quindi estraneo (cfr. *inf.* §2.4).
- III. *La corporeità.* Condizione essenziale per quella sintesi cinestesica che costituisce la cosa spaziale è il *corpo vivo*; il soggetto costituente (b) è dunque corporeo; ma al soggetto trascendentale della riduzione (a), nella sua purezza funzionale, si arriva proprio astraendo dalla corporeità e da ogni appercezione psicofisica (§2.4)²⁸.
- IV. *L'autocostituzione temporale.* La costituzione temporale degli oggetti immanenti e trascendenti richiede che i vissuti si strutturino in un flusso unitario, il tempo pre-immanente; il soggetto trascendentale costituente

²⁶ Cfr. Bernet 1994, in particolare pp. 93-118.

²⁷ È proprio il tempo la chiave con cui Husserl negli inediti tenterà di risolvere la contraddizione.

²⁸ Cfr. Idee II 97 (102) e 122 (125).

(b) è dunque a sua volta un *costituito* temporale (§2.1). Ora, *questo suo status di costituito riguarda i soli vissuti o il suo polo io*²⁹?

IV.I Supponiamo che il polo io del soggetto costituente (b) sia *temporale*: esso sarebbe il prodotto della dilatazione protensionale e e ritenzionale dei vissuti; ma se così fosse vi sarebbe un *antefatto pre-egologico, che il soggetto puro della riduzione (a) non potrebbe enunciare*; l'epochè infatti, in nome dell'apoditticità, impone che si assuma solo ciò che il meditante vive; ma in questo caso esso dovrebbe vivere tale stato pre-egologico, ossia il proprio non esserci; i due concetti non sono dunque sovrapponibili (cfr. *inf.* §2.1 e 2.2)³⁰.

IV.II Supponiamo invece che il polo io sia *atemporale*; se così fosse si aprirebbe una contraddizione logica interna al vissuto, atemporale quanto al suo polo io e temporale quanto alla sua materia (cfr. *inf.* §2.3).

V. *La pateticità*. Inoltre se vale l'ipotesi di un'atemporalità del polo io (IV.II), esso sarebbe qualcosa di originario, di non costituito nel flusso e dunque di definibile a prescindere da esso; ora, in questo suo status puramente funzionale, in quanto cioè pura funzione di unità, separata da un sentire reale, esso non avrebbe più niente di soggettivo; che senso ha infatti una soggettività che non sia sentire? Senza il sentire l'unificare non è forse un'attività in terza persona (cfr. *inf.* §2.3)³¹?

²⁹ «[...] la ricerca di Husserl sull'io puro procede sviluppando il tema in (almeno) tre direzioni. In primo luogo connette l'io puro, il polo-io, alle tematiche costitutive [...]. Inoltre, in particolare negli scritti editi e inediti a partire dai tardi anni Venti, sottolinea il rapporto tra fenomenologia trascendentale e psicologia intenzionale, rilevando il ruolo rivestito, anche sul piano logico generale, dalla soggettività trascendentale. Infine, con specifica rilevanza nelle *Meditazioni cartesiane*, nei tormentati inediti ad esse coevi e nell'ugualmente tormentato secondo volume di *Idee*, sottolinea come le strutture dell'io puro, nel loro costituire un campo originario di esperienza trascendentale, aprono il fondativo orizzonte costitutivo dell'intersoggettività» (Costa-Franzini-Spinicci 2002, 143).

³⁰ Derrida avverte nitidamente i problemi dell'intersoggettività e della temporalità, riconducendoli ad una radice comune: l'appartenenza della fenomenologia husserliana ad una metafisica della presenza: «[...] la fenomenologia ci sembra tormentata se non contestata dall'interno attraverso le sue proprie descrizioni del movimento della temporalizzazione e della costituzione dell'intersoggettività. Nel più profondo di ciò che lega insieme questi due momenti decisivi della descrizione, una non-presenza si vede riconoscere un valore costitutivo e con essa una non-vita o una non-presenza o non appartenenza a sé del presente vivente, una mai sradicabile non-originarietà» Derrida 1967, 35.

³¹ Negli inediti Husserl parlerà esplicitamente di due fonti della soggettività, io puro e flusso, logicamente distinte, ma realiter separate. Vedremo più avanti tutta la problematicità di questa posizione (cfr. §3.1 e 4.1).

L'atteggiamento di Husserl nei confronti di queste questioni è duplice: mentre i problemi I, II e III nelle *Idee* e nelle *Meditazioni* sono da lui affrontati direttamente, attraverso i concetti di io psichico e monade – ciò che comunque non sarà risolutivo – IV e V sembrano non essere neanche avvertiti e per una loro messa in questione dovremo aspettare gli inediti.

Tutto ciò non è casuale, perché IV e V sono questioni che hanno origine negli scritti editi sul tempo e dunque in un orizzonte di pensiero precedente alla svolta trascendentale.

Procederemo quindi in questo modo.

- Vedremo innanzitutto (§2), come questi problemi emergano:
- ci concentreremo dapprima (§§ 2.1, 2.2, 2.3) sulla genesi delle questioni IV e V attraverso una ricognizione che abbraccia le *Ricerche Logiche*, le prime lezioni sul tempo, le *Idee* e le *Meditazioni*;
- vedremo poi (§2.4) il modo in cui vengono alla luce le questioni I, II e III e la soluzione che Husserl tenta di dare attraverso i concetti di io psichico (*Idee*) e monade (*Meditazioni*); emergerà inoltre il carattere problematico di tali soluzioni.
- In un secondo momento (§3) vedremo il tentativo che Husserl intraprende negli inediti.
- Infine (§4) emergerà il fallimento di questa soluzione e la necessità di un'appercezione mondana della soggettività. Tutti questi problemi, come abbiamo detto più volte, se risolti in tale direzione, liberano le forze in grado di operare una critica immanente del riduzionismo fiscalista elementare³².

2. Lo statuto problematico del soggetto trascendentale negli scritti editi: l'emergere dei cinque problemi

Ci soffermiamo ora, come abbiamo detto, sulla genesi dei cinque problemi in un arco di tempo che va dalle *Ricerche Logiche* alle *Meditazioni*. Essi verranno disposti su

³² Vedremo infatti:

- la soluzione di I sarà la revoca dell'epochè e l'appercezione della coscienza come fatto del mondo;
- la soluzione di IV e V sarà il riconoscimento del polo io come lato soggettivo affettivo del vissuto e, come tale, soggetto a temporalizzazione;
- la soluzione a III sarà un soggetto appreso nella sua piena concretezza, nel cui corpo si realizza un sistema unitario coscienza-realtà;
- la soluzione a II sarà l'abbandono della dinamica proiettiva dell'entropatia e il piano pragmatico-linguistico dell'intersoggettività.

due nuclei: dapprima (2.1, 2.2, 2.3) le questioni IV e V, che Husserl non vede, in secondo luogo (2.4) le questioni I, II e III, cui tenta di rispondere con l'io psichico e la monade.

2.1. Soggetto trascendentale e tempo

Concentriamo l'attenzione sullo scorrere temporale delle esperienze; malgrado questo scorrere, anzi *in* questo scorrere, esse non appaiono e scompaiono in senso assoluto, come puntiformi folgorazioni, in una molteplicità di coscienze irrelate che si elidono l'una nell'altra: tutti questi elementi rimangono in un campo esperienziale unitario, *il mio*; è esattamente ciò il soggetto trascendentale. Esso è la dinamica per cui i vissuti, nel loro decorso temporale si riferiscono ad un identico polo-io, il medesimo che è affetto da quelli passivi e che esegue quelli attivi.

In questa descrizione abbiamo convocato da una parte l'unità temporale dei vissuti, dall'altra l'unità egologica: *che rapporto c'è fra le due unità?* Esse sono due realtà diverse o sono la stessa cosa? Il mio io è al di fuori del decorso dei vissuti, è *atemporale*, o esso è questo stesso campo temporale (la durata di un soggetto d'affezione che centra su di sé l'esperienza)?

La questione nasce nel momento in cui Husserl ricomprende la costituzione temporale nella problematica trascendentale³³; infatti nella prospettiva delle lezioni sul tempo e delle *Ricerche logiche*, il problema non si poneva: *il polo io*, in polemica con Natorp e il neokantismo, *era esplicitamente negato*³⁴ e *l'unità dei vissuti era individuata da una parte nel tempo, dall'altra nella riflessione*.

Husserl, infatti, nella *V Ricerca*, distingueva *tre significati di coscienza*:

- la trama dei vissuti in generale,
- l'interno rendersi conto di essi,
- il complesso dei vissuti che esibiscono il carattere dell'intenzionalità³⁵.

³³ Occorre prevenire un'obiezione, quella per cui proiettare indietro verso gli scritti sul tempo la problematica trascendentale sarebbe filologicamente illegittimo. Ciò è smentito dallo stesso Husserl, che, anche dopo la svolta trascendentale, non rinnega gli scritti sulla temporalità e ne parla anzi come di un livello di Urkonstitution primo e fondante « L'assoluto trascendentale che abbiamo raggiunto per mezzo delle riduzioni in verità non è l'ultimo, ma è qualcosa che a sua volta si costituisce in un certo senso più profondo e del tutto caratteristico, avendo la sua sorgente originaria in un ultimo e vero assoluto »; Idee I 163 (203); cfr. anche MC 109-111 (100-101)..

³⁴ RL II, 359-363 (150-153).

³⁵ RL II 346 (138). Per una discussione su queste tre accezioni vedi Benoist1997., 241-295.

Il secondo significato mette in campo un'unità in senso forte, la *riflessione*, appunto, la caratteristica per cui un atto può intenzionare un altro atto oltre che un oggetto³⁶; è su tale procedimento che egli fondava la fenomenologia in quanto pura descrizione eidetica dei vissuti: per questo le spettava un primato sugli altri due³⁷.

Il primo significato corrisponde invece all'unità temporale, quella che i primi scritti sul tempo (T1) approfondiscono: *essa consiste, ben prima della riflessione, in un intreccio pre-riflessivo di vissuti*, in cui ciascuno anticipa i seguenti (protensione) e trattiene i precedenti (ritenzione) in una durata reale.

Ecco quindi la prospettiva delle *Ricerche* e delle prime lezioni sul tempo: l'unità sta riflessione o, in senso più debole, pre-riflessivo, nel tempo. Non compare in alcun modo il polo io delle *Idee* e delle *Meditazioni*.

Torniamo a questo punto alla nostra domanda: cosa accade quando Husserl riassume la questione della temporalità nella problematica trascendentale? La prima ipotesi interpretativa potrebbe essere questa: poiché nelle lezioni sul tempo Husserl teorizzava una *durata della coscienza* (tempo pre-immanente), distinta da quella dei suoi contenuti, la *coscienza di durata* (tempo immanente), si potrebbe ragionevolmente pensare che il polo io delle *Idee* non è altro che questa durata soggettiva e che i due concetti siano identici. Vi sarebbe quindi un argomento a favore del fatto che polo io e tempo (pre-immanente) siano la stessa cosa. Cerchiamo quindi di capire meglio questo concetto.

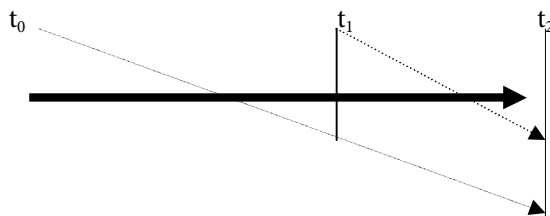
Husserl, dopo aver messo fuori circuito il tempo oggettivo mondano, individua due dimensioni, l'una che riguarda il singolo dato (tempo immanente), l'altra il flusso di coscienza in quanto tale (tempo pre-immanente)³⁸; la seconda è la forma e la condizione della prima³⁹; Per chiarezza riproduciamo lo schema husserliano.

³⁶ « Si esprime un secondo concetto di coscienza quando si parla di coscienza interna. Si tratta della “percezione interna” che deve accompagnare, sia in generale sia in certe classi di casi, i vissuti attualmente presenti, rivolgendosi ad essi come ai propri oggetti »; RL II, 354 (146).

³⁷ «È innegabile che il secondo concetto di coscienza sia il più originario: esso è il concetto “in sé” primo» RL II, 356 (147).

³⁸ « Vi sarebbero quindi due intenzionalità unite inscindibilmente e necessarie l'una all'altra come due lati di una sola cosa intrecciate nell'unico flusso di coscienza; in virtù dell'una si costituisce il tempo immanente, un tempo obbiettivo autentico, in cui c'è durata e mutamento di ciò che dura; nell'altra, l'ordinamento quasi-temporale delle fasi del flusso [...]. Questa temporalità prefenomenale, preimmanente, si costituisce intenzionalmente come forma della coscienza costitutiva di tempo e in essa»; T1, 381 (365).

³⁹ «Definizione: parliamo distintamente di “fenomeni di coscienza”, fenomeni costitutivi di tempo, e, d'altro lato, di quei fenomeni che costituiscono oggetti temporali immanenti»; T1, 364 (351). «Bisogna in



Nella prima forma di temporalità (l'*intenzionalità trasversale*, rappresentata dalle frecce diagonali) prendo di mira *il singolo dato* coscienziale nel suo durare, per esempio la nota musicale che ancora avverto risonare: si tratta della durata dei dati di coscienza, il tempo immanente, appunto. Nella seconda (l'*intenzionalità longitudinale*⁴⁰, rappresentata dalla freccia orizzontale) prendo di mira *tutto il flusso* in cui si iscrive⁴¹: si tratta della durata della coscienza. Da una parte, dunque, dirigo la mia attenzione solo *su un dato* attualmente ritenuto (un suono che, una volta emesso, viene trattenuto dalla coscienza), nella seconda *su un fatto complessivo della coscienza*, ossia il connettersi di questa ritenzione con un ulteriore elemento, che non è più una ritenzione, ma una sensazione sopravveniente, per esempio un nuovo dato sonoro; dunque da un lato il punto-ora è riempito dalla *ritenzione*, dall'altro è riempito *dalla ritenzione*

tutti i casi operare la distinzione: coscienza (flusso), apparizione (oggetto immanente), oggetto trascendente (quando l'oggetto immanente non sia un contenuto primario) »; ivi, 371 (357).

⁴⁰ «Se mi dirigo sul suono e quindi mi immergo attenzionalmente nella intenzionalità trasversale [...] ecco là il suono che dura e, nella sua durata, continuamente s'estende. Se invece mi atteggio secondo l'intenzionalità longitudinale e mi dirigo su ciò che in essa si costituisce, spostato riflessivamente lo sguardo dal suono (che ha avuto la sua determinata durata) a quello che nell'insieme istantaneo è, in un punto, il novum della sensazione originaria ed a ciò che, secondo una serie istantanea continua, con esso viene insieme riprodotto. Il riprodotto è la coscienza passata secondo la sua serie di fasi [...] e quindi, nel continuo avanzare del flusso di coscienza, colgo la serie riprodotta della coscienza defluita, col punto limite della sensazione originaria e la costante retrocessione di questa serie dovuta al sopravvenire dell'elemento riprodotto e di quello nuovo delle sensazioni originarie »; ivi, 380 (364).

⁴¹ « [...] è nell'uno e unico flusso che si costituisce l'unità immanente del suono e insieme l'unità del flusso stesso nella coscienza. Per strano (se non assurdo) che possa sembrare è proprio così: il flusso di coscienza costituisce la sua propria unità e ciò è spiegabile in base alla sua stessa costituzione essenziale. Lo sguardo può innanzitutto orientarsi attraverso il processo di coincidenza delle fasi, intese come intenzionalità del suono, entro il continuo avanzare del flusso. Lo sguardo può però anche scorrere lungo il flusso, su un tratto del flusso, sul trapasso della coscienza fluente dall'inizio alla fine del suono. [...] ogni adombramento di coscienza del tipo "ritenzione" ha una doppia intenzionalità: l'una è quella che serve per la costituzione dell'oggetto immanente, del suono, cioè quella che chiamiamo "ricordo" del suono (appena sentito); l'altra è quella costitutiva dell'unità di questo ricordo primario nel flusso, ossia: la ritenzione, per il fatto di essere ricordo del suono, è anche riproduzione della defluita sensazione di suono, più esattamente della sensazione originaria »; ivi, 378-379 (362-363).

più la sensazione originaria, che a sua volta si ritenzionalizzerà e sarà sostituita da una nuova sensazione originaria.

In questo secondo modo di coscienza, ad avanzare nell'istante successivo non è il dato sonoro nel *continuum* delle ritenzioni, ma tutto il flusso della coscienza, costituito dalla ritenzione più la nuova sensazione: se si guarda lo schema, l'attenzione scorre non più sul punto che avanza lungo la freccia diagonale, ma sulla linea verticale che avanza lungo la freccia orizzontale; questa linea, che tiene insieme il novum della sensazione, con la sua coda di ritenzioni e il suo alone di protensioni, avanza nell'istante successivo, nel quale la vecchia sensazione originaria si ritenzionalizza e viene sostituita da una nuova sensazione originaria, che sopravviene a riempire la precedente protensione.

Ora, la prima impressione è che questo tempo pre-immanente dell'intenzionalità longitudinale sia la semplice *somma* di dati sentiti, ritenuti o attesi; le cose tuttavia non stanno così perché ciò che è in gioco è l'implicita percezione di durare da parte di un *soggetto d'affezione*.

Infatti perché possa realizzarsi il tempo pre-immanente, che connette alla ritenzione il novum percettivo e l'apertura protensionale, occorre non solo avere esperienza del dato, ma anche saper distinguere se esso è sentito o ritenuto o atteso. Ecco allora il problema: *il contenuto di sensazione di per sé non fornisce questo modo di datià*: se fisso la mia attenzione su un suono debole che "mi risuona", esso non mi indica se è presente e sentito o appena passato e ritenzionalizzato.

La questione diventa a questo punto chiara: perché possa realizzarsi la seconda intenzionalità, nel punto ora sensazione e ritenzione devono essere distinte e per far questo occorre avere esperienza oltre che di un contenuto, *di un indice di datià temporale*; ma esso da dove proviene? La risposta non può che essere questa: esso proviene dalle stesse *operazioni percettive, ritenzionali e protensionali, le quali, nell'atto del loro compimento, devono avvertire pre-riflessivamente se stesse*, in un intreccio che le lega le une alle altre.

Ma cosa vuol dire esperienza pre-riflessiva? Come metteremo in evidenza più avanti⁴², in una sensazione (per esempio il dolore) la coscienza non viene dall'esterno, da un atto di secondo grado (autocoscienza riflessiva) che la prenderebbe di mira, poiché il sentire è immediatamente presente in essa; come potrebbe infatti un dolore non essere sentito? È questa immediata presenza del sentire ad un certo contenuto fenomenologico l'esperienza pre-riflessiva.

⁴² Cfr. infra §4.1.

Emerge quindi con chiarezza un punto cruciale: *le operazioni percettive-ritenzionali-protensionali non solo operano su un dato, ma, in quanto fatti della coscienza, devono essere in grado di avvertire se stesse in modo pre-riflessivo; questa auto esperienza, che è un continuum, precede dunque ciò che esse percepiscono, ritengono o attendono: si costituisce così una durata del soggetto dell'affezione distinta dalla durata dei suoi contenuti; è questo il tempo pre-immanente.*

Al di là della percezione di durata vi è dunque la durata della percezione, al di là del tempo iletico⁴³ vi è un tempo soggettivo pre-immanente in cui è in gioco il senziente e la coscienza preriflessiva delle sue operazioni.

Abbiamo ora tutti gli elementi per porre con precisione la questione della costituzione temporale del polo io (IV):

- o il polo io è al di là del tempo pre-immanente (e allora di esso non vi è costituzione ed è atemporale)
- o il polo io è il tempo preimmanente (e allora vi è costituzione).

Insomma il problema è questo: vi è un autentico *polo*, che è già sempre dato in tutti i vissuti del flusso e si mantiene costante e identico a se stesso nel loro trapassare⁴⁴, o è proprio l'intreccio dei vissuti protensionali e ritenzionali, che si avvertono pre-riflessivamente nel loro operare, a costituire una *polarizzazione* egologica? I vissuti scaturiscono da un'unità *presente in ogni istante e atemporale*, che sarebbe per loro una sorta di *sorgente luminosa*, o sono essi stessi, in quanto temporalmente intrecciati, a produrla, come linee di fuga di una *prospettiva* che si raccolgono in un *fuoco*⁴⁵?

Husserl, tanto in *Idee I* quanto nelle *Meditazioni* sembra tener aperta l'oscillazione fra le due soluzioni.

⁴³ Il termine iletico, naturalmente, appartiene alle Idee.

⁴⁴ Come esempio di questa prima ipotesi di lettura: « L'io è costante, è necessario è numericamente identico a se stesso. Com'è possibile che coincida con ciò che intrinsecamente è temporale, gratuito, cangiante, fluidale? [...] Se consideriamo l'ego come il "polo dell'io" e il cogito come l' "atto dell'io", intendendo per polo la trascendenza immanente e per "atto" il flusso immanente, allora possiamo dire che fra ego e cogito esiste un'impercettibile ma essenziale cesura » (Melandri 1960, 191-192).

⁴⁵ Come esempio di questa seconda ipotesi di lettura: cfr. Broekman 1962, p. 193 – dove però si usa il termine "tempo immanente" e Costa-Franzini-Spinicci 2002: «L'io puro è dunque un'unità costituita in necessaria relazione con il flusso dei vissuti che è un'unità di tempo infinito e immanente »; ivi, 144.

2.2. Tempo e polo io: i problemi di un polo io temporale (IV.I)

L'ipotesi di un'identità fra tempo (pre-immanente) e io puro⁴⁶ è del tutto plausibile da un punto di vista interpretativo: tuttavia *Husserl, per via dei vincoli imposti dalla problematica dell'epochè, è destinato ad abbandonarla e a scegliere la prima.*

Sembra infatti esserci un'incompatibilità strutturale, si direbbe di grammatica logica, fra il soggetto puro dell'epochè (a) e un soggetto costituente (b) la cui auto costituzione riguardasse il polo io: ha infatti senso parlare di *costituzione* solo a partire da *qualcosa che non c'è* ancora; ma come si può assumere questo non-esserci-ancora dell'ego all'interno della riduzione così come la configura Husserl⁴⁷?

⁴⁶ Nella sua interpretazione della deduzione trascendentale delle categorie e dello schematismo, Heidegger riporta l'io penso ad una temporalità originaria; di fronte a ciò Kant avrebbe compiuto un passo indietro: « [...] il tempo in quanto auto affezione pura, lungi dal ritrovarsi "nell'animo", "accanto" all'appercezione pura, risiede già come fondamento dell'ipseità, nell'appercezione medesima. Solo il tempo fa sì che l'animo sia tale. [Capoverso] Il se stesso puro finito ha in sé il carattere della temporalità. Ma se l'io, la ragion pura, è per essenza temporale, occorrerà senz'altro partire da questo carattere di temporalità, per giungere a comprendere la determinazione dell'appercezione trascendentale offertaci da Kant. [Capoverso] Il tempo e l' "io penso" non stanno più l'uno di fronte all'altro come elementi eterogenei e inconciliabili, ma sono la stessa cosa. Kant proprio per la radicalità con la quale, nella sua fondazione della metafisica, ha per la prima volta interpretato trascendentalmente sia il tempo per sé sia l' "io penso" per sé, li ha ricondotti entrambi alla loro identità originaria, senza peraltro riconoscere quest'identità come tale » (Heidegger 1929). Non sempre è chiara, tuttavia, nel Kantbuch heideggeriano, il rapporto che lega il tempo originario come orizzonte di obiettazione, offerto dall'immaginazione trascendentale nel suo carattere tripartito, e il tempo originario come ipseità, se non con il richiamo generico ad una metafisica della finitezza, ad una determinazione dell'esserci come comprensione dell'essere, come Da con l'irruzione del quale si apre l'ente medesimo. Potrebbe essere questa, forse, la ragione del mancato salto dalla temporalità dell'esserci alla temporalità dell'essere, dalla *Zeitlichkeit* alla *Temporalität*.

⁴⁷ Diverso il caso di una riduzione ad un'immanenza non egologica, così come la delinea M. Henry: l'epochè porta dall'essere, inteso fin dalla filosofia greca come esteriorità e visibilità, alla vita (Henry 2003, 41). Quest'ultima è invisibile, ma non nel senso heideggeriano di una non-verità che fonda la verità, quanto piuttosto nel senso di un'autoaffezione che non si distende nella direzione intenzionale, che non produce alcuna obiettivazione (ivi, 49). La neutralizzazione dell'intenzionalità è la mossa stupefacente della fenomenologia di M. Henry, che intende collocarsi sulla dimensione puramente patetica della vita, sul puro sentir sé (ivi, 217). Henry in effetti contesta a Husserl di aver concepito il non intenzionale come mera *yle*, come materia per un'apprensione animatrice e dunque tendenzialmente rivolta a un fuori. Questo strato puramente patetico e non intenzionale della vita è definito dallo stesso Henry come acosmistico (ivi, 66) e totalmente passivo (ivi, 52). A questo punto non possiamo sottrarci ad alcuni rilievi critici. In primo luogo dobbiamo chiederci in che modo acquisti determinatezza ed effettività questo incontaminato sentire se stessi, come si passi dall'essere indeterminato della pura pateticità al concreto sentirsi situato. In altri termini: come può essere interpretato fenomenologicamente un vissuto come la paura senza dispiegare un campo intenzionale in cui ci sia un davanti-a-che? La radicalizzazione dell'epochè husserliana, assunta non nel senso di una neutralizzazione del correlato intenzionale, bensì dell'intenzionalità stessa, può andar bene come grado provvisorio dell'analisi, ma considerata in una presunta autonomia ri-

L'antefatto pre-egologico non può essere trattato all'interno di una riduzione all'ego assoluto, che deve considerare apodittiche solo le esperienze che esso direttamente vive: in questo caso un polo io che c'è dovrebbe vivere il proprio non-esserci ancora, il che è una contraddizione in termini.

Ecco che allora l'orizzonte epistemico in cui trattare il venire all'essere dell'io, la sua costituzione temporale, non può essere la fenomenologia pura quale la delinea Husserl nelle *Idee*⁴⁸. Insomma o la fenomenologia assume come cominciamento il non essere dell'egologico, ossia ciò che per definizione non può vivere e violare così i vincoli imposti dalla riduzione, o si mantiene nella riduzione, ma allora dell'ego non potrà dire che è un costituito⁴⁹.

Ne viene che per essere compatibile con il soggetto della riduzione (a), quello della costituzione (b) deve esibire *un polo io che non è un prodotto temporale e deve scaricare la temporalizzazione sui soli vissuti*.

Vi è quindi *in nuce* la soluzione che Husserl renderà esplicita negli inediti: solo la materia specifica del vissuto (immagini, suoni, odori, sensazioni dolorose, etc.) può iscriversi nel tempo, mentre la funzione di accentramento egologico, il polo-io, in quanto tale sembra sopravanzare il tempo⁵⁰.

schia di diventare un grado zero del puro sentire da cui è difficile trarre fuori la molteplicità delle situazioni emotive. La difficoltà principale di questa posizione consiste quindi in una sorta di eleatismo coscienziale che vieta al fenomenologo di dire alcunché se non che la vita sente se stessa, in una sorta di riedizione della celebre notte in cui tutte le vacche sono nere. In secondo luogo nella yle sensoriale è in qualche modo engrammato il suo fuori, secondo un rapporto che chiameremo intero ecologico (cfr., inf. Cap III, §4). Ad ogni modo quello che importa sottolineare è che la riduzione così come la definisce Husserl, ossia una riduzione all'ego funzionale ultimo è incompatibile con la temporalizzazione. Tanto è vero che negli inediti (§3.1) egli parlerà esplicitamente di un polo io non costituito temporalmente.

⁴⁸ D'altra parte è la struttura stessa del presente vivente che svuota di presenzialità la vita soggettiva: se la temporalizzazione riguardasse non solo il decorso dei vissuti, ma anche il polo io, quest'ultimo sarebbe parlato da una costitutiva non-presenza, che si intreccerebbe con la presenza nel modo della ritenzione e della protensione. È Derrida che insiste sul fatto che il carattere temporale del flusso (e del segno) svuota la presenzialità del Cogito: «[...] la presenza del presente percepito può apparire come tale nella misura in cui si compone continuamente con una non presenza ed una non percezione, cioè il ricordo e l'attesa primari (ritenzione e protensione »; Derrida 1967, 99-100.

⁴⁹ Non si può neanche usare la scappatoia argomentativa di dire che il soggetto puro della riduzione (a) è una figura della scienza fenomenologica e riguarderebbe l'ordine del sapere, mentre quello costituito temporalmente (b) riguarderebbe l'ordine dell'essere, poiché in una fenomenologia della soggettività questa distinzione non ha senso: si può descrivere (ordo idearum) solo ciò che si dà come esperienza vissuta in prima persona (ordo rerum); ma qui occorrerebbe vivere (o aver vissuto) il proprio non essere, il che è autocontraddittorio.

⁵⁰ Cfr. § 3.1.

2.3. Tempo e polo io: i problemi di un polo io atemporale (IV.II e V)

Vediamo ora come anche l'atemporalità del polo io non sia priva di problemi. La prima difficoltà consiste nel fatto che, in questa prospettiva, il tempo pre-immanente, la durata della coscienza, la continua appercezione di sé nel tempo, non trova più una sua collocazione: l'accentramento egologico dei vissuti che scorrono secondo il tempo immanente, dei durevoli dati di sensazione, avverrebbe in virtù del polo io atemporale e non si richiederebbe la costituzione di un durevole soggetto senziente (il tempo-preimmanente). Ecco quindi il problema: *se Husserl riassume gli scritti sul tempo nella problematica trascendentale, l'unica dimensione della temporalità che resta è quella iletica e immanente.*

Ma al di là di ciò, vi sono ragioni di coerenza interna del pensiero husserliano; la questione del rapporto fra polo io e tempo ha infatti questa struttura:

- se il polo io è temporale, come abbiamo visto (cfr. *sup.* §2.2) si entra in contraddizione con la riduzione (IV.I);
- se il polo io è atemporale vedremo ora che esso
 - o è separato dalla pateticità della materia sensoriale del vissuto, perdendo quindi il proprio carattere soggettivo (V),
 - o è soltanto distinto logicamente e unito realmente alla materia affettiva; in questo modo però si apre una contraddizione fra la sua atemporalità e la temporalità di quella (IV.II).

Da questo groviglio di problemi, come vedremo, si potrà uscire soltanto *revocando la riduzione.*

Entriamo nel dettaglio della questione. Posta l'impraticabilità, dal punto di vista husserliano, di un polo io temporale, assumiamo la sua *atemporalità*; ne scaturisce immediatamente la questione della pateticità (V): se il polo io non si iscrive nel flusso temporale dei vissuti, se esso è altro dalla materia sensoriale che li caratterizza, come può rimanere qualcosa di soggettivo? Dov'è la nota della soggettività in un io=io puramente funzionale e distinto dalla sensorialità? Insomma *come può esserci soggettività se non c'è un sentire?*

Dobbiamo quindi scartare questa ipotesi interpretativa e pensare che polo io e materia sensoriale abbiano un rapporto più stretto, ossia che essi rappresentino *due momenti del vissuto realmente inseparabili e distinguibili solo logicamente.*

Emblematico per avvalorare questa tesi sembra un passo delle *Idee*:

Se dunque, dopo aver messo fuori circuito il mondo e la soggettività empirica che appartiene al mondo stesso, ci rimane come residuo un io puro (e per principio uno diverso per ogni corrente di vissuti), con lui ci si presenta una specie singolarissima di trascendenza – *non costituita* – una *trascendenza nell'immanenza*.⁵¹

Innanzitutto vediamo qui dall'inciso che Husserl sembra aver risolto la questione nel senso della non costituzione del polo io. Si segnala poi l'enigmatica espressione di *trascendenza nell'immanenza*; possiamo tradurla così: il polo io è qualcosa che non si può mai dare senza la materia sensoriale (immanenza), pur restando un momento logicamente distinto e definibile per sé (trascendenza)⁵²; l'uno e l'altra dunque intratterrebbero lo stesso rapporto delle determinazioni legate dall'a priori sintetico materiale⁵³, in cui due momenti di un qualcosa, pur non potendo mai occorrere l'uno senza l'altro, sono tuttavia di specie diversa: non potrei dunque esperire me stesso senza sentire qualcosa o sentire qualcosa senza un polo soggettivo d'affezione, benché polo io e materialità del vissuto siano momenti logicamente separati; analogamente non potrei esperire il colore senza l'estensione, nonostante la specie "colore" non coincida con la specie "estensione".

Insomma polo io e materialità sensoriale, il senziente e ciò che è sentito, sono momenti distinti dell'esperienza vissuta, ma vi si fenomenizzano sempre congiuntamente.

Ora, è qui che si apre il secondo versante del problema (IV.II): se è vero che polo io e materialità sensoriale occorrono sempre insieme, essi devono supportare proprietà compatibili; ma il polo io è stato assunto come atemporale, mentre la materia sensoriale è temporale: *le due determinazioni sono contraddittorie* e due contraddittori non possono essere nello stesso sostrato, se non alternandosi nel tempo, il che è inconcepibile perché il tempo è proprio uno dei due contraddittori⁵⁴.

⁵¹ *Idee I*, 109-110 (143-44); primo corsivo mio.

⁵² Con chiarezza Asemissen fa notare che pur non essendo il polo io un momento del vissuto, come la morphè e la yle, esso non è separabile dalla percezione e senza i vissuti si configura come qualcosa di indeterminato e indescrivibile (Asemissen 1957, 21).

⁵³ Per una discussione sull'a priori materiale e sulle determinazioni "analitico" e "sintetico" in fenomenologia si veda Lanfredini 2006; per un confronto sull'apriori sintetico e analitico in Kant e Husserl si veda Hoche 1964, 111-143.

⁵⁴ Per evitare queste conclusioni si potrebbe ricorrere ad una presunta legge dialettica del reale, a cui il vissuto, atemporale nel polo io e temporale nella materia qualitativa, non farebbe eccezione: "esteso" "non è" "colorato" e dunque anche su un sostrato esteso e colorato vi sarebbero caratteristiche contraddittorie; perciò anche il vissuto potrebbe essere temporale e atemporale.

Ecco quindi qual è il problema: se il vissuto è una totalità unitaria all'interno della quale si può distinguere logicamente fra polo io e materia affettiva e se il primo è atemporale e il secondo è temporale, questa totalità è lacerata da una contraddizione interna.

Su un piano strettamente teoretico non resta quindi che tagliare il nodo gordiano: tutta la struttura del vissuto (polo io più materia qualitativa) si temporalizza; il polo io non è al di fuori del tempo. L'unità⁵⁵ è quindi nella temporalizzazione della coscienza preriflessiva.⁵⁶ Ma occorre dire con chiarezza che questo comporta la fuoriuscita dalla riduzione.

2.4. Soggetto trascendentale della riduzione (a) e soggetto trascendentale della costituzione (b) nelle *Idee*: i problemi del valore posizionale (I) dell'intersoggettività (II) e della corporeità (III)

L'auto-costituzione temporale (IV) e la pateticità (V) non sono gli unici problemi; come abbiamo visto nel §1 la pretesa che il soggetto trascendentale si mantenga nella riduzione (a) e contemporaneamente operi la costituzione (b) ne suscita altri tre: *il conferimento di valore posizionale al mondo (I), l'intersoggettività (II), la corporeità (III)*. Li riprendiamo ora brevemente:

Ora, però, nell'esempio sopra citato il "non-colorato", che è presupposto da "esteso", *non è l'opposto contraddittorio* di "colorato", non significa cioè che le caratteristiche essenziali di "esteso" *escludono* il colore, ma semplicemente che *non lo comprendono* e che esse possono aggiungersi; quindi un x può avere tutte le caratteristiche definitorie dell'estensione e in più essere colorato; il "non" *non vuol dire esclusione, ma non-comprensione e dunque determinabilità*. Per contro "temporale" e "atemporale" sono *opposti contraddittori*: atemporale è detto di qualcosa in modo tale che dalle sue caratteristiche definitorie il tempo è *escluso*, non semplicemente *non-compreso*.

D'altra parte si può ricorrere all'argomento per cui sensorialità e accentramento egologico si predicerebbero del sostrato nel modo dell'*essere-in* e dunque non trasferirebbero su di esso le loro note definitorie, evitando così la contraddizione. Tuttavia neanche questa strada è praticabile: sottraendo queste due caratteristiche, infatti, non rimarrebbe in piedi alcun discorso definitorio di ciò che un vissuto è. Insomma, al di là delle sottigliezze mereologiche: *è contraddittorio che in uno stesso vissuto il polo io sia atemporale e la materialità qualitativa sia temporale*.

⁵⁵ Questa forma di unità sfugge all'alternativa *idem-ipse* tracciata da Ricoeur; egli risolve il secondo aspetto nell'*identità narrativa*, ma la nozione di ipseità così delineata, nonostante il significativo contributo alla teoria dell'azione, si colloca su un livello che fa risaltare «[...] il primato della mediazione riflessiva» (Ricoeur 1990, 75) in cui non è posto il problema di uno strato esperienziale patico pre-riflessivo.

⁵⁶ Rimane in piedi ancora un problema: nel punto t1 dell'affezione ad avvertir-si non deve essere la *percezione-di-colore* e la *ritenzione-di-suono*, poiché altrimenti non potrebbero costituire il continuum omogeneo del soggetto d'affezione, ma la *percezione* e la *ritenzione* in quanto tali; ma questo com'è possibile se percezione e ritenzione sono realmente inseparabili dalle loro materie? Per la soluzione a questo problema, che chiama in causa lo schema corporeo, si veda Cap. III §3.5.

- I. *Problema della posizionalità.* Il soggetto costituente (b) deve operare anche in un campo fenomenologico e per far questo deve riconoscere l'esistenza al mondo costituito; ora il soggetto puro della riduzione (a) è un'esperienza caratterizzata dal fatto che l'esistenza del mondo viene messa fra parentesi; è evidente che non si possa essere *nello stesso tempo* l'uno e l'altro.
- II. *L'intersoggettività.* La riduzione (a) non consente di prendere come essere apodittico l'esperienza vissuta da Alter, proprio in quanto non vissuta direttamente da ego; tuttavia l'intersoggettività è condizione essenziale della costituzione (b). Come se ne esce?
- III. *La corporeità.* Anch'essa, come mostra la sintesi cinestetica, è condizione essenziale della costituzione (b); tuttavia al soggetto puro della riduzione si arriva proprio in un'appercezione scevra dalla corporeità (a)⁵⁷; di nuovo i due soggetti sembrano incompatibili.

È in particolare per il fatto che il soggetto costituente (b) ha bisogno di essere intersoggettivo e corporeo – e dunque in relazione ai problemi II e III, da lui avvertiti nitidamente – che Husserl, *completa il soggetto puro (a) con un doppio*. Esso

- nelle *Idee* è l'io psichico;
- nelle *Meditazioni* è la monade ridotta alla sfera appartenitiva.

Tale doppio è ciò che il soggetto puro (a) diviene onde potersi fare soggetto costituente (b). Il problema sarà vedere se questo divenire corrisponda ad un'alterazione accidentale o ad un mutamento essenziale⁵⁸.

Analizzeremo la questione procedendo in questo modo: innanzitutto mostreremo la soluzione rappresentata dal primo doppio, l'io psichico (§2.4.1), in secondo luogo quella rappresentata dall'ulteriore doppio, la monade (§2.4.2). In entrambi i casi constateremo *l'impossibilità di collocarci, dall'interno della riduzione (a), su un soggetto costituente (b) che sia mondano (I), intersoggettivo (II) e corporeo (III)*.

2.4.1 Soggetto trascendentale della riduzione (a), soggetto trascendentale della costituzione (b) e io psichico nelle *Idee*

Il tema dell'io psichico è della massima importanza per la problematica trascendentale. Non si può infatti banalizzare la questione dicendo semplicemente che l'io

⁵⁷ Per distinguere il livello trascendentale da quello psichico-concreto, bisogna – dice esplicitamente Husserl nel § 22 di *Idee II* – fare astrazione dalla corporeità.

⁵⁸ Su questa doppia vita del soggetto si veda Bernet 1994, in particolare pp. 93-118.

psichico è il costituito e che l'io dell'epochè (a) è il costituente: se per la costituzione della *res* si richiedono strati concreti, e cioè almeno l'intersoggettività (II) e la corporeità (III) e se, sulle prime, il soggetto trascendentale dell'epochè (a) non le possiede e le riattinge solo quando si apprende come io psichico, ne viene che *il soggetto trascendentale dell'epochè (a) arriva ad essere il soggetto trascendentale costituente (b) solo quando si fa io psichico*, quando cioè "s'incarna"; è per questo che *l'io psichico deve essere compreso nel trascendentale*: il trascendentale costituente (b) deve essere concepito come uno spazio di oscillazione⁵⁹ in cui il trascendentale funzionale dell'epochè (a) si fa io psichico.⁶⁰

Possiamo quindi dire che per Husserl *l'io psichico è quello stadio ulteriore del soggetto puro polarizzato egologicamente (a) in cui esso riesce finalmente ad essere soggetto costituente (b)*⁶¹.

Vediamo innanzitutto com'è fatto e come lo si raggiunge all'interno della teoria fenomenologica. Isolato con la riduzione il puro polo io, il fenomenologo vi si colloca e assiste al suo vestirsi di *carne psichica* concreta; ogniqualvolta compio un atto, questo mi determina come sostrato di *proprietà personali* (lato *idiopsichico*); inoltre, in un certo tipo di fenomenalità, che mi accompagna sempre e che segue i miei raggi intenzionali, si localizzano le sensazioni; questa fenomenalità è il mio *corpo* (lato *psicofisico*); infine, proprio grazie ad esso, nella dinamica entropatica, si costituisce *l'Alter ego* (con cui si intessono le *relazioni intersoggettive*)⁶².

Dunque, come efficacemente viene sintetizzato in *Idee II*, l'io psichico comprende:

- il lato psicofisico;
- il lato idiopsichico;
- le relazioni intersoggettive⁶³.

⁵⁹ «Ma la strana unità di questi due paralleli [la psicologia pura della coscienza e la fenomenologia trascendentale], ciò che li mette in relazione gli uni agli altri, ciò che non si lascia separare da essi e, dividendosi in se stessa, salda in ultima istanza il trascendentale al suo altro, è la *vita* » Derrida 1967, 43.

⁶⁰ Come sottolinea Trincia, la duplicità fra il soggetto dell'epochè e io psichico « [...] è *in sé essa stessa trascendentale* » (Trincia 2008, 25); «Propongo di concepire la soggettività come un "tra", come uno *Zwischen*, come una oscillazione trascendentale tra i suoi poli, il polo per cui la soggettività è l'io naturale psicologico, uomo nel mondo naturale e culturale dato, purificati in quanto elementi di una "psicologia pura" e il polo dell'io trascendentale» (ivi, 25-26).

⁶¹ Cfr. *Idee II* 55-90 (59-91). È per questo suo promanare dal soggetto che l'io psichico non deve essere identificato con ciò che studia la psicologia empirica. Esso è pur sempre un costruito della fenomenologia che rimane interno alla problematica trascendentale. Il problema è se ciò sia possibile sul piano teorico.

⁶² Cfr. *infra* § 2.4.2.

⁶³ *Idee II* 135 (138).

Ora, una volta detratte dall'io psichico le proprietà personali⁶⁴, rimangono proprio quei due strati, intersoggettività e corporeità, che mancavano all'io dell'epochè (a) per farsi costituente (b);

Ma i problemi rimangono irrisolti.

- I. *Posizionalità*. Se l'io psichico ha in sé quella posizionalità che è necessaria a un soggetto costituente (b), che deve poter operare non solo nella fenomenologia trascendentale, ma anche nella realtà concreta dell'esperienza, il fatto che il soggetto della riduzione (a) si faccia io psichico e con ciò soggetto costituente concreto (b) ci metterebbe di fronte a *una vera e propria mutazione genetica*, un mutamento essenziale, come direbbe Aristotele: infatti il suo attributo definitorio, proprio per via dell'epochè, è la non-posizionalità. D'altra parte, se neanche l'io psichico è posizionale, allora neanche esso sarà l'artefice concreto e posizionale della costituzione (b) sul piano mondano e per essa si dovrà cercare un terzo soggetto⁶⁵.
- II. *Intersoggettività*. Il soggetto dell'epochè (a) deve prescindere dalla corrente di vissuti di un altro, in quanto dato non apodittico, mentre al soggetto costituente (b) è richiesto di essere intersoggettivo. Ora la risposta che Husserl tenta di dare è di nuovo l'io psichico: *il soggetto dell'epochè diviene quell'io psichico in cui, quale terzo strato d'essere, sono comprese le relazioni intersoggettive*.

⁶⁴ Per le proprietà personali e il rapporto psicologia-fenomenologia, cfr. infra nota 107.

⁶⁵ D'altra parte il soggetto puro della riduzione (a) fosse distinguibile per astrazione, ma non avesse uno status *autonomo e separabile* dall'io psichico, occorrente separatamente da esso, se insomma vi fosse *un intero costituito da soggetto trascendentale puro (a) e soggetto psichico*, all'interno del quale il linguaggio del fenomenologo distingue tra i due per astrazione, allora:

B.1) o questo intero conferirebbe valore posizionale al mondo – e allora si dovrà revocare la riduzione;

B.2) o non lo conferirebbe – ma allora non sarà potenza costituente (b) e dovremo di nuovo cercare un altro soggetto posizionale.

Quella di un soggetto trascendentale inteso come mero concetto di genere e non come vita concreta è tuttavia, come sopra si diceva, un'ipotesi meramente di scuola.

Questa soluzione non è soddisfacente⁶⁶: l'appercezione del soggetto puro della riduzione (a) come io psichico intersoggettivo è, anche in questo caso, una vera e propria mutazione genetica; esso infatti, *si altererebbe non rispetto ad una proprietà accidentale, ma rispetto ad una proprietà definitoria*, ossia il riconoscimento di apoditticità soltanto alla *propria* esperienza vissuta.

III. *La corporeità*. Abbiamo visto che la corporeità è condizione essenziale della costituzione (b): la soluzione husserliana sta nel fatto che il soggetto della riduzione (a), appercependosi nell'io psichico corporeo, riesce ad identificarsi col soggetto della costituzione (b). Ma, ancora, la sua mutazione in io psichico è in contraddizione col fatto che al soggetto puro della riduzione (a) si arriva proprio *in un'appercezione scervra dalla corporeità*⁶⁷.

Ora questo problema, sulle prime, sembra meno grave degli altri due: infatti mentre posizionalità e riconoscimento dell'esperienza dell'altro sono in contraddizione con le note definitorie di un soggetto trascendentale puro (a), così che, se divenisse un io psichico posizionale e intersoggettivo, esso subirebbe una *modificazione d'essenza*, nel caso dell'apprensione in un soggetto corporeo saremmo apparentemente di fronte ad *un'alterazione qualitativa* che non ne muterebbe l'essenza: *il tratto definitorio di riconoscere apoditticità solo all'esperienza vissuta in prima persona non viene meno con il riconoscimento del suo spandersi nel corpo vivo*⁶⁸; la corporeità può dunque venir considerata come

⁶⁶ Anche qui, nell'ipotesi di scuola che l'io psichico intersoggettivo e il soggetto puro della riduzione (a) formino un intero, questo intero sarebbe intimamente contraddittorio poiché, o si tiene ferma l'intersoggettività contenuta nel primo – e allora si impone la revoca della riduzione o si mantiene ferma la riduzione, ma allora si dovrà espellere l'intersoggettività.

⁶⁷ Per distinguere il livello trascendentale da quello psichico-concreto, bisogna – dice esplicitamente Husserl nel § 22 di Idee II – fare astrazione dalla corporeità.

⁶⁸ « Fra i grandi fraintendimenti che la nozione di coscienza pura ha suscitato c'è quello in base a cui la fenomenologia della coscienza si rifiuterebbe di riconoscere che una coscienza è sempre incarnata [...] [capoverso] Un equivoco tanto più sorprendente in quanto se c'è una cosa ovvia è precisamente che la riduzione fenomenologica non ha proprio nulla a che fare con la degenerazione di una realtà e che in particolare essa serve precisamente a isolare ciò che del corpo (eventualmente dell'esistenza), durante

un'alterazione del soggetto trascendentale puro (a), che, almeno su questo tema, riuscirebbe a farsi soggetto trascendentale costituente (b).

C'è tuttavia un problema, come vedremo, e cioè che *l'apprensione della soggettività come posizionale (I) retroagisce sulla corporeità e delinea una coscienza corporea che c'è non soltanto per il proprio sguardo* e che, come direbbe Merleau-Ponty, sta nel chiasma fra vedere ed essere visto, fra esperienza egocentrica ed esperienza allocentrica⁶⁹; ma di questo diremo più avanti (§4.4).

2.4.2. Soggetto trascendentale e io psichico nelle *Meditazioni*. La tentata soluzione del problema dell'intersoggettività (II) e della corporeità (III)

Abbiamo sottolineato i problemi suscitati dal concetto d'io psichico; fra tutti, nelle *Meditazioni*, Husserl avvertirà come particolarmente urgente quello dell'*intersoggettività* (II); è per questo che egli delinea un quadro parzialmente difforme dalle *Idee*, *tentando di pensare a una forma d'intersoggettività costituente (b) dall'interno della riduzione (a)*⁷⁰: *la monade ridotta alla sfera d'appartenenza*.

Ma l'intersoggettività all'interno della riduzione sarà ancora tale? Vediamo meglio l'impostazione husserliana, scandendone tutti i passaggi. La prospettiva che si delinea è la seguente.

- Innanzitutto, prima di ogni riduzione, vi è *un'esperienza naturale* in cui si dà la tesi dell'esistenza del mondo, nella quale è compreso l'Alter ego.

l'esercizio di una qualunque modalità sensoriale è *dato o vissuto*, in opposizione a ciò che non lo è. Ad esempio lo sforzo in opposizione agli impulsi nervosi che si trasmettono ai muscoli, la fatica in opposizione alla circolazione delle tossine, il piacere in opposizione alle neurotrasmissioni corrispondenti. [...] [capoverso] *Coscienza pura non vuol dire coscienza disincarnata* › (De Monticelli 1998, 67-68; ultimo corsivo mio).

⁶⁹ Cfr. Merleau Ponty 1964, 147-170.

⁷⁰ Sul fatto che l'appercezione mondana delle *Meditazioni* non possa essere identificata con un nuovo scivolamento sul terreno dell'esperienza naturale e che dunque essa sia un modo trascendentale di apprensione del proprio *Leib* e dei propri vissuti cfr. Bancalari 2003, pp. 74-75.

- Si abbandona l'esperienza naturale e si compie la *riduzione trascendentale*, in modo che il mondo risulti un correlato dell'io⁷¹. Si raggiunge così il piano assoluto dell'essere trascendentale, costituito dall'ego puro e dalle sue *cogitationes*⁷², che Husserl chiama soggettività trascendentale⁷³; è qui in gioco la prima accezione di soggetto trascendentale (a).
- Esso, tuttavia, è anche l'artefice di una costituzione conforme a regole universali di un mondo oggettivo⁷⁴; deve essere in gioco, dunque, anche la seconda accezione di soggetto trascendentale (b).
- Per svolgere questo ruolo costituente (b) il soggetto trascendentale egologicamente polarizzato (a) si veste, grazie ad un'appercezione mondana, dello strato somato-psichico (il corpo) oltre che di quello idio-psichico (le proprietà personali): il compimento reale degli atti mostra una vita personale e un sistema di localizzazioni corporee; a questo nuovo soggettivo e a ciò che gli si fenomenizza Husserl dà il nome di *monade*⁷⁵.
- Nasce tuttavia la questione dell'altro, poiché il *senso* di molti vissuti e di molti correlati monadici lo presuppone ancora: il senso di questo fenomeno che mi appare è anche il suo essere per altri⁷⁶.
- È a questo punto che si compie la *riduzione primordiale*, che consiste nel mettere fra parentesi la posizionalità di ogni vissuto riferito ad altri⁷⁷ e nel far emergere una sfera di appartenenza dell'io; con la

⁷¹ MC 58-63 (52-56).

⁷² MC (54).

⁷³ MC (55).

⁷⁴ MC (80; 81).

⁷⁵ MC 100-103 (93-94).

⁷⁶ « [...] il senso di quest'esperienza implica che gli altri non siano quasi mie formazioni sintetiche private, ma costituiscano un mondo in quanto a me estraneo, come *intersoggettivo*, un mondo che c'è per tutti e i cui oggetti sono disponibili a tutti »; MC 123 (115) « [...] al senso d'essere del mondo, specialmente della natura in quanto oggettiva, appartiene l'*esserci-per-ognuno*, come sempre da noi intenzionato quando parliamo di realtà oggettiva»; ibidem. Cfr. anche Piana 1966, 142: «Nel momento in cui mi accingo a descrivere ciò che mi definisce nella mia individualità determinata, debbo dunque anzitutto parlare degli altri. La presenza di questi altri è anche intorno a me, nelle cose che mi circondano, negli ambienti nei quali ho vissuto. Ogni momento della mia vita reca con sé un paesaggio: una casa, una scuola, una città. Ed ogni paesaggio contiene in sé la presenza degli uomini contemporanei e passati, la loro esperienza, la loro lotta – ancora una volta: la loro storia ».

⁷⁷ MC, (116-121)

riduzione primordiale alla sfera propria, Alter è messo fuori circuito: la modalità in cui si muove l'esperiente è completamente solipsistica⁷⁸.

- Di qui poi il recupero di questo senso intersoggettivo e il tentativo di fondazione dell'intersoggettività costituente (b) dall'interno dalla riduzione (a) mediante la costituzione fenomenologica pura dell'Alter: fra il mio corpo vivo e uno simile si costituisce un appaiamento analogico (entropatia) che mi porta a vedere le cose come se fossi lì; dove si situa quel corpo così simile al mio, posso soggiornare nella forma di un ipotetico sguardo ulteriore, ma pur sempre mio: in questo modo posso guardare il mondo come una formazione di senso per una comunità di io⁷⁹, senza che l'altro sia affermato nella sua esistenza di fatto⁸⁰; ciò che affermo è il punto di vista che *io* avrei se fossi là, ossia una duplicazione di me, una mia proiezione analogica in un altrove spaziale occupato da un corpo vivo simile⁸¹.

⁷⁸ « Per procedere rettamente, bisogna adempiere a una prima esigenza metodologica, quella di compiere una specie singolare di epoche tematica al di dentro della sfera trascendentale dell'universalità. Noi escludiamo innanzitutto dal campo tematico tutto ciò che è dubitabile, cioè noi *facciamo astrazione da tutti i prodotti dell'intenzionalità riferita mediatamente o immediatamente alla soggettività estranea* e delimitiamo dapprima l'intero contesto di quell'intenzionalità, attuale o potenziale, in cui l'ego si costituisce nel suo essere proprio e costituisce le unità sintetiche da esso inseparabile e perciò stesso attribuite alla sua proprietà »; MC124 (116).

⁷⁹ «La questione dell'intersoggettività è dunque per il fenomenologo la comprensione dei decorsi in virtù dei quali un'identità potenziale (le "cose") si offre a una percezione "normale" e come tale normalità possa stabilirsi pur nel flusso delle apparenze, articolando le relazioni associative tra il corpo proprio come unità psicofisica, gli altri corpi propri e i campi oggettuali secondo modi di cui si possano descrivere le generali condizioni di possibilità»(Costa-Franzini-Spinicci 2002, 190).

⁸⁰ «Se astraggo dagli altri, intesi in senso usuale, rimango *solo*. Ma una tale astrazione non è radicale, un tale *esser-solo* non Altera per nulla il senso naturale e mondano dell' "esser-esperibile-per-ognuno", senso che affetta l'io (anche in maniera naturale) e che non andrebbe perduto anche se una pestilenza universale non dovesse lasciare esistere che me soltanto »; MC124 (116).

⁸¹ « [...] così riguardato e articolato esso deve dar luogo al problema della possibilità per il mio ego, di costituire, *al di dentro della sua appartenenza* qualcosa di veramente estraneo, in un'attività che ha per titolo "esperienza dell'estraneo"; MC (117), corsivo mio; si noti che in questo passo *Husserl radica l'esperienza dell'estraneo dopo la riduzione alla sfera d'appartenenza*; a questo proposito egli chiama in causa «[...] l'articolazione della sfera primordiale, che costituisce il primo dei passi già annunciati verso la costituzione del mondo oggettivo, ossia il passaggio agli altri »; MC (129). Su tutta la dinamica dell'esperienza dell'estraneo cfr. anche MC 138-143 (129-133).

In questa lettura l'entropatia viene interpretata non come *ratio essendi* dell'intersoggettività, ossia come modo in cui essa realmente si costituisce, ma come *ratio cognoscendi*⁸², ossia come modo in cui il puro soggetto dell'epochè la descrive fenomenologicamente; in altri termini essa non sta sul piano delle dinamiche concrete e mondane con cui si struttura l'intersoggettività, ma sul piano della teoria fenomenologica⁸³.

La prima obiezione che a questo punto si potrebbe fare è che *con l'entropatia – grazie alla sua proiezione analogica nel corpo dell'altro – il soggetto puro dell'epochè (a) riesce, certo, a descrivere fenomenologicamente il senso dell'intersoggettività, ma non diventa con ciò intersoggettivo, proprio perché deve mantenersi nella riduzione; in questo modo esso resta separato dall'artefice della costituzione (b).*

Ecco quindi il problema: se al soggetto costituente è richiesto di essere intersoggettivo (b) e non semplicemente di comprendere che cos'è l'intersoggettività, il soggetto puro (a) non può identificarvi; l'intersoggettività, che si ambiva a iscrivere nel soggetto puro (a), non è altro che *un fenomeno che appare alla coscienza solipsistica*⁸⁴ e il soggetto costituente (b) è di nuovo mancato⁸⁵.

Per essere intersoggettivo oltre che *descrivere l'intersoggettività*, il soggetto puro (a) dovrebbe assumere *un piano simmetrico*, come quello del riconoscimento hegeliano, *in cui Alter sia attore di un processo, non un semplice correlato, e faccia esattamente ciò che fa ego*⁸⁶; ma coerentemente con la riduzione, il piano del discorso rima-

⁸² Molto opportunamente si è sottolineato l'ambiguo statuto dell'intersoggettività husserliana, oscillante fra un'analisi costitutiva dell'esperienza dell'altro, collocata sul piano naturale, e la fondazione fenomenologico trascendentale dell'altro; cfr. Kern 1973; in particolare ciò che risulta problematico è il rapporto fra sfera primordiale ed esperienza dell'estraneo (ivi, p. XVIII).

⁸³ «La creazione di un universo di monadi e del mondo obiettivo per ognuno si mostra impossibile all'interno della soggettività trascendentale del filosofo meditante, una soggettività che è supposta esistere per lui e per lui soltanto. Ma la chiarificazione della struttura di senso dell'intersoggettività e del mondo accettato da me come obiettivo è e rimane un compito legittimo per l'analisi costitutiva fenomenologica » (Schütz 1966, 84).

⁸⁴ «[...] il mondo visto dall'altro non è che immaginato simpateticamente intorno alla coscienza dell'altro; allo stesso modo la soggettività sociale non è e non può essere una realtà ultima o prima, ma una maniera di coscienza derivata che il fenomenologo avrà sempre il compito di costituire negli scambi molto complessi dell'intersoggettività e di subordinare infine all'unica coscienza originaria, la mia » (Ricoeur 1952, 5).

⁸⁵ Cfr. § 2.4.2 e Kern 1973. Su questa paradossale *alterità a sé* dello spettatore rispetto al soggetto costituente, rivelata dall'esperienza patica e temporale, e sul suo rapporto con l'alter ego v. Depraz 1995; pp. 37-42.

⁸⁶ «Le due coscienze di sé devono riconoscersi come reciprocamente riconoscenti e questo riconoscimento diviene il terreno del noi, il terreno dello spirito oggettivo e dalla storia. È qui che si mostra la dif-

ne sempre asimmetrico ed Alter non può essere che la duplicazione proiettiva di ego: insomma *l'appaiamento analogico va da ego ad Alter, ma non da Alter ad ego, poiché iper dire questo Husserl dovrebbe uscire dalla riduzione primordiale*⁸⁷. Abbiamo dunque non un altro *da sé*, come è stato efficacemente detto, ma un altro *di sé*.⁸⁸

Insomma l'aut-aut sembra netto: o l'intersoggettività o la riduzione. Il problema è connaturato alla stessa strategia riduttiva, come Husserl ammetterà più tardi nella *Crisi*⁸⁹.

Né d'altra parte si può risolvere questa eclissi dell'altro chiamando in causa la cosa come indice delle proprietà non viste attualmente da ego, poiché nella riduzione quel *vacuum* esperienziale è sempre potenzialmente riempito dalla proiezione dell'ego solipsistico in un altrove spaziale (e/o temporale): in altri termini

ferenza fra Husserl e Hegel. Hegel fa costituirsi l'intersoggettività: essa trascende effettivamente ognuna delle coscienze di sé nella quali si costituisce. Non è l'ego che costituisce, è in lui che si costituisce la reciprocità delle coscienze e la storia. Husserl resta fedele a una filosofia del *cogito*; anche quando in *Idee II* si sforzerà di costituire a sua volta le diverse comunità di cultura e la storia stessa, avrà cura di rivenire sempre ad un ego cogito; coglierà questa costituzione per lui-stesso e l'intersoggettività sarà subordinata all'*ego meditans* › (Hyppolite 1971a, 506).

⁸⁷ A queste difficoltà teoriche si giunge anche interpretando diversamente la struttura della riduzione primordiale, invertendo l'ordine argomentativo sopra illustrato: la sequenza "RIDUZIONE TRASCENDENTALE – RIDUZIONE PRIMORDIALE – ESPERIENZA DELL'ALTRO" sarebbe sostituita dalla sequenza "RIDUZIONE TRASCENDENTALE – ESPERIENZA DELL'ALTRO – RIDUZIONE PRIMORDIALE"; la questione è affrontata con grande chiarezza da Bancalari: « La riduzione primordiale, che Husserl dichiara essere successiva alla riduzione trascendentale, è in realtà effettuata sul correlato noematico costituito "io-uomo" » (Bancalari 2003, 77); infatti : « [...] molto prima che *l'ego primordialmente ridotto possa riconoscere una somiglianza fra il proprio Leib e uno dei Körper del mondo primordiale*, l'ego trascendentale deve aver riconosciuto una qualche somiglianza tra sé e il contenuto ontico-noematico "Alter" fungendo da originale fondante; una somiglianza che, rivelandogli la possibilità che nell'esperienza psichica altrui se ne nasconda una trascendentale, lo costringa ad un'esplicazione trascendentale della *Fremderfahrung* e conseguentemente alla riduzione primordiale, » (ibidem); vi è quindi « [...] uno scambio delle parti tale che l'originale fondante, e dunque temporalmente precedente, sia stavolta proprio lo psichico altrui; è soltanto lasciandosi guidare dalla propria somiglianza con la psichicità estranea [...] che l'ego trascendentale può compiere la riduzione primordiale › (ivi, 72). Tuttavia quand'anche si compia quest'inversione, il risultato non cambierebbe, poiché *il tentativo di iscrivere l'intersoggettività sul piano trascendentale risulterebbe comunque fallimentare*: « [...] la descrizione husserliana non arriva mai a garantire quell'auspicato raddoppiamento del punto di vista trascendentale che è e resta unico » (ivi, 79).

⁸⁸ Cfr. Ciccarella2008

⁸⁹ Per una discussione sulle differenti vie husserliane alla riduzione cfr. Kern 1962.

*l'intersoggettività così tematizzata non è che il doppio di una sintesi cinestetica solipsistica.*⁹⁰

Vi è poi un ultimo problema: se l'entropatia è la *ratio cognoscendi* dell'intersoggettività, qual è la sua *ratio essendi*? Al di là di come il soggetto puro dell'epochè (a) conosce l'intersoggettività, quali sono le dinamiche concrete attraverso le quali il soggetto costituente (b) si struttura intersoggettivamente? A questa domanda sembra non esserci risposta.

Infatti, qualora interpretassimo l'entropatia come *ratio essendi*, come dinamica concreta con cui si struttura l'intersoggettività, le difficoltà, anziché diminuire, aumenterebbero: in questo caso la riduzione dell'altro a correlato analogico dell'ego non sarebbe più un problema della teoria fenomenologica, ma dell'intersoggettività in quanto tale⁹¹.

3. Una nuova via al soggetto trascendentale: gli inediti sul tempo e sulla riduzione

Veniamo ora al tentativo di soluzione dato da Husserl negli inediti sulla sul tempo e sulla riduzione.

Nei primi egli affronta le questioni – temporalizzazione (IV) e pateticità (V) – *che investono il nodo problematico del polo io* (§3.1).

Nei secondi egli affronta tutte le questioni – posizionalità, intersoggettività e corporeità (I, II, II) – *relative al nodo problematico dell'epochè* (§3.2).

⁹⁰ Cfr. *contra* Zahavi 1996; Husserl in effetti sembra trarre le strutture dell'incontro con l'altro dalla descrizione dell'esperienza dell'oggetto cfr. Theunissen 1965.

⁹¹ Particolarmente grave in questo quadro teorico è l'impossibilità di iscrivere questo fantasma dell'intersoggettività sul piano *etico*, in cui l'esistenza è costitutiva: *Ego compie nei confronti di Alter tutta una serie di atti ed è responsabile di essi proprio alla luce del fatto che Alter è riconosciuto come esistente*; qui il corpo dell'altro, in particolare il suo *volto*, come ha sottolineato Lévinas, non è il vettore di una dinamica autoproiettiva, ma *la chiamata al riconoscimento di una trascendenza radicale*: il suo *esse* sopravanza sempre il suo *percipi*; facendone il fenomeno per una coscienza pura si perde ciò che Alter realmente mette in gioco. «Ciò che si dà, ciò che si prende, si riduce al fenomeno scoperto e offerto nella presa e che conduce un'esistenza che si sospende nel possesso. Di contro la presentazione del volto mi mette in rapporto con l'essere. *L'esistere di questo essere* – irriducibile alla fenomenicità intesa come realtà senza realtà – si attua nell'indifferibile urgenza con la quale esige una risposta. Questa risposta è diversa dalla "reazione" prodotta dal dato, [...]» Lévinas 1971, 217.

3.1. Polo io e flusso. I problemi dell'auto-costituzione temporale (IV) e della pateticità (V); la loro (apparente) soluzione

Si sono viste precedentemente le difficoltà cui si andava incontro tanto iscrivendo il polo io nel tempo (§2.3) quanto considerandolo qualcosa di atemporale (§2.4).

Ora, negli inediti Husserl esplicita la scelta a favore di questa seconda via, tentando però di depotenziarne le conseguenze aporetiche; egli chiarisce finalmente l'espressione *trascendenza nell'immanenza: il polo io è autonomo quanto alla genesi (trascendenza), ma non quanto alla sua datità (immanenza)*; esso da una parte *non è generato* dall'intreccio temporale dei vissuti, è una fonte della soggettività distinta dal flusso, è qualcosa di sovratemporale; dall'altra esso è sempre *dato insieme* a quelli e ne è distinto solo per astrazione⁹².

Quanto alla sua sovratemporalità Husserl scrive esplicitamente:

[...] *l'io in quanto identico polo* per tutte le esperienze vissute e per tutto ciò che è racchiuso onticamente nell'intenzionalità dei vissuti, (per esempio la natura intenzionata, in quanto intenzionata) è il polo per ogni successione temporale e in quanto tale, è necessariamente "*sovra*" temporale; l'io, per il quale il tempo si costituisce, per il quale c'è la temporalità, un'oggettività individualmente singolare nell'intenzionalità della sfera di vissuto, tuttavia, quanto a sé, *non è temporale*⁹³.

La soluzione di Husserl è quindi radicale: *il tempo si costituisce per un polo-io atemporale*. Altrettanto chiaro è l'aspetto della *fenomenizzazione congiunta*:

La costituzione degli enti di diversi gradi, mondi e tempi, ha due presupposti originari, due fonti originarie [...]: 1) il mio originario io in quanto fungente, in quanto io originario nelle sue affezioni e azioni, [...], 2) il mio originario non-io in quanto flusso originario della temporalizzazione [...] Entrambi i fondamenti originari, tuttavia, sono qualcosa di unico, inseparabile e trattati così per sé astrattamente⁹⁴.

Il flusso patico dei vissuti, il tempo, è chiamato addirittura *non-io*. Fra i due si istituisce una relazione; per rendere più agevole la complessa situazione fenomenologica Husserl adotta la metafora del matrimonio:

[...] uno strato egologico delle affezioni e delle azioni temporalizzate si sposa con quello in origine iletico⁹⁵.

Vi sono, dunque, idealiter, due fonti della soggettività, il polo io e il flusso, le quali, realiter, non possono mai esser date al di fuori del loro riferimento reciproco; esse infatti fanno parte di qualcosa di unico ed è solo l'astrazione teorica a distinguerle. Auto-

⁹² Per una dettagliata discussione del rapporto fra tempo e polo io si veda Zippel 2007, 137-153.

⁹³ T2 277.

⁹⁴ T3 199.

⁹⁵ T3 100.

nomia non vuol dire separabilità, unione non vuol dire genesi dell'una dall'altra; in una parola: siamo di fronte ad una relazione⁹⁶. In termini fichtiani, peraltro evocati dallo stesso Husserl, che caratterizza il flusso come non-io, il soggetto trascendentale sussiste sempre come divisibile.

Per ricapitolare: alla domanda sulla compatibilità fra l'essere assoluto del polo io, emerso dalla riduzione e l'originario non-essere dell'egologico, presupposto dal concetto di costituzione (IV), Husserl, risponde molto semplicemente: *il polo io non si costituisce*. Alla domanda su come esso possa rimanere qualcosa di soggettivo, una volta separato dalla vita patetica (V), egli risponde: *il polo io si fenomenizza sempre nel flusso pur non essendone generato*.

La questione naturalmente sarà di capire se la soluzione sia davvero diversa da quella delle *Idee* e soprattutto se il problema della contraddizione fra l'atemporalità del polo io e la temporalità della materia qualitativa (IV.b) sia davvero risolta. Sarà quanto vedremo nel § 4.1.

3.2. Soggetto trascendentale mondano e soggetto spettatore. I problemi del valore posizionale (I) dell'intersoggettività (II), della corporeità (III), dell'esperienza naturale (IV)

Veniamo ai problemi del valore posizionale (I) dell'intersoggettività (II), della corporeità (III). Essi avevano in comune l'impossibile coesistenza di riduzione e costituzione, del soggetto trascendentale dell'epochè (a) e del soggetto trascendentale costituente (b).

Negli inediti sulla riduzione Husserl cercherà di risolvere questi problemi mediante una revisione complessiva del metodo fenomenologico; essa consiste nelle seguenti mosse:

- retrocedere il soggetto trascendentale costituente (b) a un *prima* della riduzione;
- chiarire che il soggetto puro della riduzione (a) non è quello costituente (b), ma uno spettatore che ne dà conto sul terreno della fenomenologia;

⁹⁶ « Il soggetto è intrinsecamente e costitutivamente *relazionale* perché è intrinsecamente *temporale*, là dove “temporale”, però, non significa che è nel tempo, ossia che ha un posto nel tempo, modalità solo secondariamente acquisita dall'io che *an sich* è *über-zeitlich*; “temporale”, qui, indica che il soggetto appartiene già sempre a un ambiente, quello del presente vivente, che non gli permette di permanere nella propria purezza, se non nella forma di una rete di connessioni, un centro che, per quanto razionale e dotato di consapevolezza, non ha in sé la condizione del proprio essere. Dire del soggetto che è temporale, quindi significa descriverne la condizione originaria, alle cui articolazioni fondamentali occorre di nuovo volgere lo sguardo, come costituenti le forme prime del *letz und wahrhaft Absolut*, cui l'io deve il suo stare al mondo » (Zippel 2007, 151-152).

- istituire un *rapporto temporale* in cui il soggetto trascendentale (b) *diviene* spettatore fenomenologico (a), in grado di *ricordare* e descrivere il proprio passato mondano.

Il cambiamento sta dunque in questo: *la riduzione non ha più l'ambizione di isolare direttamente il tema della fenomenologia, ossia il soggetto costituente (b), ma il punto di vista apodittico con cui indagarlo (a)*. In altri termini l'*epochè* serve ad mostrare non la dinamica della costituzione, ma la prospettiva, il metodo, con cui guardarvi: *la riduzione ha insomma a che fare con la scienza fenomenologica prim'ancora che con il suo oggetto*. Questa *connotazione del soggetto trascendentale dell'epochè (a) come spettatore*, viene elaborata col decisivo contributo di Fink⁹⁷.

La dualità esclusiva fra soggetto puro dell'*epochè* (a) e artefice della costituzione (b) si trasforma così nel loro *continuum temporale e memorativo*, in cui quest'ultimo (b) diventa soggetto fenomenologizzante (a), ossia un puro spettatore: esso ricorda e descrive il proprio passato di soggetto trascendentale costituente concreto, che riconosceva esistenza al mondo (I) e aveva uno statuto intersoggettivo (II) e corporeo (III). Husserl lo scrive esplicitamente: vi è un *duplice trascendentale*, quello mondano, che opera la costituzione (b) e il trascendentale fenomenologico che ne dà conto sul terreno della teoria (a).

Dobbiamo distinguere: 1) l'io trascendentale (più in generale la soggettività trascendentale) nell'attitudine naturale e l'io trascendentale (la soggettività trascendentale) nell'attitudine fenomenologica⁹⁸.

Bisogna rigorosamente distinguere l'io fenomenologizzante, l'io installato nell'*epochè* fenomenologica, e l'io divenuto tema io trascendentale (io fenomenologico trascendentale) grazie all'attitudine teorica di quello.⁹⁹

La soggettività trascendentale, dopo l'*epochè*, è non solamente quella che compie la vita del mondo ed [è], ciò facendo, incosciente del proprio funzionamento, ma quella fenomenologizzante, che rende cosciente questo funzionamento stesso¹⁰⁰.

I tre passi sono inequivocabili: il metodo fenomenologico serve a far emergere *l'attitudine costituente nella stessa vita soggettiva data nel mondo naturale*. Il soggetto trascendentale costituente (b), dunque, è quello dell'esperienza naturale con tutti i

⁹⁷ Fink rinviene com'è noto tre io: 1) l'io mondano, 2) l'io trascendentale (costituente), 3) l'io spettatore; cfr. Fink1966a, 122. Nella nostra terminologia: si ha un io trascendentale mondano (b=2), dapprima irretito nell'atteggiamento naturale (b=2), che si fa spettatore di sé e della propria attività costituente nella fenomenologia pura (b=a).

⁹⁸ R 157.

⁹⁹ R 90.

¹⁰⁰ R 98.

suoi strati concreti; il soggetto dell'epochè, riconosciuto ormai come spettatore (a), non fa che descriverlo.

[...] nella riflessione trascendentale, che è una riflessione che io compio in quanto io installato nell'attitudine fenomenologica, nella quale ho e colgo qualcosa di valido per me, di essente per me, ciò di cui è fatta esperienza è il mio io e la mia vita egologica naturali, ma nell'attitudine dell'io imparziale. Questa vita naturale è quella dell'io installato nell'attitudine naturale e accordante sempre validità mondana.¹⁰¹

Ora, come abbiamo accennato, ciò che garantisce che le due coscienze siano la stessa è la dimensione del *tempo*; la posizione di Husserl, a questo proposito, è quasi aristotelica: i contrari (coscienza costituente posizionale e coscienza fenomenologizzante non posizionale) possono alternarsi nello stesso soggetto soltanto nel tempo; *solo nell'orizzonte del tempo posso essere prima coscienza che è nel mondo e lo costituisce (b), poi coscienza non mondana che ricorda e descrive il proprio passato mondano da quel punto di vista non mondano acquisito con la riduzione (a).*

Mi ricordo il mondo passato come mondo che mi è apparso e il mio passato di prima dell'epochè¹⁰².

Essendo nell'epochè, mi ricordo sia di ciò che è appartenuto alle fasi anteriori all'epochè sia di questa stessa, ma anche della mia vita naturale nella quale non avevo compiuto alcuna epochè¹⁰³.

Vi è quindi una sorta di *anamnesi rovesciata rispetto a quella platonica*, in cui il ricordato è proprio il mondano. Ecco quindi qual è la soluzione al problema I.

Ma perché, ci si potrebbe chiedere, delineare questo *continuum* temporale fra il soggetto mondano che costituisce (b) e lo spettatore che se ne ricorda (a)? Perché non collocarci immediatamente sul primo? Il problema, per Husserl, è che nell'esperienza naturale, il soggetto costituente ha *la tendenza a dimenticare la propria attività sintetica*¹⁰⁴, a non comprendersi in quanto tale e ad interpretarsi a partire da un mondo astratto di cose in sé; è proprio per frenare questa tendenza che è necessaria la riduzione e la teoria fenomenologica: la soggettività costituente diviene pura spettatrice della propria attività, piuttosto che esercitarla immediatamente e finire per guardarsi come cosa fra le cose.

¹⁰¹ R 91.

¹⁰² R 490; corsivo mio.

¹⁰³ R 497; corsivo mio.

¹⁰⁴ «[...] noi mettiamo tra parentesi il mondo naturale in cui viviamo da sempre, che abbiamo di fronte a noi come un'immagine compiuta, senza che ne abbiamo mai giustificato la "formazione", senza che abbiamo mai scoperto la sua "inerenza a un orizzonte", inerenza che gli fornisce un terreno»; Brand 1955, trad. it. p. 78.

L'epochè e la riduzione sono un cambiamento d'attitudine che, tematizzando il me vivente là naturalmente (il quale ha campo mondano costituito solamente nel corso nascosto della vita soggettiva e delle sue sintesi, ha formazioni sintetiche nello sguardo tematico in quanto là per lui, in quanto identico), riconduce alla soggettività concreta nella quale questo mondo è *liberato dalla sua astrazione nascosta e attesta il proprio senso come formazione di senso costituita* in esperienza originaria. [capov.] Dalla riflessione fenomenologica come riflessione trascendentale, l'io si libera dai limiti della naturalità della sua esistenza, quella dell'umanità ingenua, si libera in qualche modo dai paraocchi che gli nascondono la sua esistenza assoluta perfettamente concreta o, il che è lo stesso, gli nascondono un'infinita ricchezza di possibilità di vita nelle quali quelle dell'esistenza naturale sono certo incluse, ma lo sono per così dire in modo astrattivo e incompleto¹⁰⁵.

In questo modo il problema dell'esperienza naturale sembra risolto: essa è dunque quell'ambito in cui la soggettività costituente non si comprende, mentre la teoria fenomenologica è il terreno su cui essa può essere esibita. Si potrebbe anche dire che *lo spettatore fenomenologico (a) e il soggetto dell'esperienza naturale non sono altro che le due modalità del concreto soggetto costituente mondano (b), quella del proprio fraintendimento e quella della propria comprensione.*

In questo ritorno su un terreno mondano, segnato dalle possibilità contrapposte del perdersi e del ritrovarsi, agisce forse il tema heideggeriano dell'inautenticità-disappropriazione di sé (*Un-eigen-tlichkeit*), che consiste in un moto di caduta avanti a sé (*Verfallung*) nel mondo che si fenomenizza e che è possibile compensare nell'autenticità-appropriazione (*Eigen-tlichkeit*)¹⁰⁶; questo movimento opposto, che per Heidegger è la decisione, per Husserl continua ad essere di carattere teoretico; si tratta dell'ἐποχή, che letteralmente significa appunto "trattenersi indietro".

Anche le questioni dell'*intersoggettività* (II) e della *corporeità* (III) sembrano risolte: nelle *Idee* e nelle *Meditazioni* il soggetto era costituente (b) solo dopo quell'appercezione mondana che, restituendogli i suoi strati concreti, lo portava, però, a non essere più quello della riduzione (a). Ora Husserl spiega che quest'ultimo (a), cui si arriva astraendo da corporeità e intersoggettività, è lo spettatore fenomenologico, che, dall'interno della propria purezza, ricorda il proprio *passato corporeo e intersoggettivo* (b)¹⁰⁷.

¹⁰⁵ R 225-226; corsivo mio.

¹⁰⁶ Cfr. Heidegger 1927, 325-328.

¹⁰⁷ Alla luce di questa relazione che accade all'interno del soggetto trascendentale mondano tra il suo essere *spettatore fenomenologico* e il suo essere *vita naturale*, opposizione che viene dinamicamente superata nella temporalità, è finalmente comprensibile il tema dell'*io psichico* e la distinzione tra fenomenologia e psicologia, che Husserl continua a rivendicare.

4. I problemi aperti

Vediamo ora ciò che, nonostante la revisione operata negli inediti, ancora fa problema,

- in primo luogo (§4.1) sul versante della temporalità e della pateticità (IV e V),
- in secondo luogo (§4.2) sul versante della posizionalità (I),
- in terzo luogo (§4.3) sul versante dell'intersoggettività (II),
- infine (§4.4) sul versante della corporeità (III).

4.1. Oltre il polo io innaturale: il campo unitario di coscienza come tempo (IV e V)

Abbiamo visto che la soluzione di Husserl alla questione della costituzione (IV) e della pateticità (V) stava nella *distinzione fra genesi ed esperibilità del polo io*: quest'ultimo non è prodotto dal flusso, ma è sempre dato in esso e attraverso esso. Ora questa soluzione è davvero differente da quella prefigurata dalle *Idee*?

In effetti quando Husserl, nell'inciso che abbiamo citato, parlava di una trascendenza non costituita, ossia di un polo io logicamente distinto dal flusso ma che si darebbe sempre in esso, adombrava la stessa soluzione degli inediti, sia pure in modo criptico. E anche il problema continua a essere lo stesso: se siamo di fronte ad una totalità unitaria, il vissuto, i cui momenti, polo io e yle, il fatto di sentire e il che cosa del sentire, sono inseparabili realmente, essi *non possono essere latori di caratteristiche contraddittorie, l'atemporalità e la temporalità*. Per uscire dall'aporia, non abbiamo altra scelta che connotare temporalmente il polo io; ma questo, come abbiamo più volte detto ci porta fuori della riduzione¹⁰⁸.

Vediamo meglio la questione. I miei strati concreti, la mia corporeità e la mia intersoggettività, possono essere appercepiti prescindendo dalla mia ipseità, dalla loro appartenenza ad una psichicità personale propria: è questa la vita del soggetto trascendentale costituente (b) contrapposta alla vita psichica; a sua volta la prima può essere ulteriormente depurata e, divenuta pura dinamica di accentramento egologico, farsi spettatrice di sé (a); in altri termini tutto l'edificio della riduzione *recide due volte la vita psichica*, prima mettendo fuori circuito le proprietà personali per isolare quelle somatiche e intersoggettive, le quali sono i vettori della costituzione (b), poi astruendo anche da queste ultime per installarsi nella polarizzazione pura dello spettatore (a). Vi sono dunque due movimenti, due spazi di oscillazione, quello che porta dall'io psichico al soggetto trascendentale costituente e quello che porta da quest'ultimo al soggetto trascendentale spettatore. Il primo spazio di oscillazione – su cui è possibile impostare un confronto serrato tra psicologia e fenomenologia (per il quale si veda Trincia 2008) – non può prescindere dal secondo.

¹⁰⁸ Condividiamo le considerazioni di Bancalari per cui sarebbe problematico far coesistere all'interno della riduzione primordiale apoditticità e temporalità (Bancalari 2003, 30 e segg.).

Una volta risolto in senso temporale le questioni IV e V, sorge un altro problema: se il polo io va riconosciuto come un costituito, occorre approfondire il rapporto logico che lo lega alla materia, che non è esclusivamente di distinzione, ma anche di *determinazione reciproca*.

Vediamo meglio la questione. La costituzione temporale dell'io, come abbiamo visto analizzando i primi scritti husserliani sul tempo, è il tempo pre-immanente: in esso emergeva la continuità di un soggetto d'affezione distinta dalle materie specifiche.

Ora, condizione di possibilità del tempo pre-immanente era la capacità delle operazioni percettive, protensionali e ritenzionali di esperire se stesse in modo pre-riflessivo. In ogni vissuto dunque si dà il sentir-si implicito del soggetto d'affezione: il polo io, o che lo si analizzi staticamente in relazione al singolo vissuto o dinamicamente in relazione al flusso, è quindi proprio quest'autoesperienza preriflessiva. L'esperienza vissuta, dunque, è costituita da due momenti:

- il polo io, appunto, ossia il *fatto stesso di esser coscienti*;
- la *materialità qualitativa*, ossia il "*che cosa specifico*" del sentire.

Eccoci quindi al punto della determinazione reciproca: nel singolo vissuto i due non solo non possono *essere* l'uno senza l'altro – come Husserl si limita a dire – ma non possono neanche *esser definiti* l'uno senza l'altra: non vi è alcuna materia sensoriale che non sia un'esperienza cosciente e analogamente non vi è alcuna esperienza cosciente che non sia determinata in qualcosa di specifico che è sentito; non vi sono in altri termini né puri contenuti né un puro esser-cosciente.

Ciascuno dei due momenti, per essere se stesso chiama in causa l'altro: la materia, al di là del suo specificarsi in dati sensoriali o percettivi (un dolore, un piacere, un percolato visivo, etc.) non può esser tale se non si individua in ciascuno di essi un polo soggettivo d'affezione (il fatto di sentire); senza di ciò essi non potrebbero essere considerate sensazioni¹⁰⁹; analogamente il polo io non può essere tale se non nel sentire qualcosa, perché il sentir niente è un non-sentire¹¹⁰; senza ciò è una funzione accentratrice di tipo a-soggettivo, come emergeva dall'analisi del problema della pateticità (V).

¹⁰⁹ Restebbe soltanto la nota definitoria di un'attività di regolazione sub-personale che procede in terza persona. La naturalizzazione in effetti concepisce la sensazione proprio in questo modo: come processo di autoregolazione sistemica in cui si può fare a meno di unità *patiche* emergenti.

¹¹⁰ L'esperienza pura di un io=io su cui certo idealismo insiste ha più l'aria di una costruzione linguistica che di un'esperienza.

Possiamo quindi dire che *non c'è una grammatica logica della materialità sensoriale senza il polo io e viceversa*; essi rappresentano dunque i due momenti del vissuto, i quali, a differenza del semplice a priori sintetico – che la soluzione husserliana lascia prefigurare – si definiscono l'un l'altro. A questa innervatura logica del polo io nella materia del vissuto Sartre ha dato il nome di *Cogito preriflessivo*¹¹¹.

Se vogliamo usare categorie aristoteliche, diremo quindi che polo io e materialità sensoriale si comportano come *i termini correlativi*¹¹², *i quali si comprendono reciprocamente nella definizione: “doppio” e “meta”* ne sono esempi. Questa connotazione è valida a condizione tuttavia di precisare che qui i correlativi non si iscrivono in una mera relazione logica fra entità separate (due numeri), ma anche in un che di reale (il vissuto), di cui costituiscono i momenti interni, al di fuori del quale non hanno senso.

Siamo dunque di fronte ad una sconcertante situazione in cui *la grammatica logica di una delle parti (polo io) entra nella grammatica logica dell'altra (materia sensoriale) e viceversa, così come la grammatica logica dell'intero (l'esperienza vissuta) entra nella grammatica logica delle parti (polo io e materia sensoriale) e viceversa*.

Possiamo così schematizzare questa *determinazione reciproca parte-parte e parte-tutto*:

¹¹¹ «[...] ogni coscienza posizionale dell'oggetto è nel medesimo tempo coscienza non posizionale di se stessa. La riflessione non ha quindi alcun privilegio nei riguardi della coscienza: non è la prima che rivela la seconda a se stessa. Al contrario è la coscienza non riflessiva che rende possibile la riflessione; c'è un cogito preriflessivo che è la condizione del cogito cartesiano. [...] ogni esistenza cosciente esiste come coscienza di esistere. Ora si comprende perché la prima coscienza di coscienza non è posizionale: essa fa tutt'uno con la coscienza di cui è coscienza. Si determina contemporaneamente come coscienza di percezione e come percezione. Le esigenze della sintassi ci hanno costretto a parlare della “coscienza non posizionale di sé”. Ma non possiamo adoperare più a lungo quest'espressione, in cui il *di sé* risveglia ancora l'idea di conoscenza (metteremo d'ora in avanti il “di” fra parentesi per indicare che risponde solo ad un'esigenza grammaticale). [capoverso] Questa coscienza (di) sé non va considerata come una nuova coscienza, ma come *il solo modo possibile di esistere per una coscienza di qualche cosa*. Come un oggetto esteso è necessitato ad esistere secondo tre dimensioni, così un'intenzione, un piacere, un dolore non potrebbero esistere che come coscienza immediata (di) se stessi. L'essere dell'intenzione non può essere che coscienza, altrimenti l'intenzione non sarebbe alcunché nella coscienza. [...] Il piacere non può distinguersi – neppure logicamente – dalla coscienza del piacere. La coscienza (di) piacere è costitutiva del piacere, come il suo modo di esistere, la materia di cui è fatto e non come una forma imposta successivamente ad una materia edonistica. Il piacere non può esistere prima della coscienza (di) piacere. [...] Reciprocamente bisogna evitare di definire il piacere mediante la coscienza che se ne ha. [...] *Non c'è prima una coscienza che riceva poi l'emozione “piacere”, come un'acqua che si colora, come non c'è prima un piacere (incosciente o psicologico) che riceva poi la qualità di cosciente, come un fascio di luce* » (Sartre 1943, pp. 19-21).

¹¹² Aristotele, *Categorie* 10 (trad. it. p. 359).

- il polo io affettivo è tale soltanto in relazione ad una materia sensoriale e la materia sensoriale è tale soltanto in relazione ad un polo io dell'affezione; il sentir niente è un non sentire così come un dolore che non sia sentito non è un dolore (*determinazione reciproca parte-parte*);

- inoltre il vissuto è tale solo se comprende l'aspetto soggettivo-affettivo (polo-io) e l'aspetto soggettivo affettivo è tale solo se è compreso nel vissuto; analogamente per la materialità sensoriale (*determinazione reciproca parte-tutto*);

Questa determinazione reciproca parte-parte e parte-tutto è *la tipica struttura complessa e ricorsiva dei sistemi emergenti*, come vedremo¹¹³.

Arrivati a questo punto, possiamo vedere chiaramente come i problemi del polo io (Ve VI) possano trovare una soluzione sul piano di una sua appercezione naturale e come essa si configuri in tutta la sua portata antiriduzionista, secondo lo schema di quella critica immanente che *opponeva alla naturalizzazione della soggettività la complessificazione della natura*.

L'elemento qui in gioco, utile in funzione antiriduzionista è questo: il polo io, contrariamente a quanto dice Husserl, non è un'unità formale distinta dal flusso e indipendente dal suo potere costituente, ma è un momento interno della sensorialità, che intrattiene con l'altro, la materialità specifica dell'affezione, un rapporto di determinazione reciproca, secondo la struttura ad anello ricorsivo tipica dei sistemi emergenti complessi. Il polo io, una volta chiaritone lo statuto non-innaturalistico, non viene eliminato, ma inserito nei *sense-data*, in modo tale che senza di esso questi ultimi non sarebbero neanche pensabili.

Ecco allora l'argomento rivolto ai *riduzionisti*: *essi dei dati di sensazione non pensano adeguatamente la grammatica logica, poiché ne detraggono fin dall'inizio lo statuto di esperienze coscienti, facendone delle paradossali sensazioni non sentite*.

Vedremo nel capitolo III che il riduzionismo eredita questa distorta grammatica logica del concetto di vissuto, consistente nel separare la sua materialità qualitativa dal polo io, proprio dal soggettivismo trascendentale, col risultato che quello da una parte deve rifiutare il polo io per la sua innaturalità, dall'altra si trova con una materialità privata fin dall'inizio dell'elemento della soggettività; la riduzione, a questo punto, è un passo automatico.

Ma se il polo io non è logicamente separato dalla materialità qualitativa del vissuto, se entrambi si determinano reciprocamente nel loro che-cos'è all'interno della sensorialità, ecco che *l'elemento della soggettività si trova non in un altrove trascendentale ma nel contesto stesso di una natura pensata come complessa*.

¹¹³ Cfr. Morin 1977, 1980, 1986.

Da questo scavo attraverso le categorie husserliane emerge dunque un risultato chiaro:

- il polo io è l'aspetto soggettivo-affettivo del vissuto e con esso si temporalizza;
- il campo di coscienza unificato coincide con una temporalizzazione che investe tanto la materialità qualitativa (tempo immanente), quanto il polo io (tempo pre-immanente).

4.2. Il sapere naturale come fondamento primo della fenomenologia: oltre la riduzione trascendentale (I)

Gli inediti sulla riduzione mostrano chiaramente l'esigenza di *un antefatto mondano della fenomenologia*¹¹⁴: è esattamente questo che lo spettatore ricorda e descrive. Il che vuol dire che la fenomenologia deve continuamente tornare su questo terreno.

Ora, la difficoltà è che in questo modo, oltre al livello fenomenologico propriamente detto, in cui lo spettatore (a) ricorda e descrive il proprio passato di soggetto trascendentale costituente mondano (b), *si richiede un sapere di livello meta fenomenologico*, che descriva tutto il processo attraverso cui il soggetto trascendentale costituente (b) ha revocato la sua mondanità e si è fatto spettatore (a).

Il problema, però, è che questo livello epistemico, che precede e fonda la fenomenologia, si colloca nell'atteggiamento naturale. Essa così non solo ha un presupposto, ma ha come presupposto l'opposto del suo carattere essenziale.

*Ecco che allora ciò che è veramente primo e originario è il contatto con un mondo riconosciuto esistente: al di là della fenomenologia c'è quindi il suo prima e il suo fuori ed essa stessa non c'è senza questo prima e questo fuori. Si può quindi fondare la fenomenologia solo uscendo dalla fenomenologia.*¹¹⁵

¹¹⁴ Cfr. *sup.* §3.2.

¹¹⁵ Possiamo quindi dire che Husserl non riesce a fare i conti fino in fondo con la struttura logica della categoria di presupposto. Ben diversa è la soluzione hegeliana del rapporto fra il sapere assoluto della *Scienza della logica* (l'identità di sapere e oggetto) e il sapere naturale (la loro differenza): l'ambizione di Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* è infatti quella di mostrare che le contraddizioni immanenti a quest'ultimo lo portano alla dissoluzione e al suo rovesciamento dialettico nel sapere assoluto. In Husserl invece l'atteggiamento naturale non è mai sottoposto ad una critica logica che voglia eroderlo dall'interno; la situazione paradossale è che *non ci può essere fenomenologia trascendentale senza atteggiamento naturale e che questo è in tutti i sensi il vero primum.*

Insomma se il fondamento della fenomenologia pura è il sapere naturale, essa appare in una paradossale relazione di necessaria apertura al proprio prima e al proprio fuori, una relazione che ne intacca la purezza e la rende una sorta di *nastro di Möbius*.

Il risultato sconcertante è dunque che Husserl, non facendo i conti, al contrario di Hegel, con la struttura logica della categoria di presupposto, fonda la fenomenologia trascendentale nel sapere naturale¹¹⁶.

Questo risultato si fa evidente anche da un altro punto di vista e cioè affrontando la riduzione in quanto tale; essa come ha acutamente sottolineato Merleau-Ponty, è minata da un difetto d'origine: *muoversi in un'assunzione del vero e del falso, la quale presuppone il mondo, per poi metterlo fra parentesi*; siamo dunque di fronte ad un procedimento auto contraddittorio, che si volge contro le sue condizioni di possibilità.

L'epochè, in altri termini, è tributaria di un contatto originario col mondo, nel quale soltanto, *con le continue autocorrezioni dell'esperienza percettiva*, prim'ancora che con l'*adaequatio* di un concetto a una *res*, *ha origine e senso quella distinzione tra il vero e il falso sulla base della quale se ne mette in dubbio l'esistenza*; si dubita del mondo soltanto se si sa cos'è il vero e il falso e si sa cos'è il vero e il falso solo sul terreno aperto di un'esperienza del mondo, che si auto corregge e degrada ad apparenza soggettiva ciò che ha corretto. Ma non potrebbe degradare un'esperienza al rango di "meramente soggettiva" se non presupponesse come termine correlativo l'in sé.

Dunque senza il presupposto di un essere-in-sé non potrebbe essere pensato il falso: ogni fenomenizzazione soggettiva sarebbe semplicemente ciò che è, né vera né falsa, ma appunto un fenomeno; *è solo se al soggettivo si contrappone l'in-sé, che ha*

¹¹⁶ A questa conclusione si potrebbe rispondere obiettando che ciò che è *primo per noi* (l'esperienza naturale) non è *primo in sé* (la fenomenologia trascendentale) e che dunque quest'ultima può conservare un qualche primato. Ma si tratta di una risposta non soddisfacente, poiché l'espressione "per noi" fa riferimento all'ordine metodologico con cui possiamo acquisire un sapere "vero", mentre "in sé" chiama in causa l'ordine dei concetti all'interno di quel sapere vero, secondo la "natura delle cose": tanto per intenderci in Cartesio "primo per noi" sarebbe il *Cogito*, mentre "primo in sé" sarebbe l'esistenza di dio. Ora, però, lo spettatore fenomenologico è *una figura del metodo*, lo stadio presunto in cui è acquisita l'apoditticità, ma *non ancora una conoscenza positiva*; esso è dunque *non sul terreno dell'in sé, l'ordine delle cose, ma sul terreno del per noi, l'ordine del metodo atto ad acquisire un sapere; sul terreno dell'in sé si colloca invece come primo quel soggetto costituente mondano (b), la cui attività precede non soltanto gli oggetti scientifici, ma anche il metodo fenomenologico che ce la farebbe descrivere*: lo spettatore è infatti una sua modalizzazione.

Rimane quindi il risultato di fondo: il passaggio all'epoché indica chiaramente che questa ha un prima e un fuori a partire da cui essa è stata posta; se è così l'atteggiamento naturale esibisce un inaggirabile primato.

senso parlare di un falso contrapposto a un vero. Ma se la possibilità del falso è ciò in virtù di cui si mette in discussione l'essere in sé del mondo, ecco che ci avvolgiamo in una contraddizione inaggirabile. Da questo punto di vista l'epochè è un'operazione che si volge contro il proprio presupposto e che dunque si toglie da sé¹¹⁷.

Siamo quindi di fronte ad un risultato decisivo: il *terreno dell'esperienza naturale* è sempre il più originario e *radicarsi epistemicamente su di esso per il fenomenologo non solo è legittimo, ma obbligatorio e fondante.*

4.3. Intersoggettività e pragmatica linguistica: oltre l'entropatia (II)

Abbiamo accennato che, anche nella nuova via delineata da Husserl con gli inediti, l'intersoggettività (II) continua a fare problema. Vediamo in che senso.

In essa il soggetto trascendentale costituente, concretamente intersoggettivo (b), è il passato del soggetto fenomenologizzante, il quale si configura così come uno spettatore (a) che la ricorda e la descrive, senza tuttavia affermare l'esistenza di Alter.

Ora, questa nuova impostazione non fa che spostare ancora più in là lo stesso problema: se l'entropatia è la *ratio cognoscendi* dell'intersoggettività all'interno della teoria fenomenologica, qual è la sua *ratio essendi*? Posto che la via tracciata negli inediti abbia risolto, grazie all'assunzione del tempo e della memoria, il problema dell'unità fra soggetto dell'epochè (a) e soggetto costituente (b), qual è la dinamica concreta con cui quest'ultimo si struttura intersoggettivamente?

Si dirà: un ego mondano costituisce Alter con la stessa dinamica entropatica indagata finora, ma *con quel conferimento d'esistenza* che egli revoca nel momento in cui si fa puro spettatore fenomenologico (a)¹¹⁸. Dunque per sintetizzare:

- nello spettatore (a) ci sarebbe un'entropatia *senza* posizione d'esistenza,
- nel soggetto mondano (b) un'entropatia *con* la posizione d'esistenza;
- a legare i due interverrebbero il tempo e la memoria.

Ma tutto questo non è sufficiente. *La posizione d'esistenza di Alter*, infatti, non è un mero accidente che si può detrarre quando si voglia: *essa può sempre retroagire su ego, rimandandogli l'insufficienza della sua identificazione entropatica*; un Alter, rico-

¹¹⁷ Merleau Ponty 1964, 32-33.

¹¹⁸ Lascio da parte la complessa questione della *Triebintentionalität*, trattata in alcuni dei manoscritti husserliani, per la quale si veda Yamaguchi 1982, 55-62 e Iribarne 1991, 4-5; mi riservo solo una breve considerazione: se la *Triebintentionalität* contiene un valore posizionale come può quest'ultimo non esser messo fra parentesi dalla vita coscienziale del meditante fenomenologico? Come può insomma essere detta all'interno del piano fenomenologico trascendentale (a)?

nosciuto come esistente, mi può dare una descrizione della propria esperienza che non corrisponde affatto a ciò che suppongo di vedere mettendomi nel suo punto d'osservazione.

Per esempio, guardando le nuvole, posso mettermi al posto di Alter, osservare una certa forma e immaginare entropaticamente che sia la stessa vista da lui; ma in realtà Alter mi può smentire e *dire* di vedere un'altra forma, che il mio atto intuitivo poi tenterà affannosamente di ricostruire. Vi è dunque un significativo rovesciamento di prospettiva quando ricevo da Alter un contenuto proposizionale in cui mi comunica *un modo di vedere che non è quello della mia identificazione entropatica con lui e che presuppone atti sintetici osservativi che io non ho compiuto*¹¹⁹.

Questo esempio molto banale ci fa vedere che nell'atteggiamento mondano concreto (b) *sono implicate dinamiche costitutive ulteriori rispetto all'entropatia*¹²⁰ e soprattutto un elemento che la prospettiva husserliana è condannata a nascondere: *il linguaggio. L'entropatia senza linguaggio non è che un doppione della sintesi cinestetica*: se la cosa è il polo identico di atti molteplici di una coscienza corporea, mobile e suscettibile di occupare la posizione di Alter, il fatto che in quella posizione ci sia Alter piuttosto che ego non cambia nulla¹²¹. Dunque può essere solo il linguaggio a mostrare che *in Alter c'è un "di più" esperienziale*, che non emergerebbe mai nella dinamica esclusivamente visuale dell'entropatia presa a sé¹²².

Dunque, se la fenomenologia husserliana vuole indagare la *ratio essendi* dell'intersoggettività oltre che la sua *ratio cognoscendi* fenomenologica, occorre dire

¹¹⁹ Con molta chiarezza Carr sottolinea che l'altro deve eccedere non solo la mia coscienza attuale, ma anche la mia coscienza possibile (cfr. Carr 1987, 57).

¹²⁰ O alla semplice *Triebintentionalität*, in cui il *Trieb* sia qualcosa di puramente sensoriale senza alcuna struttura significativa in cui sia engrammato il mondo storico-sociale.

¹²¹ Come abbiamo visto Husserl sembra trarre le strutture dell'incontro con l'altro dalla descrizione dell'esperienza dell'oggetto: cfr. Theunissen 1965 e Zahavi 1996.

¹²² Questo "di più" non ha soltanto significato teoretico, non è soltanto il vettore ulteriore di una costituzione che deve essere intersoggettiva, ma si carica di ulteriori significati etici; l'impossibilità di esaurire lo spazio dell'altro nelle regole della sintesi cinestetica è ben espresso dalla categoria di *responsività* elaborata da Waldenfels: «L'estraneo, che giunge a noi a partire da una richiesta estranea o da uno sguardo estraneo, perde ogni estraneità se la differenza responsiva, che si dà fra ciò a cui rispondiamo e ciò che rispondiamo, viene livellata a tutto vantaggio di un evento di senso di tipo intenzionale oppure guidato da regole. In tal caso, infatti, la differenza responsiva scompare dietro una differenza significativa o ermeneutica, secondo cui qualcosa viene inteso o compreso in quanto qualcosa; [...] L'estraneo in quanto estraneo richiede, invece, una forma responsiva di fenomenologia, la quale comincia da ciò che in modo estraniante, terrorizzante o sorprendente, ci sfida, ci attrae, ci fa uscire fuori di noi e mette in discussione le nostre proprie possibilità» (Waldenfels 2006, pp. 67-68). È interessante notare come anche in questo paradigma il *medium* dell'incontro con l'altro sia il linguaggio. Sulle implicazioni etiche dell'intersoggettività, che qui non sviluppiamo, si veda soprattutto Lévinas.

che l'entropatia, che basta alla seconda, non basta alla prima e *la mancata ricognizione della dinamiche linguistiche compromette tutta l'indagine*.

Vi è poi un altro aspetto: il ruolo del linguaggio è da vedere non solo nella sua funzione apofantica, nel suo orientamento verso la *verità*, verso cioè un contenuto proposizionale riempibile intuitivamente, ma anche e soprattutto *nella sua dimensione pragmatica*, in cui *le parole sono azioni dei soggetti l'uno verso l'altro*. Ma questo sembra un difetto d'origine della filosofia di Husserl che subordina il linguaggio ad un primato della dimensione cognitiva e occulta così il suo essere un fare socialmente orientato¹²³.

Occorre quindi restituire l'intersoggettività al suo innesto fra atti intuitivi e una dimensione linguistica in cui non solo si partecipano contenuti cognitivi, che mostrano cioè atti sintetici imprevedibili dall'identificazione entropatica, ma si danno interazioni pragmatiche.

Se, come si diceva, le parole sono azioni dei soggetti l'uno verso l'altro, il linguaggio è costitutivo della loro relazione prim'ancora che essere il mezzo attraverso cui uno spettatore la descrive. È in questa dimensione pragmatica che va ricercata l'intersoggettività. Su questo ci soffermeremo nel §5 del capitolo III.

4.4. La coappartenenza di corpo e mondo: oltre l'appercezione monadologica della corporeità (III)

Abbiamo detto che non vi è alcun problema di incompatibilità logica fra la riduzione trascendentale (o primordiale) e l'appercezione dell'unità della coscienza in un corpo proprio¹²⁴. Questa fenomenalità somatica non è una mera cosa, ma ciò in cui l'esperienza vissuta nel suo grado patico si localizza; grazie a ciò essa può fungere come vettore della sintesi cinestesica.

Ciò detto, *l'uscita dalla riduzione trascendentale (§4.2) necessariamente retroagisce sull'apprensione della corporeità*. Il riconoscimento di un mondo che c'è si proietta sul corpo vivo e lo fa apprendere come elemento di quel mondo, un elemento, sia chiaro, particolarissimo e *complesso*, poiché la revoca dell'epochè non gli sottrae il suo ruolo di latore dell'esperienza vissuta e di operatore della sintesi cinestesica: *il corpo, nonostante la sua restituzione ad un mondo che c'è, conserva da un lato la caratteristica di essere attraversato da una corrente sensoriale, dall'altra il suo potere sin-*

¹²³ Secondo Derrida ciò avverrebbe per via di una subordinazione gerarchica, operata da Husserl, dell'indice (*Anzeichen*) a vantaggio dell'espressione (*Ausdruck*); cfr. Derrida 1967, Cap. I.

¹²⁴ Cfr. sup. § 2.4.1.

tetico sulla molteplicità fenomenica in libero decorso; insomma la ritirata dall'epochè, non arriva in se stessa ad investire l'esperienza vissuta e i poteri del corpo vivo.

Questo è vero perché *non vi è contraddizione logica fra la tesi che afferma l'esistenza del mondo e quella che afferma l'esistenza di un'esperienza soggettiva, la presenza cioè di stati coscienti del corpo intesi come stati del mondo.*

Non vi è dunque un sistema binario che imponga la scelta fra soggettivismo trascendentale e naturalizzazione: da una parte, infatti, l'epochè è in qualche modo collassata su se stessa, per via dell'aporia di presupporre, con la nozione di "falso", quel mondo in-sé di cui vuol mettere fra parentesi l'esistenza (§4.2); dall'altra, come abbiamo appena visto, dire che il mondo c'è non porta a dire che l'esperienza soggettiva di cui è latore il corpo non si dia.

Insomma dopo la revoca della riduzione ci troviamo in *quell'ambito discorsivo ingenuo, che precede idealismo e fisicalismo, in cui è affermato contemporaneamente l'essere del mondo e l'essere dell'esperienza soggettiva: se questo terreno discorsivo fosse in sé logicamente contraddittorio, se cioè fosse auto contraddittoria l'affermazione per cui nel mondo che c'è esistono stati coscienti, la naturalizzazione non procederebbe mai per via empirica, non si appoggierebbe ai risultati delle neuroscienze, ma si contenterebbe di condurre un'analisi logica.*

Ecco quindi il punto: occorre radicarsi in quest'ambito discorsivo ingenuo, che afferma l'esistenza del mondo e dell'esperienza soggettiva, per vedere se resiste o no alla naturalizzazione; in caso contrario saremmo di fronte a quella confutazione immanente, non estrinseca, che il soggettivismo trascendentale non può essere.

5. Ricapitolazione

Alla fine di questo tortuoso itinerario, sono emersi quattro aspetti degni di nota.

1. Il polo io è l'aspetto soggettivo-affettivo della sensorialità ed è sottoposto a temporalizzazione; con la materialità qualitativa esso intrattiene un rapporto di determinazione reciproca (§4.1); è questa la soluzione ai problemi IV e V.
2. L'atteggiamento naturale è fondamento della fenomenologia trascendentale; il contatto dell'esperienza cosciente con un mondo pensato come esistente esibisce un indiscutibile primato (§4.2); è questa la soluzione al problema I.
3. La *ratio essendi* dell'intersoggettività è anche una dimensione linguistica e pragmatica (§4.3); è questa la soluzione al problema II.

4. Nel corpo vivo, sia quando si auto esperisce sia quando è il vettore di una sintesi cinestesica, troviamo un passaggio continuo fra apprensione soggettiva e oggettiva in un sistema unitario coscienza-realtà (§4.4); è questo *ideal-realismo* che permette di lasciarci alle spalle il problema III.

*Questi quattro risultati ci mettono di fronte elementi pensabili nel contesto complessivo della natura e saranno i segmenti fondamentali quella fenomenologia non ego-logica che può essere confutazione immanente della naturalizzazione*¹²⁵.

¹²⁵ Può essere comoda anche una periodizzazione di massima dei concetti incontrati.

Ricerche Logiche. L'io trascendentale è assente e l'unità dei vissuti è cercata da Husserl nella capacità che ciascuno ha di prendere di mira l'altro in un'*intentio secunda*, (§2.1).

Gli scritti Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo: l'io trascendentale è un concetto in via di formazione; si delinea infatti una pura temporalità dei modi di datità interna ai vissuti di coscienza (tempo pre-immanente), distinta da quella iletica dei *dati* (tempo immanente); (§2.1).

Idee: il soggetto trascendentale è un concetto esplicitamente enunciato e va inteso come polarizzazione funzionale intorno ad un'unità-io, risultata dall'*epochè* (a) sia come soggetto costituente (b); gli scritti sul tempo non sono tuttavia rinnegati, anzi vengono ribaditi come un livello di *Urkonstitution* primo e fondante; vi è dunque un soggetto trascendentale costituente (b) in cui si dà prima un'autocostituzione temporale e che poi procede alla costituzione della res; tuttavia immaginare che esso si costituisca anche nel polo io pone il problema (V) della compatibilità con il soggetto della riduzione (a) (§2.2), mentre immaginare che non si costituisca pone quello (VI) della pateticità (2.3). Inoltre, sorgono altri problemi legati agli strati concreti (I, II, III, IV) del soggetto costituente (b) che non risolvono né il puro soggetto trascendentale, né il suo doppio, ossia l'io psichico (§2.4.1).

Le *Meditazioni*: per via del problema II il quadro delle *Idee* viene parzialmente modificato, sostituendo l'io psichico (a cui appartenevano le relazioni intersoggettive) con la *monade ridotta alla sfera appartenitiva* (interamente solipsistica); neanche questa via è risolutiva (§2.4.2).

Gli inediti sulla riduzione e sul tempo: il polo io sussiste come già sempre costituito ed assume un flusso temporale formantesi nell'impressionalità e *caratterizzato come non-io*. La risultante di questa interazione è il *soggetto trascendentale mondano (b)*, il quale può divenire *spettatore (c)* (§3). I problemi di fondo, tuttavia, continuano ad essere aperti (§4).

Capitolo 2

Il mondo della vita

1. L'unitarietà del concetto di mondo della vita dagli inediti fino alla Crisi e ad Esperienza e giudizio

Lo scavo nella concettualità fenomenologica, che ha lo scopo di elaborare le categorie utili ad una critica immanente dei procedimenti di naturalizzazione, consiste, come abbiamo accennato, nel sottrarre i concetti di soggetto trascendentale e di mondo della vita dall'ipoteca idealistica. Per far questo dobbiamo vedere se anche nel secondo vi siano quelle tensioni interne che abbiamo riscontrato nel primo.

Ora il mondo della vita è il tema fondamentale della *Crisi* e di *Esperienza e giudizio*: esso designa *l'attività costituente soggettiva che precede non solo l'obiettivazione scientifico-matematica, ma anche la teoria fenomenologica*. Da questo punto di vista, esso *si identifica pienamente col soggetto costituente degli inediti (b) e il rapporto che intrattiene con il meditante fenomenologico (a) è lo stesso che in essi emergeva*.

Ricompaiono dunque, nel problema del mondo della vita, le due dimensioni del trascendentale precedentemente emerse: la soggettività costituente (b) e la sua capacità di comprendersi nella fenomenologia (a)¹²⁶; la *Crisi* ed *Esperienza e giudizio* ripropongono i due momenti.

1. La *Crisi* infatti descrive la progressiva ascesa della soggettività costituente (b) dal sapere naturale, in cui essa non si comprende e si pensa come cosa fra le cose, al piano trascendentale (a), in cui diviene pura indagatrice di se stessa; ciò avviene, come diremo fra un

¹²⁶ Secondo Bancalari il centro di gravitazione del concetto di mondo della vita è la questione dell'intersoggettività: « [...] la tematizzazione del mondo della vita è il modo in cui si presenta nell'ultimo Husserl il problema dell'intersoggettività, radicalizzato fino al punto da coincidere con la questione stessa della possibilità della fenomenologia quale scienza di ciò che si mostra », Bancalari 2003, 10. La linea interpretativa che qui si segue è invece che l'intersoggettività sia uno degli elementi di quella costellazione concettuale in cui consiste il mondo della vita, ma che l'elemento chiave sia la problematica costitutiva: è solo essa che riesce a spiegare come il mondo della vita possa essere al tempo stesso il precategoriale, il prescientifico, il preteoretico e il prefenomenologico; cfr. infra.

attimo, mediante una doppia epochè che ha il compito di ridefinire tutto il metodo fenomenologico.

2. *Esperienza e giudizio*, illustra invece, dal punto di vista apodittico dell'epochè (a), mediante una descrizione eidetica, le strutture costituenti della soggettività (b).

Ecco perché, il circolo per cui la *Lebenswelt* è soggetto e oggetto del sapere fenomenologico, in quanto attività costituente originariamente mondana che deve pervenire a se stessa (*Crisi*) per riflettersi e comprendere le proprie strutture (*Esperienza e giudizio*), coincide con quello tracciato dagli inediti.

Nonostante questa piena identificazione fra il soggetto trascendentale costituente degli inediti (b) e il mondo della vita, la ricchezza delle analisi, condotte nella *Crisi* e in *Esperienza e giudizio*, rende necessario che ci si soffermi su di esso e che gli si dedichi un capitolo a parte. Da questa trattazione emergeranno elementi ulteriori, utili a corroborare quella critica immanente della naturalizzazione, i cui tratti fondamentali sono già emersi.

Diamo ora un rapido sguardo d'insieme.

Il concetto di *mondo della vita* fa la sua comparsa con *La crisi delle scienze europee*; la tesi di fondo è che esse non siano più in grado di comprendersi: a partire dalla grande svolta galileiana, infatti, il reale è identificato con un essere-in-sé matematico-oggettivo (le qualità primarie) e la percezione retrocede al rango di mera deformazione prospettica (le qualità secondarie); in questo modo viene dimenticato quel *preliminare suolo soggettivo, il mondo della vita, appunto, i cui atti sintetici costituiscono le oggettualità*¹²⁷.

Quella di Galileo, "genio che insieme scopre e occulta"¹²⁸, è per Husserl un'operazione non solo artificiosa, ma portatrice di un pericolo che investe l'umanità in quanto tale: in questo atteggiamento di pensiero obiettivisticamente orientato, essa finisce per farsi cosa naturale osservabile, al di là della *ratio* che la anima e che la fa

¹²⁷ «Ma ora è estremamente importante rilevare come già con Galileo fosse avvenuta una sovrapposizione del mondo matematicamente sustruito delle idealità all'unico mondo reale, al mondo che si dà realmente nella percezione, al mondo esperito ed esperibile – al mondo circostante della vita» *Crisi*, 48-49 (77-78); «Già con Galileo inizia la sovrapposizione della natura idealizzata a quella intuitiva pre-scientifica» *Ivi*, 52 (80-81). «Nella matematizzazione geometrica e scientifico naturale noi commisuriamo così al mondo della vita – al mondo che ci è costantemente e realmente dato nella nostra vita concreta che si svolge in esso – nell'aperta infinità di un'esperienza possibile, un ben confezionato abito ideale, quello delle cosiddette verità obiettivamente scientifiche»; *Ivi*, 51 (80).

¹²⁸ *Crisi*, 53 (81).

operare in una costituzione coerente e sensata degli oggetti d'esperienza¹²⁹. Questa diagnosi husserliana sarà approfondita nei prossimi paragrafi, in cui vedremo come l'occultamento della dimensione soggettiva sia dovuto non al sapere naturale, ma alla sua semplicità.

Chiediamoci ora in che modo tale soggettività dimentica di sé possa riappropriarsi: la risposta risiede nella possibilità di ripercorrere un cammino già tracciato da una ragione che è sempre stata latentemente alla ricerca di se stessa, secondo una *teleologia storica*, che da filosofie obiettivisticamente orientate porta a filosofie soggettivistiche¹³⁰.

Alla luce di tutto ciò si esige una *prima epochè*, che consiste nella riduzione dell'oggettività, *fisicalisticamente intesa, al mondo soggettivo della vita*¹³¹ e che fa emergere, prima degli oggetti, il "come" della loro datità e della loro costituzione¹³².

Tuttavia, poiché occorre dare il *mondo della vita* su un terreno *apodittico*, non basta l'*epochè* dalle scienze obiettive¹³³ e sarebbe metodologicamente sbagliato approssimarvisi mediante un *salto*¹³⁴; occorre invece una *seconda epochè*, in cui il reale oggettivo è messo fra parentesi *quanto al suo essere*, perché emerga un puro soggetto fenomenologico che osservi e descriva il mondo della vita, l'attività costituente, su piano puro e apodittico¹³⁵. Lo schema di fondo della *Crisi* è dunque il seguente:

- il percorso storico-teleologico (§2.1);
- la prima epochè (§2.2);
- la seconda epochè (§2.3).

Con la prima epochè viene certamente attenuata la via cartesiana alla riduzione, perseguita nelle *Idee*¹³⁶; con la seconda però essa è in qualche modo ripresa, nella misura in cui è precisata la sua funzione di costrutto metodologico che isola il meditante¹³⁷. Ecco un'altra ragione per cui il mondo della vita non è un oltrepassamento del soggetto trascendentale, ma una sua ridefinizione.

¹²⁹ Crisi, 6-7 (38-39).

¹³⁰ Cfr. Crisi, 14 (44).

¹³¹ Cfr. Crisi, 125 (152).

¹³² Cfr. Crisi 147 (172). Analogamente gli inediti avevano posto l'esigenza del soggetto mondano (b)

¹³³ Crisi 150 (175)

¹³⁴ Crisi 188-189 (211)

¹³⁵ Analogamente gli inediti avevano posto l'esigenza dello spettatore (c).

¹³⁶ Per una discussione sulle differenti vie husserliane alla riduzione cfr. Kern 1962.

¹³⁷ « Per procedere rettamente, bisogna adempiere a una prima esigenza metodologica, quella di compiere una specie singolare di epoche tematica al di dentro della sfera trascendentale dell'universalità. Noi escludiamo innanzitutto dal campo tematico tutto ciò che è dubitabile, cioè noi facciamo astrazione da

Spostiamoci ora sul secondo versante della questione, ossia su *Esperienza e giudizio*: la sua posizione teorica è alla fine di tutto il cammino della *Crisi*, ossia dopo la seconda riduzione: le pratiche costituenti prese in esame possono dar luogo ad oggetti scientifici o in senso lato teorici solo nella misura in cui sono fondate nella dimensione intuitiva e pre-categoriale della ricettività; a ciò segue la costituzione di oggettualità logico-giudicative, di cui quelle scientifiche sono parte. Avremo pertanto due livelli:

- la sintesi passiva e ricettiva che costituisce le oggettualità percettive *pre-categoriali* (§3.2, 3.3);
- la sintesi attiva del giudizio che costituisce le oggettualità categoriali (§3.3, 3.4).

Se gettiamo uno sguardo retrospettivo, vediamo che il mondo della vita è un concetto complesso che chiama in causa al tempo stesso:

- il *pre-scientifico*,
- il *pre-fenomenologico*,
- il *pre-categoriale*.

Queste tre declinazioni coesistono *senza che con ciò si individui un concetto equivoco*¹³⁸. Il mondo della vita è infatti *pre-scientifico*, in quanto le oggettualità matematico-obiettive sono precedute dall'attività costituente soggettiva in generale (*Crisi*); è inoltre *pre-fenomenologico* in quanto tale attività opera già prima che la fenomenologia la descriva (ancora *Crisi*); è infine *pre-categoriale* in quanto essa costituisce passivamente gli oggetti intuitivi prima degli oggetti categoriali (*Esperienza e giudizio*). Essa dunque, come attività costituente soggettiva, a seconda dell'ambito problematico che di volta in volta interessa Husserl, si declinerà *πολλαχῶς*; se la questione in campo è fondare il metodo fenomenologico essa sarà il *pre-fenomenologico*; se la questio-

tutti i prodotti dell'intenzionalità riferita mediatamente o immediatamente alla soggettività estranea e delimitiamo dapprima l'intero contesto di quell'intenzionalità, attuale o potenziale, in cui l'ego si costituisce nel suo essere proprio e costituisce le unità sintetiche da esso inseparabile e perciò stesso attribuite alla sua proprietà »; MC124 (116).

¹³⁷ « La *Crisi* ritrova così la riduzione di Idee I (la riduzione cartesiana) ma la ritrova attraverso la genesi per cui, come per l'io delle Meditazioni cartesiane, la riduzione si fa, per l'io stesso, nella propria storia. Idee I ha reso possibile l'analisi genetica della *Crisi* e la *Crisi* riprende, corregge e alla fine muta radicalmente la riduzione di Idee I » (Sini 1965, 70).

¹³⁸ Cfr. contra Claesges 1972a e Mohanty 1974, dove si individuano quattro accezioni di mondo. Sulla plurivocità del concetto di mondo della vita si veda Bancalari 2003, pp. 126-127 (note 105 e 106).

ne è fondare i significati e la sfera superiore del giudizio essa sarà il *pre-categoriale*; se la questione è contestare i diritti dell'obiettivismo fisicalista essa sarà il *pre-scientifico*.

Il fatto che Husserl si confronti contemporaneamente con *le scienze*, col *metodo fenomenologico* e con *gli oggetti categoriali* non deve trarci in inganno: *l'unitarietà di fondo del concetto di mondo della vita sta nell'idea di un'attività soggettiva costituente operante innanzitutto nella sfera intuitiva*. Scrive infatti Husserl con molta chiarezza:

La predatità del mondo si capovolge nella predatità della costituzione del mondo¹³⁹.

È questo il senso del "vor" che caratterizza la *Vorgebeneit* del mondo della vita, non certo quello di una priorità dell'essere sulla coscienza, ciò che stravolgerebbe tutto l'impianto egologico della fenomenologia husserliana¹⁴⁰: l'attenuazione della via cartesiana alla riduzione, perseguita nelle *Idee*, ha comunque come fine una forma di sapere trascendentale¹⁴¹; tutto ciò è importante non solo sul piano della ricostruzione

¹³⁹ R p. 452. V. anche Bancalari 2003, 139.

¹⁴⁰ Molto opportunamente J. Benoit riporta alla dimensione trascendentale la predatità del mondo della vita, tanto nel suo aspetto di passività quanto nel suo aspetto di potenzialità. Sul primo versante, infatti, «questa passività non esclude affatto la trascendentalità, bensì ne è l'altro lato. Si deve innanzitutto osservare che Husserl ha sempre ritenuto, come il suo maestro Brentano [...] che un atto intenzionale potesse essere tanto attivo quanto passivo. Nella Quinta Ricerca, quando introduce il suo concetto di atto intenzionale, sottolinea che nessuna connotazione di attività deve venir attribuita alla nozione di "atto" usata per descrivere gli atti intenzionali della coscienza. Un atto intenzionale è soltanto qualcosa che accade, un avvenimento psichico o almeno della coscienza [...] e non necessariamente qualcosa che venga fatto dalla coscienza» (Benoit2008, 10). Quanto alla potenzialità «la predatità è la donazione dello sfondo di un tale atto [...]. Un tale sfondo esercita un certo numero di nessi motivazionali sull'atto principale e costituisce il suo contesto – un contesto non reale, però, ma ancora una volta un contesto intenzionale, un contesto di senso. [...] La contrapposizione fra donazione e pre-donazione è in un certo senso interna alla coscienza trascendentale [...]: i propri atti la modificano, si depositano in essa e ne risulta qualcosa come una storia (intenzionale, non può essere che strettamente intenzionale) del senso» (ivi, 15); perciò «[...] la pre-donazione, anche del mondo, è un genere della donazione ed è sempre la soggettività, in quanto soggettività trascendentale a dare» (ivi, 17). La conclusione per lo statuto del mondo della vita è quindi ovvia: «alla fine l'ontologia della *Lebenswelt* si supera e si risolve in una fenomenologia egologica trascendentale, che costituisce il suo retroscena e il suo presupposto. – un presupposto senza il quale l'idea stessa di un'ontologia della *Lebenswelt*, in quanto mondo della soggettività, non avrebbe nessun senso. Perché il mondo soggettivo – è questo un possibile senso della *Lebenswelt* – sia possibileci vuole prima il soggetto o almeno l'istanza che può dare un senso soggettivo alle cose. In questo senso la *Lebenswelt*, piuttosto che limite della trascendentalità, funziona come sintomo di trascendentalità» (ivi, 19).

¹⁴¹ « In realtà non c'è episteme senza un fondamento doxico, come non c'è doxa di cui non sia possibile avere scienza. Per questo la tensione interna delle due riduzioni [i. e. quella eidetica e quella trascendentale] porterà progressivamente la fenomenologia alla ricerca e al sistematico disvelamento di un terreno di fondo a partire dal quale sorge la distinzione e l'unità delle due forme di sapere: la *Lebenswelt*. Ma la ragione della riduzione alla *Lebenswelt* si può comprendere soltanto attraverso un approfondimento del trascendentale husserliano stesso» (Bosio 1963, 67).

storica del suo pensiero, ma anche nella prospettiva teoretica, che più volte si è sottolineata, di una fenomenologia che pensi la soggettività all'interno dell'atteggiamento naturale e che si ponga, ciò facendo, come confutazione immanente della naturalizzazione.

Occorrerà chiedersi dunque fino a che punto Husserl sia riuscito a tenere il mondo della vita all'interno dell'innaturalismo fenomenologico e se non emergano anche su questo versante, malgrado le sue intenzioni, elementi di rottura.

Dall'analisi del concetto di mondo della vita s'imporranno infatti gli stessi problemi del concetto di soggetto trascendentale:

- 1) l'incerto statuto teorico della teleologia (*Crisi*, cfr. *inf.*, §2.5) riproporrà la questione della posizionalità e del sapere naturale (I);
- 2) il passaggio dalla prima alla seconda epochè (*Crisi* §2.6) riproporrà invece quello dell'intersoggettività (II);
- 3) la sintesi cinestesica mostrerà di nuovo (*Esperienza e giudizio* §3.6) il corpo vivo come latore di un'esperienza al tempo stesso soggettiva e polarizzata verso il *transcendens* (III);
- 4) la fenomenologia dell'affezione e dell'associazione (*Esperienza e giudizio* §3.6) ripresenterà la questione di una genesi dell'ego a partire dalla pateticità e dalla temporalità (IV e V).

Il presente capitolo si suddivide in tre parti: nella prima (§2) tratteremo della *Crisi*, nella seconda (§3) di *Esperienza e giudizio*, nella terza (§4) ricapiteremo gli elementi problematici emersi nell'una e nell'altra opera per vedere se essi si possano porre sul terreno della fenomenologia non idealistica più volte evocata.

2. Dal mondo della vita all'esperienza fenomenologica: La crisi delle scienze europee e la via non cartesiana alla riduzione

2.1. Posizione del problema e articolazione dell'analisi

La struttura argomentativa della *Crisi*, come sopra si diceva, è scandita in tre passi, a ciascuno dei quali dedicheremo uno spazio specifico:

- il percorso storico-teleologico (§ 2.2);
- la prima epochè (§ 2.3);
- la seconda epoche (§ 2.4).

Seguirà la trattazione dei problemi residui della *Crisi*:

- i limiti della teleologia husserliana (§2.6), ossia i conti aperti con quella questione della posizionalità che emergeva nel capitolo precedente (I);

l'intersoggettività (§2.5), anche qui in modo perfettamente speculare a quanto emergeva nel capitolo precedente (II).

2.2. La teleologia storica del mondo della vita

Il primo passo, come abbiamo visto, è reso necessario dall'ipoteca *fisicalista* che pesa sulla filosofia europea fin dalla rivoluzione scientifica. Il *fisicalismo* consiste infatti nel partire da uno strato di proprietà matematico oggettive, in relazione alle quali il mondo soggettivo sarebbe un mero rispecchiamento, quando non una deformazione. Del mondo della vita, come attività costituente non può dunque esservi traccia.

In questo senso il fisicalismo è indice di quella crisi delle scienze, che risiede, come sopra si diceva, nel fatto che queste, non sapendo comprendere il proprio fondamento soggettivo, non sono più in grado di pensare se stesse e trascinano così in questa mancanza l'uomo contemporaneo¹⁴².

Ecco allora che la reazione alla crisi sta nel prendere atto di *un movimento che la ragione, nella filosofia occidentale, ha già percorso*¹⁴³: le scienze sono portatrici di quello stesso atteggiamento naturale, di quell'obiettivismo, da cui essa è partita per poi dirigersi verso il tema della soggettività.

Ciò che importa è di riuscire a rendere comprensibile la *teleologia* insita nel divenire storico della filosofia, in particolare di quella moderna, e insieme di giungere alla chiarezza di fronte a noi stessi, che ne siamo i portatori, in quanto nella nostra volontà personale contribuiamo ad attuarla. Cerchiamo perciò di comprendere l'*unità* che è presente in tutte le finalità storicamente definite, nelle lacerazioni e negli accordi della loro evoluzione, e di intravedere infine, attraverso una critica costante che sempre mira alla connessione storica complessiva come se fosse una connessione personale l'unico compito che noi possiamo ritenere nostro e assumere personalmente. Di intravederlo non dall'esterno a partire dal fatto, *come se il divenire temporale entro cui noi stessi ci troviamo non fosse che una successione causale esterna, bensì dall'interno*¹⁴⁴.

La teleologia, il conato della soggettività a comprendere se stessa, dunque non solo c'è, ma è anche l'elemento che spinge il fenomenologo ad elaborare una filosofia

¹⁴² Cfr. Crisi 10 (41).

¹⁴³ L'idea che genesi e struttura formino una coppia polare è ripresa, rispetto alle idealità geometriche, da Derrida (cfr. Derrida 1953-54).

¹⁴⁴ Crisi 71-72 (99); ultimo corsivo mio.

trascendentale: se egli si trova di fronte al tema del soggetto, del mondo della vita, ciò è perché un movimento storico reale ha premuto in questa direzione.

Vi è in questo modo di argomentare, come vedremo in seguito (§2.5), *un cortocircuito fra normatività e fattualità*. Ad ogni modo, è importante sottolineare la dimensione della *storicità* del pensiero: il soggetto non si conosce in una prensione immediata, in un'atemporale νόησις νοήσεως, ma in processo diacronico disseminato di ostacoli e di fraintendimenti.

Chiarito questo quadro generale, la teleologia delle forme di pensiero viene scandita da Husserl in alcuni momenti cruciali: Galilei (§2.2.1), Cartesio (§2.2.2), Hume (§2.2.3), Kant (§2.2.4). Li ripercorreremo brevemente.

2.2.1. I momenti essenziali della teleologia husserliana: Galilei

Husserl assegna a Galilei un ruolo chiave: quello di aver proceduto per primo alla matematizzazione della natura. La geometria nasce dall'idealizzazione degli oggetti del mondo intuitivo¹⁴⁵ per via del fatto che essi si presentano come *plena spaziotemporali* riempiti di qualità di senso¹⁴⁶; ora, il problema sta nel considerare l'esito di un'operazione astrattiva¹⁴⁷ come il vero essere:

L'abito ideale che si chiama "matematica e scienza naturale matematica" oppure *l'abito simbolico* delle teorie simbolico-matematiche, abbraccia, *riveste* tutto ciò che per gli scienziati e per le persone colte, in quanto "natura obiettivamente reale e vera", rappresenta il mondo della vita. L'abito ideale fa sì che noi prendiamo per vero essere quello che invece è soltanto un metodo [...] ¹⁴⁸.

Dunque, se l'operazione astrattiva di costituzione produce come esito le unità fisico-matematiche e se poi esse vengono scambiate per il reale, ne consegue che l'operazione originaria non è più avvertita: da una parte avremo l'essere vero matematico oggettivo, i *quanta*, le qualità primarie, dall'altra le loro deformazioni soggettive, i *qualia* sensoriali, le qualità secondarie, che come tali non possono costituire tema scientifico.

Il soggettivo non si colloca così in una dimensione trascendentale costituente, ma scivola nell'ambito della mera apparenza. Ecco che allora la scienza moderna, nell'atto

¹⁴⁵ Crisi 21-25 (54-58).

¹⁴⁶ Crisi 27 (59).

¹⁴⁷ « [...] tutta questa matematica pura ha a che fare con i corpi e col mondo corporeo in una mera astrazione, cioè soltanto con le forme astratte nella spazio-temporalità e oltretutto, soltanto in quanto esse sono forme-limite puramente ideali»; *ibidem*.

¹⁴⁸ Crisi 51-52 (80-81).

stesso della sua nascita, porta con sé l'oblio del mondo della vita, l'incapacità di pensare il proprio fondamento soggettivo, esponendosi così ad una crisi strutturale.

[...] tutte le scienze moderne finiscono col venire a trovarsi in una crisi di tipo particolare e sentita come enigmatica, che investe il senso in cui sono state fondate, quel senso che esse continuano a recare con sé in quanto rami della filosofia¹⁴⁹.

Insomma oblio del mondo della vita, crisi delle scienze, auto fraintendimento della soggettività, dissoluzione del nesso scienze-filosofia sono tutte espressioni sinonime.

2.2.2. I momenti essenziali della teleologia husserliana: Cartesio

La matematizzazione galileiana della natura ha dunque un effetto di enorme importanza: l'essere si spacca in due, l'ambito dei fenomeni naturali, matematico oggettivi e l'ambito dei fenomeni psichici. È questo dualismo che Cartesio eredita a cui dà dignità filosofica.

Galileo, considerando il mondo in base alla geometria, in base a ciò che appare e che è matematizzabile, *astrae* dai soggetti in quanto persone, in quanto vita personale, da tutto ciò che in un senso qualsiasi è spirituale, da tutte le qualità culturali che le cose hanno assunto nella prassi umana. Da questa astrazione risultano le pure cose corporee, le quali però vengono prese per realtà concrete e che nella loro totalità vengono tematizzate in quanto mondo. Si può ben dire che soltanto con Galileo si delinea l'idea di una natura concepita come un mondo di corpi realmente circoscritto in sé. [...] Evidentemente ciò prepara anche quel dualismo che si presenterà ben presto con Cartesio. [...] Il mondo si spacca così in due mondi: natura e mondo psichico, ove però quest'ultimo, dato il suo specifico riferimento alla natura, non porta a una mondanità autonoma¹⁵⁰.

Cartesio tuttavia coniuga questo dualismo con il tema dell'epochè: qualsiasi conoscenza filosofica deve basarsi su un fondamento che si sottragga al dubbio¹⁵¹; è su questo terreno che egli incontra il *Cogito*: chi opera l'epochè è escluso in linea di principio dal suo ambito e si pone in una dimensione di certezza apodittica¹⁵².

Questo procedimento, secondo Husserl, ha due aspetti: da una parte, come si diceva, Cartesio raggiunge una sfera d'essere assolutamente apodittica, dall'altra però il *Cogito* è direzionato ad un fine predeterminato, ossia quel mondo di verità in sé matematico-oggettive che Galilei aveva costruito. In altri termini *l'epochè non ha la forza*

¹⁴⁹ Crisi 10 (41).

¹⁵⁰ Crisi 60-61 (88-89).

¹⁵¹ Cfr. Crisi 77 (104).

¹⁵² Cfr. Crisi 78-79 (105).

di mettere in discussione l'autonomia delle oggettualità matematiche, di vedere le loro radici genetiche nel mondo della vita, in una soggettività trascendentale che ha potere costituente.

Cartesio non è qui per caso dominato preliminarmente dalla certezza galileiana di un mondo universale e assoluto di corpi e dalla distinzione di ciò che rientra nella sfera dell'esperienza sensibile e di ciò che, in quanto matematico, è oggetto del pensiero puro? Secondo *Cartesio* non è per caso ovvio che la sensibilità rimanda ad un essente in sé ma può ingannare, e che quindi deve esistere una via razionale per giudicarla e per conoscere matematicamente e razionalmente l'essere in sé? Ma tutto ciò, e persino in quanto possibilità, non è forse stato messo tra parentesi mediante l'epochè? *Cartesio* mira a un *fine* predeterminato, malgrado il radicalismo, malgrado l'assenza di presupposti che egli esige; e la localizzazione di quest' "ego" non è che il mezzo a questo *fine*¹⁵³.

Il passaggio sulla *sensibilità* merita di essere approfondito, perché è la chiave dell'interpretazione husserliana di *Cartesio*: la sensibilità viene oltrepassata perché non è in grado di avvicinarci allo strato dell'in-sé, alle verità matematico obiettive, essendo anzi il luogo della loro trasformazione in mera apparenza; per via di questo oltrepassamento il tema di una soggettività che costituisce i suoi oggetti a partire da un mondo della vita intuitivo viene strutturalmente mancato.

Ma quest'assunzione dello strato matematico-obiettivo ha un contraccolpo persino sul *Cogito*, che si trasforma in una *res cogitans*, in un'anima-sostanza: essa, lungi dall'identificarsi con la *funzione* trascendentale costituente, ha tutti gli aspetti di un residuo *ontico* del mondo¹⁵⁴.

Malgrado tutti i limiti è proprio con la scoperta cartesiana del *Cogito* che avviene la grande svolta della filosofia moderna, quella *rivoluzione*

[...] che può essere designata come trasformazione dell'obiettivismo scientifico, di quello moderno ma anche di quello di tutte le filosofie precedenti, sviluppatasi attraverso millenni, in un soggettivismo trascendentale¹⁵⁵.

2.2.3. I momenti essenziali della teleologia husserliana: Hume

Dopo un rapido accenno a Locke, a cui rimprovera sia di aver mancato il tema dell'intenzionalità, non distinguendo fra *cogitatio* e *cogitata*, sia l'ingenuo naturalismo di considerare l'anima come *tabula rasa*, Husserl passa a Hume¹⁵⁶.

¹⁵³ Crisi 81 (107).

¹⁵⁴ Crisi 82 (108).

¹⁵⁵ Crisi 70 (97).

¹⁵⁶ Per un confronto fra Husserl e Hume si veda Donnici 1989.

Il giudizio sul filosofo scozzese è più articolato di quanto si possa immaginare: egli infatti da una parte riduce l'esperienza ad un fascio di percezioni, non riuscendo a vedere in essa quella *regolarità sistemica* dei riempimenti reciproci *che è il motore dell'intenzionalità*; Hume infatti

[...] non si avvede che questi oggetti dell'esperienza rimandano a una nascosta operazione spirituale, ed omette di chiedersi quale debba essere¹⁵⁷;

inoltre egli non ammette neanche un polo soggettivo stabile e permanente, *trattando così l'identità, esterna ed interna, alla stregua di una finzione*¹⁵⁸; da qui la celebre sentenza che con Hume si arriva alla bancarotta della conoscenza obiettiva¹⁵⁹.

D'altra parte il *Treatise* è salutato da Husserl come un evento storico epocale. Questo è dovuto al fatto che *Hume porta il dubbio scettico sul terreno di quel mondo matematico oggettivo il cui essere in sé Cartesio non aveva messo in discussione*; egli ricentra così l'attenzione su un intrascendibile esser-dato soggettivo-sensoriale e riattiva potenzialmente la problematica costitutiva:

Egli [Cartesio] era lontanissimo dal pensare che l'intero mondo potrebbe essere un cogitatum costituito dalla sintesi universale delle cogitationes molteplici e fluenti e che, a un grado più alto, l'operazione razionale delle cogitationes scientifiche costruite sulle prime potrebbe essere costitutiva del mondo scientifico. Ora invece, questa scoperta non era forse a portata di mano grazie a *Berkeley* e a *Hume* – premesso che il controsenso del loro empirismo stesse soltanto nella presunta ovvietà mediante la quale era stata estromessa la ragione immanente? La rinascita e la radicalizzazione del problema cartesiano fondamentale in *Berkeley* e in *Hume*, considerato nella prospettiva della nostra trattazione critica, *intaccava* profondamente l'*obiettivismo "dogmatico"*: non soltanto quell'*obiettivismo matematizzante* che entusiasmava i contemporanei, e che propriamente attribuiva un in sé matematico razionale al mondo stesso (un in sé che le teorie trascrivono in modo più o meno perfetto), ma anche l'*obiettivismo in generale*, quell'*obiettivismo* che aveva dominato i millenni¹⁶⁰.

Da qui alla filosofia trascendentale il passo è molto più breve di quanto si possa pensare.

2.2.4. I momenti essenziali della teleologia husserliana: Kant

Kant è colui che per primo compie questo passo, tentando di realizzare una filosofia trascendentale come scienza rigorosa; Husserl gli riconosce senza esitazione

¹⁵⁷ Crisi 96-97 (121).

¹⁵⁸ Crisi 89-90 (115).

¹⁵⁹ Ibidem.

¹⁶⁰ Crisi 92-93 (118).

questo merito¹⁶¹. Egli tuttavia sovrappone alla problematica trascendentale e al compito lasciato aperto da Hume *un fuorviante motivo leibniziano, la distinzione fra verità di ragione e verità di fatto*.

[...] la ragione ha un *duplice* modo di fungere e di rivelarsi. Il *primo* modo è quello del suo auto-dispiegamento sistematico, dell'autorivelazione nella libera e pura matematizzazione, nel farsi delle scienze puramente matematiche. [...] Il *secondo* modo è quello del costante e segreto fungere della ragione, la quale razionalizza e ha già sempre razionalizzato i dati sensibili. Il suo risultato è il mondo degli oggetti sensibili-intuitivi¹⁶².

Kant, dunque, data la distinzione leibniziana fra verità di ragione, valide in tutti i mondi possibili, e verità di fatto, valide solo in questo mondo sensibile-intuitivo, estende l'operare del pensiero logico dal primo al secondo ambito e dunque *finisce per concepire la soggettività costituente sulla base di un presunto primato del giudizio*, istituendo una logica trascendentale sul modello della logica formale. In questo modo, a detta di Husserl, egli *logicizza* i fenomeni:

[...] Kant dice: indubbiamente quelle che appaiono sono cose, ma lo sono soltanto in quanto i dati della sensibilità sono già nascostamente raccolti in certi modi da certe forme a priori, e in quanto nella loro vicenda vengono logicizzati¹⁶³.

Questo operare dell'intelletto sui fenomeni risponde, certo, all'*esigenza di non abbandonare la scienza della natura all'elemento dell'a posteriori e di preservarne un nucleo razionale*. Anche nelle verità di fatto, come si diceva, vi è un nucleo che riposa sulla *ratio*, che non è solo quella logico-formale:

Certo la scienza naturale non è puramente razionale in quanto ha bisogno dell'esperienza esterna, della sensibilità; ma tutto ciò che in essa è razionale deriva dalla ragion pura e dalle sue norme¹⁶⁴.

Ciononostante, questo approccio è per Husserl fuorviante; infatti le funzioni logico giudicative, originariamente poste nella logica formale e poi esercitanti nella logica trascendentale come unità direttrici della sintesi pura operata dalla facoltà d'immaginazione, in una gerarchia di fondazione che la subordina all'intelletto, quale statuto hanno di per sé? In altri termini *qual è la fonte di legittimità della logica formale?*

La risposta husserliana è ovviamente il mondo della vita e la sfera intuitiva in senso lato, come poi mostrerò in *Esperienza e giudizio*, dove emergerà il nesso di fon-

¹⁶¹ Crisi 102-103 (127).

¹⁶² Crisi 97-98 (122).

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ Crisi 96 (121).

dazione degli oggetti categoriali negli oggetti pre-categoriali; Kant, in altri termini, come si legge nel titolo del paragrafo 30, manca di un *adeguato metodo intuitivo*:

Egli impedisce ai suoi lettori di tradurre il suo procedimento regressivo in concetti intuitivi, impedisce qualsiasi tentativo di attuare una costruzione progressiva che si rifaccia a intuizioni originarie e assolutamente evidenti e che proceda per gradi progressivi pure realmente evidenti¹⁶⁵.

Husserl per contro fa intravedere un a priori intuitivo, una sfera pre-categoriale da cui le formazioni di senso della logica dovrebbero legittimarsi. Dunque, schiacciando la problematica costitutiva su un versante esclusivamente logico, Kant perderebbe di mira il mondo della vita, che è un mondo *originariamente* intuitivo¹⁶⁶.

2.3. La prima epochè

Se si getta uno sguardo su tutto il cammino percorso, emerge con chiarezza che per Husserl il susseguirsi delle idee filosofiche sembra direzionato da questo mondo soggettivo della vita, che spinge per rendersi chiaro.

Il mondo della vita, in quanto concreta soggettività costituente, è infatti quel presupposto ineliminabile delle scienze obiettive che il fisicalismo dimentica:

Le scienze costruiscono sopra l'ovvietà del mondo della vita, se ne servono attingendo ad esso tutto ciò che di volta in volta è necessario ai loro scopi [...] l'esistenza di quest'uomo, la sua vita, le sue attività, i risultati che egli ottiene nel mondo della vita comune sono il presupposto di tutti i problemi, delle operazioni scientifico-obiettive di Einstein riguardanti gli esperimenti di Michelson¹⁶⁷.

Occorre chiarire, occorre cioè mostrare in un'evidenza definitiva, come qualsiasi evidenza delle operazioni logico-obiettive su cui si fonda, sia per la forma sia per il contenuto, qualsiasi teoria obiettiva [...] abbia le sue occulte fonti di fondazione nella vita ultima operante in cui la datità evidente del mondo della vita ha attinto e sempre di nuovo attinge il suo senso d'essere pre-scientifico.¹⁶⁸

In modo ancora più chiaro:

Il concreto mondo della vita è dunque il terreno su cui si fonda il mondo scientificamente vero e che insieme lo include nella propria concezione universale¹⁶⁹.

È esattamente a questo punto che il discorso husserliano subisce una svolta e da un terreno storico approda ad un terreno metodologico: occorre infatti prendere di

¹⁶⁵ Crisi 97 (122).

¹⁶⁶ Cfr. Crisi 125-26 (152).

¹⁶⁷ Crisi 128-29 (154-55).

¹⁶⁸ Crisi 130-31 (157).

¹⁶⁹ Crisi 134 (160).

mira questo *telos* verso cui si direziona il cammino del pensiero occidentale e tematizzarlo esplicitamente. Per questo il meditante fenomenologico compie *una prima epochè*, che lo porta *dall'atteggiamento obiettivo al mondo della vita in quanto campo originario dei fenomeni soggettivi costituenti*. Quest'operazione, tiene a dire Husserl, non fa scomparire le scienze e i loro risultati, piuttosto impedisce l'assunzione ingenua dei loro costrutti, come se essi fossero l'essere in sé.

La prima epochè necessaria, il primo passo metodico è già entrato nel nostro campo di visuale attraverso le precedenti considerazioni. [...] Evidentemente è innanzitutto necessaria l'epochè da tutte le scienze obiettive. Operare quest'epochè non equivale ad astrarre da esse; *non basta per esempio un ripensamento fittizio dell'esistenza umana attuale* al di fuori di qualsiasi elemento scientifico. Piuttosto occorre un'epochè da qualsiasi assunzione delle nozioni delle scienze obiettive, *un'epochè da qualsiasi presa di posizione critica intorno alla verità o alla falsità della scienza* [...] In breve noi operiamo un'epochè rispetto a tutti gli interessi teoretici obiettivi, rispetto a tutte le finalità e alle azioni che assumiamo e compiamo in quanto scienziati o anche soltanto in quanto uomini avidi di sapere¹⁷⁰.

Il passaggio è denso di riferimenti e dobbiamo aver cura di articularli tutti. In primo luogo Husserl dice, in un inciso che non deve sfuggire, che la svolta teorica verso il mondo della vita *non consiste nell'elaborazione di una filosofia dell'esistenza*; egli presumibilmente mira con ciò a marcare la differenza fra la propria posizione e quella che attribuisce a Heidegger o a Jaspers.

In secondo luogo, come abbiamo già sottolineato, non sono oltrepassate le scienze, ma l'operazione galileiana di considerare i loro costrutti come l'essere vero. Si passa infatti dagli oggetti ai modi soggettivi di apparizione e di datità¹⁷¹, collocandosi sul loro intreccio cinestesico¹⁷², in un terreno direttamente intuitivo¹⁷³ per riportare in luce la vita trascendentale costituente che, nell'atteggiamento scientifico, ha la tendenza a non comprendersi:

Nella vita mondana naturale-normale questa soggettività fluisce costantemente e necessariamente nascosta in essa. Come, con quale metodo può essere esplicitata? Può essere dimostrata come un universo chiuso in sé, oggetto di un'indagine peculiare che si mantenga teoreticamente e conseguentemente nel suo ambito, può dischiudersi come l'unità totale della soggettività fungente-operante che deve necessariamente stabilirsi per l'essere del mondo – del mondo per noi, del nostro orizzonte naturale di

¹⁷⁰ Crisi 138-39 (164); corsivi miei.

¹⁷¹ Cfr. Crisi 147 (172) e 161-62 (186).

¹⁷² Crisi 163-64 (188).

¹⁷³ Crisi 125-26 (152).

vita? Se questo compito è legittimo e necessario, realizzarlo significa creare una scienza nuova e autonoma¹⁷⁴.

In terzo luogo il passaggio al mondo della vita e al soggettivo in generale non ci mette di fronte al *relativismo*, atteggiamento che Husserl più volte stigmatizza; nonostante sia relativo all'uomo, *il mondo della vita ha una struttura formale* che si mantiene identica nel tempo e nello spazio:

[...] malgrado la sua relatività ha una propria *struttura generale*. Questa struttura generale a cui è legato tutto ciò che è relativo, non è a sua volta relativa. Noi possiamo considerarla nella sua generalità e ritenerla, pur con la necessaria cautela, accessibile una volta per tutte e da parte di tutti. Il mondo in quanto mondo della vita ha già in via prescientifica le “stesse” strutture che le scienze obiettive presuppongono [...] Nella dimensione pre-scientifica il mondo è già spazio-temporale [...] I corpi che ci sono familiari nella dimensione del mondo della vita sono realmente corpi, ma non corpi nel senso della fisica. Lo stesso va detto della causalità e dell'infinità spazio temporale¹⁷⁵.

L'ultimo elemento da sottolineare *riguarda il confronto di Husserl* non con le posizioni filosofiche altrui (fisicalismo, esistenzialismo, relativismo), ma *con se stesso*: sulla scia degli inediti egli rivede infatti tutto l'edificio delle riduzioni, giudicato astratto. La vecchia via, infatti, che Husserl chiama “cartesiana”,

[...] presenta il grande svantaggio costituito dal fatto che essa, con un salto, porta sì all'ego trascendentale, ma insieme, in quanto non è l'oggetto di un'esplicitazione progressiva, rileva l'ego trascendentale in un'apparente mancanza di contenuto, talché sulle prime non si riesce affatto a capire che cosa si sia guadagnato e come possa essere stata attinta una nuova scienza del fondamento¹⁷⁶.

Lo scopo è dunque la concreta soggettività fungente operante, a cui la via cartesiana sembra inadeguata. Ma in cosa consiste questa *inadeguatezza*? Probabilmente nel fatto che, *se ci si colloca immediatamente sul soggetto puro (a) sfugge la problematica costitutiva (b), che invece passa in primo piano qualora ad essa si arrivi seguendo il filo conduttore delle oggettività noematiche esperibili in un concreto contesto intuitivo*.

In modo del tutto analogo Husserl aveva delineato negli inediti un soggetto mondano costituente (b).

C'è poi un aspetto di questo complesso di fenomeni soggettivi costituenti che Husserl, sottolinea con forza: *il suo carattere intersoggettivo*.

¹⁷⁴ Crisi 149 (174).

¹⁷⁵ Crisi 142 (167).

¹⁷⁶ Crisi 157-58 (182).

Ma nella vita comune ognuno può partecipare alla vita degli altri. Perciò il mondo non è soltanto per l'uomo singolo ma per la comunità umana. [...] [capoverso] In questo costante accomunamento, attraverso verifiche vicendevoli, ha luogo anche una costante evoluzione della validità. Nella reciproca comprensione, le mie esperienze e i risultati delle mie esperienze si connettono con quelle degli altri, entrando in una connessione analoga a quella che si produce tra le varie serie di esperienze della mia, oppure dell'altrui vita d'esperienza¹⁷⁷.

Ecco che allora il mondo è una formazione di senso per un Noi intersoggettivo:

[...] occorre tener presente che si tratta di un'operazione intenzionale e graduata di ogni soggettività; non della soggettività isolata, bensì dell'intersoggettività che si è accomunata in questo stesso operare. [...] Perciò possiamo parlare in questo senso, di una "costituzione intersoggettiva" del mondo¹⁷⁸.

Ma tutto si complica non appena rileviamo che *la soggettività è ciò che è, cioè un io costitutivamente fungente, soltanto nell'intersoggettività*¹⁷⁹.

Insomma per Husserl il *soggetto trascendentale costituente non può non essere intersoggettivo*. Questo però introduce un elemento di complicazione: qual è infatti il grado di apoditticità dell'alter ego? È questa domanda a rendere incompleto il procedimento finora seguito:

[...] il primo passo che sembrò aiutarci all'inizio, l'epoché mediante cui noi ci siamo sottratti al terreno di validità di tutte le scienze obiettive, non basta affatto¹⁸⁰.

È per questo che si esigerà la seconda epoché.

2.4. La seconda epoché

La *seconda epoché si esercita sull'intersoggettività*: mentre la prima ci portava al soggetto costituente intersoggettivo (b), la seconda impone che si riconosca apoditticità esclusivamente ai vissuti propri (a); anche da questo punto di vista l'itinerario degli inediti è rispettato:

In realtà il nostro procedere ingenuo non era molto corretto, e non lo era in seguito al nostro oblio di noi stessi, di noi che filosofiamo; per parlare più chiaramente: sono io che attuo l'epoché in una comunità attuale; perciò con la mia epoché tutti gli altri uomini e la vita di tutti i loro atti rientrano nel fenomeno del mondo che, nella mia epoché è esclusivamente mio. L'epoché crea una singolare solitudine filosofica, che è l'esigenza metodica fondamentale di una filosofia veramente radicale. [...] [capoverso] Errato era soltanto il metodo, il salto nell'intersoggettività trascendentale,

¹⁷⁷ Crisi 166 (190).

¹⁷⁸ Crisi 170-171 (194).

¹⁷⁹ Crisi 175 (199).

¹⁸⁰ Crisi 150 (175).

che scavalcava l'io originario, l'ego della mia prima epochè, che non può mai rinunciare alla sua peculiarità e alla sua indeclinabilità personale¹⁸¹.

In modo ancora più chiaro:

Perciò al di là della prima epochè ne occorre una seconda; l'epochè dev'essere trasformata coscientemente in una riduzione all'ego assoluto, all'ego in quanto centro funzionale ultimo di qualsiasi costituzione¹⁸².

Vi è quindi una seconda epochè che porta chi medita fenomenologicamente ad una singolare solitudine filosofica, in un solipsismo in cui è messa fra parentesi non solo l'esistenza del mondo, ma anche quell'alter che, nella prima epochè, ne era co-costituente. Il parallelo con le *Meditazioni* e la riduzione alla sfera propria è evidente.

Alle spalle dell'intersoggettività costituente (b) vi è dunque un soggetto puro (a) rivolto esclusivamente alla sfera propria, un *solus ipse*.

2.5. I limiti della teleologia husserliana: di nuovo il problema della posizionalità (I)

Analizziamo ora il primo passo teorico della *Crisi*, la teleologia. Questo non è evidente da un problema, che potrebbe essere così formulato: o il processo storico che porta da una filosofia fiscalista ad una filosofia del soggetto costituente è un mero fatto – e allora non c'è giustificazione della verità di quest'ultima – o lo si rappresenta come guidato teleologicamente dalla sua verità: in questo secondo caso, però, essa deve ancora essere giustificata e il cammino teleologico non può farlo, perché esso è tale proprio in virtù di tale verità.

Insomma, il fatto che nella filosofia occidentale, da un inizio obiettivistico, si sia posto progressivamente il tema dell'attività soggettiva costituente, non è di per sé la una giustificazione normativa, non è la dimostrazione, cioè, che essa *debba* essere assunta come fondamento della conoscenza contro l'obiettivismo. D'altra parte considerare l'auto comprensione della soggettività come *telos*, ossia non come mero risultato fattuale, ma come verità profonda sul rapporto coscienza-mondo, la quale muove, innesca, suscita il processo della sua scoperta, significherebbe, di nuovo, aver già assunto questa verità; ma questa assunzione avverrebbe dogmaticamente, poiché *Husserl non si produce mai in una confutazione teoretica del fiscalismo*.

Parlare di teleologia, configurare il fiscalismo come forza di resistenza all'autocomprensione della soggettività e la filosofia trascendentale come quella stessa autocomprensione, *equivale quindi ad aver già riconosciuto il sussistere di una soggettività costituente, mentre questo è esattamente ciò che si dovrebbe dimostrare*; l'analisi,

¹⁸¹ Crisi 187-89 (210-211).

¹⁸² Crisi 190 (213).

in altri termini, dovrebbe risolvere la controversia tra fisicalismo e idealismo trascendentale su un piano teoretico.

Ma per meglio affrontare l'argomento può essere utile riprendere il parallelo con la filosofia hegeliana che sopra si è tracciato: Hegel ha l'ambizione di far scaturire l'assolutezza del soggetto in quanto spirito dalle *contraddizioni immanenti* a tutte le forme di sapere naturale di volta in volta incontrate; in altri termini il cammino di auto appropriazione della soggettività non vuole essere un presupposto calato dall'esterno sulla comparsa fattuale di certe forme di sapere, ma si identifica-con (e si pone come giustificato-da) *la trama logica della loro dissoluzione dialettica*. Hegel dunque *entra*, per così dire, in tutte le figure del sapere naturale con l'intento di rilevarne i limiti teoretici e di farne scaturire il soggetto assoluto. In questo senso, qualora l'operazione gli riuscisse, egli sarebbe legittimato a parlare di teleologia storica.

Ma questa dinamica non è riscontrabile in *Husserl*: egli infatti *presuppone la teleologia e se ne serve proprio per esimersi da una giustificazione teoretica dell'idealismo*; lo schema sembra essere del tipo: *la soggettività è fondamento, se lo si riconosce siamo nella sua auto appropriazione, se non lo si riconosce siamo nel suo auto fraintendimento*.

Portare la ragione latente all'autocomprensione, alla comprensione delle proprie possibilità e perciò rendere evidente la possibilità, la vera possibilità di una metafisica – è questo l'unico modo per portare la metafisica, cioè la filosofia universale sulla via laboriosa della propria autorealizzazione. Solo così sarà possibile decidere se quel telos che è innato nell'umanità europea dalla nascita della filosofia greca, e che consiste nella volontà di essere un'umanità fondata sulla ragione filosofica e sulla coscienza di non poterlo essere che così – nel movimento infinito della ragione latente alla ragione rivelata e nel perseguimento infinito dell'autonormatività attraverso questa sua verità e autenticità umana – *sia una mera follia storico fattuale*, un conseguimento casuale di un'umanità casuale in mezzo ad altre umanità e ad altre storicità completamente diverse, *oppure se piuttosto nell'umanità greca non si sia rivelata quell'entelechia* che è propria dell'umanità come tale¹⁸³.

Il carattere circolare ed estrinseco di questo procedimento risulta evidente: se esso fosse giustificato, di ogni affermazione presunta come vera si potrebbe dire che nasconde il processo teleologico della sua scoperta e della sua opposta contraddittoria che costituisce la forza di resistenza al compimento di quest'ultimo.

Alla luce di questo carattere contraddittorio della teleologia, a chi si muove nella direzione contraria rispetto alla naturalizzazione del soggettivo, non rimane che una mossa: *mettere fra parentesi la teleologia, muoversi sul piano orizzontale delle molte*

¹⁸³ Crisi 13 (44).

plici forme di sapere storicamente occorse, assumere il fiscalismo ed operare una confutazione immanente. Ma di questo diremo più avanti.

Chiediamoci ora perché Husserl non accetti tutto ciò. A ben guardare la sua teleologia sembra avere origine dal logoro paradigma *Kultur-Zivilisation*: per quanto non usi questi termini, egli infatti individua le radici del relativismo montante in Europa in un pensiero scientifico-tecnologico (*Zivilisation*) muto di fronte alla condizione umana e dimentico dei valori dello spirito (*Kultur*). Su questo punto Husserl è molto chiaro:

Le uniche battaglie veramente significative del nostro tempo sono battaglie tra un'umanità che è ancora radicata su un terreno, e che lotta appunto per questo inserimento o per uno nuovo. Le vere battaglie spirituali dell'umanità europea sono *lotte tra filosofie*, cioè tra le filosofie scettiche – o meglio le non filosofie, che hanno mantenuto il nome, ma hanno perduto la coscienza dei loro compiti – e le vere filosofie, quelle ancora vive. Ma la vitalità di queste ultime consiste in questo: esse lottano per il loro senso vero e autentico e perciò per il senso di un'autentica umanità¹⁸⁴.

La posta in gioco di questa battaglia è alta: il senso stesso dell'umanità. Ma come può essere combattuta? La risposta di Husserl sta nella filosofia, la quale custodisce la *ratio* soggettiva contro la sua reificazione. Dunque nell'umanità filosoficamente atteggiata sarebbe posto il *telos* di una ragione latente che mira alla propria rivelazione e che il pensiero tecnico-scientifico non comprende.

La filosofia, la scienza non sarebbero allora che *il movimento storico della rivelazione della ragione universale, "innata" come tale nell'umanità*¹⁸⁵.

A conferma di quanto Husserl sia prigioniero del paradigma *Kultur-Zivilisation*, non deve sfuggire il carattere decisamente eurocentrico di questa teleologia e l'esplicita legittimazione dell'espansione europea, culturale e non solo, sul resto del mondo.

Solo così sarebbe possibile decidere se *l'umanità europea rechi in sé un'idea assoluta e se non sia un mero tipo antropologico empirico come la "Cina" o l' "India"*; e inoltre se lo spettacolo dell'europeizzazione di tutte le umanità straniere annunci la manifestazione di un senso assoluto rientrante nel senso del mondo o se non rappresenti un non-senso storico¹⁸⁶.

L'India e la Cina sarebbero dunque meri tipi empirici, mentre *l'Europa sarebbe nientemeno che l'umanità in quanto tale*, la portatrice di quella ragione teleologicamente orientata alla propria auto comprensione che ne legittima il dominio globale:

¹⁸⁴ Ibidem.

¹⁸⁵ Ibidem.

¹⁸⁶ Crisi 14 (45); corsivo mio.

la *reductio ad unum* delle diverse culture, che avrebbe di lì a poco indotto nello sconforto Lévi Strauss, è salutata da Husserl con favore, in nome della *razionalizzazione*.

Dunque razionalizzazione umanistico-filosofica contro naturalizzazione tecnico-scientifica, universalistica la prima, la seconda portatrice di relativismo in quanto dimentica della ragione universale radicata nell'umanità. Questo paradigma ci dice ancora qualcosa?

Se ci soffermiamo oggi sui regimi discorsivi dominanti, appare chiaro come la "razionalizzazione" e l' "europeizzazione" dell' "umanità" siano condotte da quella stessa forza che secondo Husserl gli si opponeva, ossia il pensiero tecnico-scientifico, ma con un segno diverso, perché da una parte essa è ben lungi dal generare il relativismo, dall'altra questa ratio dominante è, come direbbe Adorno, una totalità senza soggetto¹⁸⁷.

I tre aspetti, il carattere tecnico-scientifico della razionalizzazione, la sua universalità e la sua a-soggettività, sono strettamente intrecciati: essi costituiscono oggi un paradigma interpretativo globale, tanto della realtà naturale, quanto della realtà storico sociale; insomma siamo di fronte non alla matrice genetica del relativismo, in cui configgono mere visioni del mondo, ma ad una vera e propria metafisica¹⁸⁸ o – se si preferisce la più modesta espressione utilizzata sopra – ad un regime discorsivo dominante; in entrambi i casi siamo di fronte a qualcosa che segna l'autocomprensione di una certa epoca storica: la koinè generale del riduzionismo operante tanto sulla coscienza quanto sul mondo storico-sociale, la cancellazione della loro emergenza, la riconduzione della prima a uno strato elementare fisico chimico e del secondo a paradigmi naturalistici dell'agire, ne fanno parte a tutti gli effetti.

Per questo l'idea di una posizione assoluta della soggettività e di una teleologia di comodo rimangono estrinseci a questo apparato globale di pensiero: per opporvisi più che denunciare il sacrificio della soggettività, occorrerebbe vedere, dall'interno, se esso non compia piuttosto un sacrificio della complessità del reale oggettivo nella molteplicità dei suoi gradi di organizzazione.

In altri termini la critica della naturalizzazione non può consistere nel lamentare che la soggettività o il mondo storico-sociale, di fronte al reale oggettivo, scompaiono, ma nel constatare che esso è semplificato. Ma di ciò si dirà nel terzo capitolo di questo lavoro.

¹⁸⁷ Cfr. Horkheimer – Adorno 1947.

¹⁸⁸ Dire che il pensiero tecnico scientifico è all'origine di una metafisica e non viceversa ci porta ugualmente lontano dall'approccio heideggeriano, per cui l'obiettivazione calcolante è un'epoca destinale della storia dell'essere. Ma di questo diremo più avanti.

Ricapitoliamo ora gli elementi controversi della teleologia finora riscontrati, che dovremo avere l'accortezza di scorporare dall'esigenza fondamentale e viva di non naturalizzare il mondo della vita. I nodi problematici sono i seguenti:

l'iscrizione dell'idealismo trascendentale in una teleologia del pensiero filosofico piuttosto che in una giustificazione teoretica;

l'assunzione dogmatica di questa teleologia;

la conseguente incapacità di una confutazione immanente del fysicalismo in nome dell'idea di complessità;

la considerazione del fysicalismo come matrice del relativismo piuttosto che di una metafisica globale;

la collocazione del processo di razionalizzazione sul versante della ratio filosofica soggettiva piuttosto che su quello del pensiero tecnico scientifico;

l'elemento di deciso eurocentrismo di questo processo;

l'individuazione della crisi delle scienze nel loro abbandono della soggettività a vantaggio del reale oggettivo, piuttosto che nella semplificazione di quest'ultimo.

2.6. I problemi della seconda epochè: di nuovo la questione dell'intersoggettività (II)

Ma è anche l'ultimo passaggio argomentativo della *Crisi*, la seconda epochè, a destare perplessità; incontriamo su questa strada tutti i problemi che abbiamo sollevato prima e che hanno a che fare con l'incapacità della fenomenologia, posto che l'entropatia non sia che la *ratio cognoscendi* dell'intersoggettività di darci una convincente spiegazione della sua *ratio essendi* (cfr. Capitolo precedente, § 4.4).

3. Dall'esperienza fenomenologica al mondo della vita: le strutture della soggettività costituente

3.1. *Esperienza e giudizio* e gli scritti sulla costituzione

Esaurito il processo che porta dal soggetto concreto del mondo della vita al sapere fenomenologico, processo che, come si è visto, si articola nella teleologia, nella prima epochè e nella seconda, diviene possibile descrivere eideticamente l'attività costituente.

È ciò che Husserl si propone in *Esperienza e giudizio*. Questa tarda opera è stata elaborata da L. Langrebe su incarico dello stesso Husserl a partire da una serie di manoscritti che vertevano sul tema di una *genealogia della logica*. Per affrontare questo problema Husserl riteneva necessaria una fenomenologia dell'esperienza nel suo complesso, all'interno della quale le forme del pensiero predicativo venissero messe in rapporto con il loro antefatto intuitivo e pre-categoriale, in una ricostruzione generale delle strutture attraverso cui la coscienza costituisce, di volta in volta e su livelli

diversi, i suoi oggetti. Il *mondo della vita*, come viene detto nell'introduzione, *denota dunque il suolo originario d'esperienza, preliminare ad ogni operazione categoriale*¹⁸⁹: di qui la descrizione delle operazioni sintetiche che agiscono nella sfera intuitiva e che precedono le obiettivazioni del giudizio e degli atti signitivi.

Date le circostanze in cui questo testo è stato elaborato, non è possibile ricavarne un quadro unitario della problematica costitutiva. Emblematico è il fatto che in EG non siano compresi, se non per brevi cenni, né la fenomenologia dell'associazione né la sintesi cinestesica, temi che si trovano ampiamente trattati l'uno nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, l'altro in *Idee II* e nelle lezioni su *Cosa e spazio*. Sarà quindi necessario, se si vuole fornire una visione complessiva delle strutture costituenti, integrare l'esposizione con questi testi. *Esperienza e giudizio* tuttavia, a causa della nuova strategia riduttiva che esso, nel rapporto circolare con la *Crisi*, elabora, sarà il punto di riferimento privilegiato e vi attingeremo la prospettiva generale con cui guardare alla costituzione.

Con una buona dose di approssimazione, le strutture della soggettività costituenti operano su quattro *livelli*.

- a. *La sintesi passiva nella sfera iletica* (§3.2); si tratta delle operazioni sintetiche che agiscono sui materiali immanenti prima della costituzione di un oggetto trascendente. In essa riscontreremo:
- l'affezione (a.1),
 - l'associazione percettiva (a.2),
 - l'anticipazione (a.3),
 - l'analogia (a.4),

Gli ultimi due momenti vanno completati con i loro riempimenti intuitivi.

- b. *La sintesi noematico-oggettuale* (§3.3); si tratta delle operazioni sintetiche che permettono la costituzione di un oggetto trascendente; in essa risconteremo:
- *Un livello noematico (b.1)*¹⁹⁰; grazie alla sintesi cinestesica compiuta dal corpo vivo, molteplici contenuti di sensazione (yle) vengono appresi come uno stato di cose unitario, un senso oggettuale percettivo (noema della percezione) (§3.4.1);
 - *la sintesi oggettuale in senso stretto (b.2)*; in essa più noemi vengono appresi come modi di un unico oggetto (§3.4.2).

¹⁸⁹ EG 38 (37).

¹⁹⁰ Per uno schema efficace dei momenti costitutivi della sintesi cinestesica si veda Claesges 1964, 122-124.

c. *La sfera inferiore del giudizio* (§3.4); l'oggetto e il complesso delle sue proprietà vengono determinati non più ricettivamente, come in b, ma attraverso un atto volontario ed esplicito di conoscenza, che si esercita innanzitutto come *giudizio categorico d'esperienza su un sostrato individuale* ($S \text{ è } p$). Ciò permetterà di *riconoscere l'oggetto in ogni sua ulteriore occorrenza*. Esso ha dunque il compito di completare le operazioni sintetiche di b, le quali avvenivano soltanto nel presente vivente, e di consentire:

c.1) la sintesi che riconosce l'oggetto in ogni sua occorrenza, al di là del presente vivente.

d. *La sfera superiore del giudizio* (§3.5): *in essa avviene la costituzione delle oggettività universali, dei concetti*, sulla base delle oggettualità già costituite in b e in c¹⁹¹.

A proposito di questa scansione occorre fissare alcuni punti. Innanzitutto riteniamo che la prima distinzione da fare sia non tanto quella fra passività inconscia e ricettività conscia, ossia fra il momento in cui l'attenzione dell'io è assopita e il momento in cui si ridesta – distinzione che pure è presente in Husserl – poiché Husserl comprende nella sintesi passiva anche le associazioni, parte delle quali (si pensi alle attese protensionali, per le quali v. nota 202) sono inconcepibili senza la coscienza. Ecco che allora la differenza rilevante è quella fra una sintesi iletica (in cui sono presenti sia momenti inconsci sia momenti consci) e sintesi noematico oggettiva: il grado inferiore della passività riguarda quelle forze pre-egologiche immanenti al materiale percettivo in grado di strutturarle preliminarmente alla sintesi in cui si costituisce il *transcendens*. Ma i due livelli non vanno contrapposti troppo rigidamente perché alcune strutture del primo (anticipazione, analogia, riempimenti) ricompariranno nel secondo.

In secondo luogo la sfera superiore della ricettività (b), essendo connotata da quelle operazioni sintetiche dell'io che permettono l'apprensione di un *transcendens*, è una prima forma di attività e l'opposizione con la sfera successiva è molto sfumata; la differenza fra le due consiste soltanto nel fatto che in essa non vi è ancora un interesse a fissare conoscitivamente l'oggetto, mentre la seconda, grazie alle operazioni concettuali del giudizio¹⁹², lo determina come nucleo di proprietà ideali e identiche che valgono anche oltre il presente vivente.

¹⁹¹ Cfr. Sezione terza di EG.

¹⁹² «Il concetto fenomenologicamente necessario della ricettività non si trova affatto in opposizione assoluta all'attività dell'io, espressione che deve comprendere tutti gli atti che in senso specifico provengono dal polo-io; piuttosto bisogna guardare la ricettività come il grado più basso dell'attività»; EG 83 (72).

In terzo luogo il giudizio (c.1) è colto secondo modalità radicalmente diverse da quelli che erano gli atti signitivi nelle *Ricerche Logiche*; lì infatti il punto era stabilire l'autonomia della sfera del significato dall'intuizione e vedere come fosse possibile in linea di principio un significare vuoto, non riempito intuitivamente, il che era reso urgente dal problema dei cosiddetti oggetti inesistenti¹⁹³; in EG la questione è invece come il pensiero giudicativo sorga dall'intuizione e come, una volta sorto, la ristruttururi, consentendo il riconoscimento dell'oggetto in ogni sua ripresentazione temporale.

In quarto luogo, la distinzione fra pensiero che determina predicativamente (c) e pensiero che costituisce le specie (d) è, come ammette lo stesso Husserl, soltanto un'astrazione dell'analisi, poiché i termini della predicazione, presi per sé, sono per lo più specifici e il giudizio singolare funziona attraverso dispositivi di individuazione di queste specie, quali articoli, deittici, etc. (cfr. infra §§ 3.4 e 3.5)¹⁹⁴.

In quinto luogo, poiché la genesi delle specie (d) avviene sulla base dei campi analogici passivamente costituitisi nella sfera passivo iletica (a.4), i quali operano anche nella sintesi noematico-oggettiva, la sfera intuitiva nel suo complesso esibisce un primato su quella del giudizio; tanto è vero questo che, radicalizzando ciò che in Husserl rimane implicito, riscontreremo nella sfera intuitiva tutte le *condizioni sufficienti per il riconoscimento dell'oggetto* (§3.5).

Vi è quindi un transito continuo da (a) a (b), da (b) a (c), da (c) a (d) e un ritorno di (d) ad (a). Approfondiremo tra poco i singoli passaggi: per ora quello che occorre sottolineare è che la segmentazione dell'analisi deve comunque tenere sullo sfondo il *continuum* costituito dalla cosa.

L'analisi si articolerà dunque nel modo seguente:

- la sfera della passività iletica (§3.2);
- la sfera della sintesi ricettiva oggettuale noematica (§3.3);
- la sfera inferiore del giudizio (§3.4);
- la sfera superiore del giudizio (§3.5);

i problemi che permangono e che sono legati a strati non-egologici intervenienti in ogni livello della sintesi (§3.6); con essi si riapriranno le questioni della genesi temporale della soggettività e della pateticità (IV e V), mentre la sintesi cinestesica in particolare riproporrà il doppio statuto del corpo vivo (III).

¹⁹³ «Nel significato si costruisce il riferimento all'oggetto. [...] Non ha alcun interesse, a questo proposito, che l'oggetto sia fittizio e persino impossibile»; RL II, 55 (trad. it. Primo Volume, p. 320).

¹⁹⁴ EG 240 (185).

3.2. La sintesi passiva e la costituzione nella sfera iletica

La sfera passiva ha a che fare con un'attività sintetica *che precede le operazioni di costituzione degli oggetti trascendenti*, in cui il materiale fenomenico appare animato da forze in grado di strutturarne in una serie di unità elementari, su cui poi agiranno le operazioni della sfera successiva¹⁹⁵. Scrive molto chiaramente Husserl:

Affinché nella soggettività in generale possa costituirsi un mondo di oggetti si devono costituire delle unità affettive. Poiché ciò sia possibile, le unità iletiche affettive devono svilupparsi e intrecciarsi l'una con l'altra in modo omogeneo e secondo una necessità essenziale innanzitutto nella sfera iletica e quindi innanzitutto nel presente vivente¹⁹⁶.

Questa sintesi di primo livello, come abbiamo accennato, ci mette di fronte a quattro momenti:

- l'affezione (a.1),
- l'associazione percettiva (a.2),
- l'associazione anticipativa o, più brevemente, anticipazione (a.3),
- l'associazione analogica o, più brevemente, l'analogia (a.4).

Il primo stadio¹⁹⁷ si interroga sulle *strutture grazie a cui l'attenzione dell'io viene suscitata*. Gli ultimi tre pongono il problema di quelle strutture, contenenti al loro interno elementi già associati, sulle quali l'attenzione dell'io viene propagata¹⁹⁸. Il primo livello sembra essere integralmente pre-conscio, il secondo lo è ancora in parte, mentre il terzo e il quarto sembrano essere integralmente consci.

Cominciamo dal primo problema. Il fatto che l'io si ridesti obbedisce a condizioni che, in tutta evidenza, non possono risiedere nell'io già desto¹⁹⁹; queste condizioni

¹⁹⁵ « Affinché nella soggettività in generale possa costituirsi un mondo di oggetti si devono costituire delle unità affettive. Poiché ciò sia possibile, le unità iletiche affettive devono svilupparsi e intrecciarsi l'una con l'altra in modo omogeneo e secondo una necessità essenziale innanzitutto nella sfera iletica e quindi innanzitutto nel presente vivente»; SP 162 (220).

¹⁹⁶ SP 162 (220).

¹⁹⁷ EG, 79-80 (69) e 81-82 (70-71).

¹⁹⁸ Sulla fenomenologia dell'associazione e sul suo ruolo nella sintesi passiva si veda Holenstein 1972, in particolare il cap. IV.

¹⁹⁹ Husserl nelle Lezioni sulla sintesi passiva parla addirittura di un inconscio pre-affettivo [SP 179(238)]. Emblematico anche questo passaggio di Esperienza e giudizio: «Qualcosa di nuovo succede quando l'io segue lo stimolo. Lo stimolo dell'oggetto intenzionale dirigendosi verso l'io lo attrae con maggiore o minore forza e l'io cede. Una tendenza graduale connette i fenomeni: l'oggetto intenzionale tende a passare dallo stato di sfondo a quello di contrapposizione per l'io. Un cambiamento correlativo a questo ha luogo

riesiedono nel *contrasto*²⁰⁰: quando sullo sfondo di un lieve brusio fa irruzione una detonzazione, la nostra attenzione si risveglia; lo stesso accade per via di una macchia rossa su uno sfondo bianco uniforme; ogni campo sensoriale ha questa struttura *contrastiva*, il cui effetto è il ridestamento dell'io; l'affezione non ha dunque un carattere atomistico, ma relazionale: a questo proposito Husserl parla esplicitamente di un relativismo delle tendenze affettive²⁰¹; la scarica di una coscienza desta è – si potrebbe dire – funzione di un differenziale affettivo. Vi è quindi un campo d'affezione pre-egologico (a.1) che con i suoi tracciati è in grado di ridestare l'attenzione dell'io.

Veniamo ora al problema dell'associazione percettiva (a.2); il campo dell'esperienza è prestrutturato da una forza, in virtù della quale i suoi elementi si richiamano l'un l'altro, secondo configurazioni associative che preesistono al ridestamento dell'io e che li impongono alla coscienza come un insieme già associato; la coscienza subentra quando l'associazione è già avvenuta; anzi talvolta è proprio il comparire degli elementi in una certa configurazione associativa a suscitare il ridestamento dell'io; anch'essa è perciò da intendersi come dinamica pre-conscia²⁰².

dall'intero vissuto intenzionale di sfondo al vissuto in primo piano; l'io si volge così all'oggetto. [...] Dobbiamo quindi distinguere:

1) la tendenza anteriore al cogito, la tendenza come stimolo del vissuto intenzionale di sfondo con i suoi diversi gradi di forza. [...] Come si è accennato questa tendenza ha due lati:

a) l'ingresso nell'io, ossia l'impulso che esercita sull'io, e

b) a partire dall'io la tendenza a darsi all'oggetto, l'essere attratto e affetto dall'io stesso. Da queste tendenze anteriori al cogito è distinto:

2) il volgersi dell'io come obbedire alla tendenza»; EG 81-82 (70-71).

²⁰⁰ SP, 149 (206).

²⁰¹ SP 150 (207).

²⁰² « Ed un collegamento di elementi emersi nell'omogeneità esercitò sull'io un'accresciuta forza, una tendenza unitaria e affettiva, indipendentemente dal fatto che l'io ceda o no ad essa, e che questa affezione si distenda, si riempia in un volgersi che, realizzandosi pienamente, produce allo stesso tempo la forma cinetica del passaggio da membro a membro»; SP 131 (184). Che l'ambito delle associazioni sia, almeno in parte, pre-conscio è evidente anche da questo passaggio: «Ma si tratta forse di distinguere fra: a) le fusioni assolutamente necessarie che si realizzano secondo una rigida legalità in ogni circostanza, in modo tale che bisogna riconoscere che l'affezione, quand'anche fosse co-presente dappertutto in qualche grado, non potrebbe esercitare alcuna particolare funzione relativa alla formazione dell'unità; e b) le fusioni, le formazioni d'unità che sono dovute solo all'affezione. [...] Dunque per esempio il fatto che la continuità locale delle posizioni, in quanto forma rigida del campo visivo, faccia sì che i colori che la occupano si estendano in maniera continua e si fondano in maniera continua in quanto colorazioni dell'estensione; il fatto che essi lo facciano in una continua fusione di uguaglianza oppure nell'incremento qualitativo dovuto alla continuità dell'intensità; e di nuovo, il fatto che una simile continuità contenutistica si mantenga soltanto per un tratto, il fatto che essa dia luogo ad uno scarto e produca un contrasto, tutto ciò è dovuto

L'espandersi del colore sull'estensione per esempio non è opera dell'attività sintetica dell'io e si dà alla coscienza come un'unificazione già sussistente, senza un intervento sintetico di essa. Allo stesso modo l'apprensione di più elementi simili che all'interno di un campo si richiamano reciprocamente non è opera di una coscienza temporale che unifica elemento a elemento, ma di una legalità immanente alla materia affettiva.

Ora le strutture che permettono questa elementare associazione sono l'*omogeneità e l'eterogeneità*²⁰³:

L'affinità a distanza di un triangolo rosso con un altro triangolo rosso fonda, in un presente fluente, una fusione, per affinità in una coppia.

Una legge dice qui che ogni ridestamento originario nel suo propagarsi – quindi nella trasmissione associativa del ridestamento a nuovi dati – è legata al vincolo dell'omogeneità. L'associazione originaria si realizza, nella sfera della sensibilità iletica, esclusivamente all'interno di ogni campo sensibile. Ogni campo sensibile forma per sé, in altri termini, un proprio dominio chiuso di tendenze affettive, la cui unificazione sistematizzante è dovuta all'associazione²⁰⁴.

Questo carattere pre-egologico della sintesi, che ci mette di fronte ad unità già associate, è ribadito da Husserl in modo chiaro e in polemica esplicita con il concetto kantiano di sintesi²⁰⁵: Kant infatti non si è posto su questo livello elementare della costituzione. L'analisi deve quindi partire da quello che Kant chiama la materia della conoscenza e Husserl chiama oggetto immanente.²⁰⁶ Senza ciò, l'attività sintetica rimane in larga parte inspiegata.

È qui nell'immanenza che devono essere cercate le sintesi di principio più generali e specialmente [...] le sintesi contenutistiche che vanno oltre la sintesi trascendentale del tempo e questo perché, per la loro stessa natura generale, devono essere necessariamente considerate in modo trascendentale²⁰⁷.

alla formazione rigida dell'unità. È evidente che qui l'affezione non può svolgere alcun ruolo »; SP 159-161 (218-219); corsivo mio.

²⁰³ SP 129 (182).

²⁰⁴ Cfr. SP 151 (208).

²⁰⁵ SP 126 (178-179).

²⁰⁶ « L'analisi temporale da sola non può tuttavia dirci « cosa dia unità contenutistica a ogni singolo oggetto, che cosa contenutisticamente costituisca, per la coscienza ed a partire dal suo fare costitutivo, le differenze dell'uno e dell'altro oggetto. [...] Essa astrae proprio dal momento contenutistico. Cosicché essa non permette nemmeno di farci un'idea di quelle necessarie strutture sintetiche del presente fluente e della corrente unitaria dei presenti che in qualche modo concernono la particolarità del contenuto»; SP 128 (181).

²⁰⁷ SP 126 (178).

Accanto quindi all'*unità formale* del tempo, di un soggetto che colloca tutti gli elementi nel flusso della sua coscienza, abbiamo un'*unità materiale* dovuta all'associazione per omogeneità-eterogeneità nel suo statuto puramente iletico²⁰⁸.

Ma la sfera iletica tuttavia non finisce qui. Rimangono ancora i campi delle anticipazioni (a.3), ossia quegli schemi associativi, già depositati nel percipiente per via delle esperienze decorse, che suscitano l'attesa di certi elementi e prefigurano così, in una sorta di automatismo, il corso futuro dell'esperienza²⁰⁹. Com'è evidente anche dalla vita quotidiana, infatti, il sedimentarsi di elementi simili può innescare *l'aspettativa di un certo decorso dell'esperienza a venire*²¹⁰:

Se per esempio, precedentemente, data la circostanza (C), sono subentrati (a), (b) e (c) e nella situazione attuale e simile (C') è subentrato (a'), allora [...] (b') e poi (c') sono naturalmente motivati come elementi futuri²¹¹.

In questo caso, al contrario dei due precedenti (a.1 e a.2) la coscienza sembra esserci, altrimenti non si potrebbe spiegare in che senso si parli di attesa protensionale. Certo, si potrebbe interpretare questa attesa come una sorta di riflesso psicomotorio alla Bergson, ma il pensiero di Husserl non è mai cosè radicale a riguardo e bisogna tener fermo il punto della coscienza. Questo tipo di aspettazione, ad ogni modo, continua ad operare all'interno del materiale iletico e bisogna aver cura di distinguerla dall'aspettazione che si dà nel momento in cui la sintesi cinestesica produce un'apprensione trascendente. Per quanto Husserl tenda a sviluppare i due discorsi contemporaneamente, sotto il titolo – in questo contesto un po' ambiguo – di *fenomeno dell'attesa*, i due livelli rimangono in linea di principio diversi²¹².

²⁰⁸ «Abbiamo trovato, all'interno delle forme universali delle coesistenza e della successione, le unificazioni particolari derivanti dall'omogeneità. Tutto ciò che emerge in un presente ed è anche eterogeneo, è anche collegato. Di conseguenza ogni dominio sensibile è un dominio unitario in sé: ogni elemento visivo è collegato dall'omogeneità visiva, ogni elemento tattile dall'omogeneità tattile, ogni elemento acustico dall'omogeneità acustica. In un senso amplissimo possiamo parlare di campi sensibili unitari. L'uno è eterogeneo all'altro: sono dunque associati solo grazie alla temporalità del presente vivente. accanto a questa unitarietà formale ogni campo possiede un'unitarietà dei contenuti, un'unitarietà oggettiva [sachaltig] che è appunto quella dell'omogeneità contenutistica»; SP 191 (138).

²⁰⁹ Cfr. SP 128-9 (181).

²¹⁰ Cfr. SP 124 (176-7).

²¹¹ SP 188 (249).

²¹² Si tratta del quarto capitolo della terza sezione di SP. Che i due livelli, ossia l'attesa nella sfera della costituzione iletica e l'attesa nella sfera della costituzione oggettuale-noematica, possano essere distinti appare chiaro da questo inciso: « Ad una più attenta riflessione dobbiamo tuttavia riconoscere che l'attesa, e già nella sfera iletica originaria dell'immanenza [...]»; SP 186 [245].

Vi è infine l'ultima struttura da indagare: ossia l'associazione analogica (a.4). Esiste infatti non solo l'associazione fra elementi simili dati (a2), non solo l'associazione anticipativa rispetto a elementi futuri (a3), le quali lavorano all'interno di una certa situazione percettiva, ma anche quella che corre fra elementi simili di più situazioni percettive (a con a', b con b', c con c'), che potremmo chiamare (*meta*) *campo dell'associazione analogica* (a.4).

L'associazione produce in modo originariamente passivo la sintesi del simile col simile e ciò non soltanto entro il campo della presenza, ma anche attraverso l'intero corso dei vissuti e il tempo immanente e tutto ciò che si è costituito attraverso il tempo²¹³.

Il rapporto fra anticipazioni (a.3) e analogie (a.4) non può essere di mera giustapposizione: in effetti sono le esperienze già decorse e depositate in una rete di analogie implicite che innescano il meccanismo dell'anticipazione.

Inoltre, anche in questo caso occorre distinguere l'intervento di questa dinamica nella sfera iletica dal suo ri-operare nella sfera noematico oggettiva. Quest'ultima, come vedremo sarà decisiva per un *riconoscimento dell'oggetto non mediata dal linguaggio* (cfr. §2.5).

Detto questo rimane ancora un passaggio: anticipazioni (a.3) e analogie (a.4) possono funzionare a vuoto o riempirsi di un contenuto intuitivo; l'attesa protensionale infatti può essere riempita o da percezioni (mi aspetto che la facciata posteriore di un certo oggetto sia in un modo e poi la percepisco), o da rimemorazioni (mi aspetto la facciata posteriore di un certo oggetto e riempio quest'aspettativa con un ricordo) o da illustrazioni anticipatrici (mi aspetto la facciata posteriore di un certo oggetto e riempio quest'aspettativa non con una percezione, né con un ricordo, ma con un atto d'immaginazione); analogamente la corrente analogica che attraversa più situazioni percettive.

Avremo quindi altre due strutture:

- il riempimento intuitivo dell'anticipazione (a.3.1),
- il riempimento intuitivo dell'analogia (a.4.1).

Il dato essenziale, comunque, è che il materiale percettivo che precede la sintesi dell'io, non è un campo amorfo, ma già predelinea la vita intenzionale del soggetto²¹⁴. La sintesi noematico oggettiva non farà che attualizzare tutte le potenzialità e le

²¹³ EG 385 (295).

²¹⁴ « [...] in questo modo invece di mere sensazioni slegate fra loro abbiamo il costituirsi di un processo nel corso del quale si manifesta qualcosa che resta trascendente alla coscienza, ma che rivela il proprio senso alla coscienza sulla base della dinamicità interna al materiale contenutistico » (Costa 2009, 55).

virtualità di questo campo. Nel livello successivo, in cui saranno in questione le modalità d'apprensione trascendente della *yle*, ritroveremo infatti sia le anticipazioni, sia le analogie, sia il rapporto motivazionale che va dalle seconde alle prime, sia i riempimenti intuitivi.

3.3. La sintesi ricettiva e la costituzione noematico-oggettiva

Oltre alla sintesi passiva operante nella sfera iletica, vi è, come più volte abbiamo accennato, un livello ulteriore, in cui l'apprensione della *yle* non avviene più nel senso dell'immanenza, ma della trascendenza: il materiale sensoriale viene appreso in modo tale da costruire un ob-ietto intenzionale, un noema. Si tratta, come vedremo, di una sintesi che viene operata dal movimento del corpo vivo (cinestesi)²¹⁵; grazie ad essa si costituisce un mondo trascendente, strutturato secondo stati di cose che hanno certe proprietà.

Vediamo ora in cosa consiste questa operazione sintetica. Quando percepisco qualcosa devo unificare:

1. una serie di dati sensoriali molteplici e immanenti (*yle*) in un realtà unitaria e trascendente, ossia l'oggetto nel suo presentarsi così (noema); posso quindi vedere che lì di fronte a me "il gatto è nero"; il nero, quindi, non sarà più appreso come un dato di senso della coscienza percettiva, ma come proprietà reale (cfr. *inf.* §3.3.1)²¹⁶;
2. la molteplicità di queste determinatezze oggettuali (noemi) nell'unità di un oggetto *x*; cfr. *inf.* §3.3.2: devo poter saldare insieme

²¹⁵ « Ci addentriamo in un nuovo livello di analisi – il livello della ricettività (Rezeptivität) – quando il soggetto "cede" all'affezione e si dirige attivamente sul soggetto per afferrarlo (erfassen). Con questo piccolo gesto molte cose mutano: il soggetto cessa di essere lo spettatore passivo che assiste allo strutturarsi autonomo dei contenuti percettivi per divenire il centro vivo da cui traggono origine le tendenze che animano il processo percettivo. L'io partecipa attivamente alla sua esperienza, determina – nelle cinestesi – l'ordine e la forma stessa dei decorsi osservativi: vediamo queste e queste immagini dell'oggetto perché siamo rivolti ad esso in questo determinato modo, perché abbiamo orientato così il nostro sguardo. [capoverso] Il livello della ricettività, dunque, si differenzia con chiarezza dalla sfera della pura passività: ciò nonostante sarebbe indubbiamente un errore trasformare questa distinzione in una vera e propria contrapposizione » (Spinicci 1985, 35).

²¹⁶ «Per poter vedere la stessa cosa il soggetto deve avere una capacità di non fermarsi al mero apparire. Esso deve invece trascenderlo e dirigersi, attraversandolo, verso la cosa che si manifesta. In altri termini deve esser capace di interpretare le sensazioni come manifestazioni di qualcosa di identico, di un *quid* di cui esse sono i modi di datità soggettivi» (Costa-Franzini-Spinicci 2002, 169).

i noemi che di volta in volta vedo (“il gatto è nero”, il gatto è spelacchiato” etc.) in un unico oggetto²¹⁷.

Cerchiamo di chiarire meglio la differenza fra questi due livelli. Il noema non è l’oggetto *sic et simpliciter*, ma l’oggetto *nel come della sua datità, nel complesso delle determinatezze con cui si presenta*²¹⁸. Lo stesso oggetto, com’è evidente, può essere portatore di più noemi; posso infatti percepire ricettivamente:

- “il gatto”;
- “che il gatto è nero”,
- “che il gatto è spelacchiato”,

Questi noemi sono tra loro distinti perché articolano in modo diverso la stessa oggettualità, nel primo caso abbiamo un *noema sostrato*, in cui ciò che sta di fronte è colto con un colpo d’occhio unitario, lasciando sullo sfondo le sue proprietà, nel secondo un *noema proposizionale*, in cui il precedente viene portato a coincidenza con una proprietà interna. Vedremo alla fine del prossimo paragrafo come la loro differenza emerga da due distinte forme dell’attenzione: la prensione e l’esplicazione; ad ogni modo, quello che per ora importa è che *neanche il noema sostrato è l’oggetto*, poiché esso si configura come un suo modo di datità, anzi quello più semplice e meno compiuto, che lascia sullo sfondo le proprietà articolabili.

Ora, per quanto Husserl in EG abbia quasi completamente rinunciato al termine noema, riteniamo fondamentale utilizzarlo per mostrare come il correlato intenzionale non abbia bisogno di attingere dal pensiero discorsivo (c e d) la determinazione e la struttura sostrato-proprietà, la quale è colta dalla pura ricettività. È questo è il

²¹⁷ A questi segue una terza sintesi ossia quella che fissa l’oggetto come realtà che permane oltre il presente vivente, in una molteplicità di ripresentazioni temporali cfr. inf. §3.4. Ora, mentre le prime due problemi sono risolti da Husserl nella sfera ricettiva attraverso la sintesi noematica (b.1) e la sintesi oggettiva (b.2), il terzo è invece affidato alla sintesi predicativa del giudizio (c.1). Ciò sarà messo in discussione da questo lavoro.

²¹⁸ Più precisamente si tratta del senso noematico (cfr. Idee I; §99); intorno ad esso, che funge come nucleo d’identica determinatezza dell’oggetto in un suo esser-così, vi sono variazioni che riguardano: i modi di datità – l’orientazione nello spazio della medesima oggettualità (§98), le sue modificazioni nella sfera delle presentazioni e delle presentificazioni (§99); i caratteri dossici – che riguardano l’esser creduto certo, dubbio, possibile, improbabile di ciò che si percepisce, immagina, giudica etc.. (§103); l’attualità e la potenzialità della coscienza – il grado d’attenzione che suscita ciò di cui si ha coscienza (§92 e §113); i modi di posizione fondati – sentimento, volontà etc., che presuppongono la rappresentazione del qualcosa (§116); il noema nel suo complesso è questo insieme stratificato. Per la struttura del noema percettivo si veda Gurwitsch 2009, capitolo IV. Ci discostiamo pertanto dall’interpretazione internalista del noema (Føllesdal 1969, Dreyfus 1963 e 1982a, McIntyre 1970, Smith 1970, Lad 1973, Miller 1982). Per una esposizione dei 12 nuclei principali caratterizzanti questa teoria si veda Lanfredini 1995, pp. 132-140; quanto alle ragioni per rifiutare tale prospettiva internalista cfr. ivi pp. 152-158. Sul concetto di noema v. anche Bernet 1994, pp. 65-92 e Peruzzi 1988.

grande contributo di *Esperienza e giudizio* rispetto alle *Ricerche logiche*, in cui la percezione aveva la caratteristica della semplicità e la struttura cosa- proprietà perveniva all'intuizione soltanto quando essa andava a riempire le formazioni categoriali degli atti signitivi, venendone strutturata: l'oggetto determinato in proprietà (S è p) non era il prodotto di un'autonoma sintesi operante nella sfera intuitiva, ma si identificava con il senso riempiente, l'oggetto percepito nel modo in cui viene significato dal linguaggio; *la percezione si disponeva percepire così come il significato esigeva e non aveva un'autonoma capacità sintetica*²¹⁹.

Nella percezione sensibile la cosa "esterna" ci appare di colpo, non appena su di essa cade il nostro sguardo. Il modo in cui essa fa apparire la cosa è semplice, non vi è bisogno dell'apparato degli atti fondanti e fondati. [...] L'unità della percezione non sorge mediante *atti sintetici* propri, quasi che solo la forma della sintesi mediante atti fondati fosse in grado di riferire alle intenzioni parziali l'unitarietà del riferimento oggettuale. Non vi è bisogno di un'articolazione e neppure di una connessione attuale. L'unità della percezione si realizza come unità semplice, come fusione immediata delle intenzioni parziali e senza l'intervento di nuovi atti intenzionali²²⁰.

Ecco che allora, quando lo Husserl di *Cosa e spazio*, di *Idee II* e, soprattutto, di *Esperienza e giudizio*, contro lo Husserl delle *Ricerche logiche*, scopre una sintesi operante nella sfera ricettiva, egli rivendica un dato fondamentale: *la struttura sostrato-proprietà è originariamente nell'intuizione e non le perviene ab estrinseco dalle operazioni del significare*.

Abbiamo ora tutti gli elementi per impostare i problemi a cui sopra abbiamo accennato. Ripetiamoli brevemente.

- Come si risolve il passaggio dalla *molteplicità* dei dati di coscienza (*yle*) all'*unità* di una determinatezza oggettuale (*noema*), dall'*immanenza* degli uni alla *trascendenza* dell'altra (b.1)?²²¹

²¹⁹ È ciò che J. Benoist ha chiamato punto di vista verificazionista: « [...] se c'è conferma, l'intuizione non conferma il significato (signification) se non dandole l'oggetto esattamente nel modo in cui essa lo prendeva di mira (e dunque secondo la sua mira propria, semantica). Tale è la formula che ha l'equazione di ciò che potremmo chiamare il verificazionismo fenomenologico, che come ogni verificazionismo, non è che – se così possiamo dire – un verificazionismo su parole. La mira semantica è qui determinante: è essa che prescrive la figura dell'eventuale "oggetto" e il senso stesso che c'è a verificarla » (Benoist2001, p. 139); e ancora « [...] l'essere che è ora in questione è l'essere di ciò che verifica, il che suppone il dato preliminare di un'intenzione da verificare, in risposta alla quale esso interviene, dunque in qualche modo fatta su misura di quella e da quella formattata » (ivi, p. 141).

²²⁰ RL (450-451)

²²¹ Nelle lezioni su *Cosa e spazio* il problema prende questa forma: dopo aver distinto fra i contenuti effettivi (reel) della percezione e momenti dell'oggetto che appare (CS 17-18), ossia fra contenuti di sensa-

- Come possono diverse determinatezze oggettuali (*noemi*) mostrarsi come aspetti dello stesso oggetto (b.2)?

Come possono diverse occorrenze temporali essere riferite allo stesso oggetto (c.1)?

3.3.1. Unità e trascendenza del noema, molteplicità e immanenza dei dati sensoriali

Il nostro primo problema (b.1), quello cioè del passaggio dalla molteplicità e immanenza della *yle* all'unità e trascendenza del noema, ha però un altro versante, senza il quale esso non potrebbe esser chiarito: in corrispondenza di ogni noema vi è un atto intenzionale che lo prende di mira, ossia la *noesi*²²². Seguendo gli esempi di prima avrò quindi:

- «la percezione “il gatto”»;
- «la percezione che “il gatto è nero”»;
- «la percezione che “il gatto è spelacchiato”».

Qui gli atti differiscono non secondo la qualità (sono tutti infatti percezioni), ma secondo le materie (si riferiscono alla stessa realtà secondo diverse direzioni intenzionali)²²³. L'oggetto è quindi il centro di gravitazione di molteplici noesi, oltre che di molteplici noemi.

Ora, a sua volta, ogni noesi può avere *numerose effettuazioni*²²⁴: per esempio «la percezione che “il gatto è nero”» può avvenire dal punto di osservazione K1 o dal punto di osservazione K2: queste modificazioni le considero *molteplici effettuazioni della stessa noesi*. Ecco che allora il nostro primo problema (b.1) si complica: *su che base diverse effettuazioni possono essere considerate singolarizzazioni della stessa noesi e diverse apparizioni soggettive singolarizzazioni dello stesso noema?*

zioni e qualità cosali (CS 42-43) e dunque fra percezioni auto posizionali (*selbststellende*) immanenti e percezioni esponenti trascendenti (*darstellende*) (CS 23-24), Husserl ammette che è l'apprensione (*Auffassung*) a distinguere i contenuti di sensazione dai contenuti esponenti (CS 46); ma l'apprensione non può che essere il risultato statico di concordanti sintesi di riempimento (cfr. *infra*).

²²² Idee I, 173-174 (215).

²²³ Per questa distinzione cfr. RL; V Ricerca § 20.

²²⁴ Nel §21 della V Ricerca logica, infatti, Husserl contempla in modo esplicito la possibilità della “stessa percezione di fronte ad atti fenomenologicamente differenti”; vi è dunque l'idea di un'identificazione in una stessa percezione di differenti modi di effettuazione: è ciò che sopra si diceva a proposito della semplicità della percezione; non vi è tuttavia ancora l'idea, che emergerà con chiarezza nelle lezioni *Ding und Raum*, che quest'identificazione noetica consista in una sintesi (v. sotto).

Per rispondere, come si accennava, dobbiamo convocare innanzitutto *una sintesi ulteriore rispetto a quella iletica*²²⁵. Vediamo come essa procede: ogni manifestazione porta con sé *un sistema di pieni e di vuoti, di noto e di ignoto*; l'oggetto percettivo ha, per esempio, un lato anteriore che si manifesta e un lato posteriore che rimane in ombra e a cui rivolgo le mie aspettative.

Non è immaginabile un modo di manifestazione che dia compiutamente l'oggetto che si manifesta; in nessuna manifestazione l'oggetto è dato in quella definitiva e concreta vivezza che sarebbe in grado di darci in modo esaustivo il sé dell'oggetto: ogni manifestazione porta con sé, nel suo orizzonte vuoto, un *plus ultra*. [...] Ogni datità percettiva è, in modo peculiare, un miscuglio inscindibile di noto e di ignoto, un ignoto che rimanda ad una nuova possibile percezione che la renderebbe nota²²⁶.

Tutto questo fa vedere come il materiale fenomenico ci si presenti come un orizzonte di conoscenza.

L'operazione conoscitiva non si effettua mai sugli oggetti individuali dell'esperienza come se questi fossero dati per la prima volta quali sostrati ancora interamente indeterminati. Il mondo è sempre per noi tale che la conoscenza vi abbia svolto la sua opera nei modi più diversi. E perciò è indubitabile che non c'è esperienza, nel senso primo e schietto di esperienza di cose, la quale, cogliendo la cosa per la prima volta e ammettendola fra le conoscenze, non ne sappia già più di quanto giunge alla conoscenza. Ogni esperienza [...] ha per ciò stesso e necessariamente il valore di un sapere diretto e indiretto riguardo alla cosa stessa, ossia di un sapere di quella proprietà della cosa che l'esperienza non ha ancora portato alla vista. [Capoverso] Ogni esperienza ha il suo *orizzonte di esperienza*²²⁷.

Ora, da che cosa è determinato questo orizzonte d'esperienza? La risposta non può essere che questa: da una rete di analogie implicite, che viene risvegliata nel momento in cui si procede alla sintesi noematica; questo materiale percettivo che ho sotto gli occhi fa scattare un'implicita coscienza degli *analoghi* che ho percepito e in questo modo anticipa il corso futuro dell'esperienza. Vediamo dunque per la seconda volta la ricomparsa di strutture che già agivano nella sfera precedente, l'analogia (a.4) e l'anticipazione (a.3).

Torniamo al punto. Il materiale percettivo si presenta come un insieme di pieni e di vuoti, in cui i primi, grazie alle esperienze già effettuate, motivano delle aspettative sui secondi. Ora, la percezione può sempre portare a manifestazione questo ignoto, riempire l'aspettativa che lo prende di mira in modo vuoto, mentre ciò che prima era

²²⁵ Per la differenza coi riempimenti della sfera passiva cfr. nota 212.

²²⁶ SP 11 (42).

²²⁷ EG 27 (29).

pieno (la facciata anteriore) a sua volta si svuoterà: questo svuotarsi tuttavia non significa perdersi, perché fra ciò che viene in evidenza e ciò che passa in ombra vi è una continuità che stabilisce una coincidenza²²⁸; quest'oggetto ha un lato anteriore rosso e un lato posteriore che non vedo e che presumo essere tale; quando porto a manifestazione quest'ultimo, il primo si svuoterà progressivamente, ma in modo da costituire un *continuum* con l'altro.

In questo modo, grazie alla conferma o alla smentita fra i singoli contenuti fenomenici, che si annunciano l'un l'altro, posso per esempio vedere "che la biglia è rossa": essi quindi divengono vedute parziali attraverso cui si si impone cioè un senso oggettuale unitario, un noema, una realtà trascendente alla coscienza, che percepisco provvista di certe fattezze.

Sofferamoci un attimo sul riempimento; esso come si accennava, è predelineato da aspettative, motivate dal plenum attualmente manifesto. Ora, queste aspettative riguardano il contenuto percettivo appreso non più nella sua immanenza, ma nella sua capacità di strutturarsi in un oggetto trascendente. Si tratta quindi per la terza volta di dinamiche che sono una complicazione di quelle intervenienti nella sfera precedente; *le aspettative, le analogie e i riempimenti della sintesi noematica* non vanno tuttavia rigidamente contrapposti a quelle della *sintesi passiva iletica*.

Tutto ciò fa sì che l'esse ecceda il percipi; un vuoto percettivo si riempie di un pieno, mentre contemporaneamente il primo pieno si svuota, e in questa dinamica, come sopra si diceva, emerge un polo unitario il noema, che non si identifica con i pieni fenomenici che di volta in volta si danno e si fa cogliere come trascendente rispetto alle fenomenizzazioni attualmente presenti; il noema non si risolve quindi nei singoli contenuti fenomenici ed è piuttosto il correlato di quel sistema regolare di verifica che tutti li abbraccia.

Caratteristica del noema è quella di essere strutturalmente aperto e definito proprio nel decorso dell'esperienza: se la mia aspettativa di una biglia interamente rossa viene smentita da una parte posteriore che è nera, il noema percettivo sarà "la biglia è rossa e nera".

Tale sintesi di unificazione si dà non solo sul versante del noema, ma anche dell'atto: mentre il vuoto si riempie, una certa prospettiva percettiva si modifica in una seconda, in modo tale che entrambe costituiscano due modalità di effettuazione della stessa percezione, la percezione "che la biglia è rossa".

²²⁸ SP 12 (43).

Questo discorso, tuttavia, presuppone un altro elemento: l'artefice di *quella sintesi di riempimento che conferisce l'apprensione della trascendenza è il corpo*²²⁹, grazie ai propri movimenti; ad ogni movimento del mio corpo corrisponde un certo spettacolo fenomenico; è il corpo in movimento che va ad ispezionare ciò che è attualmente vuoto perché esso, da un'altra posizione percettiva, possa riempirsi.

Certo, è l'oggetto stesso che può muoversi e mostrarsi nel suo lato posteriore; ma, in realtà, non potrei discriminare uno spettacolo fenomenico che cambia per il proprio movimento rispetto a uno spettacolo fenomenico che cambia per il mio movimento se non avessi esperienza del mio corpo e non potessi controllare e discriminare i suoi movimenti attraverso la mia volontà.

La sintesi di riempimento è dunque strutturalmente cinestetica: senza una coscienza corporea non avremmo il fattore in grado di costituire l'unità tanto dell'oggettualità in molteplici fenomenizzazioni confermantisi, quanto dell'atto percettivo in molteplici effettuazioni²³⁰.

Stabilito tutto ciò, vediamo ora come si svolge la sintesi cinestetica: prendiamo da un lato le diverse posizioni degli organi di senso del mio corpo vivo nello spazio (k1, k2, k3, ...); Husserl le chiama appunto *cinestesi*²³¹; prendiamo sull'altro versante gli spettacoli percettivi che, col variare di quelle, di volta in volta mi si presentano (o1, o2, o3): Husserl li chiama *contenuti ostensivi*²³². Ora, posso vedere che un contenuto ostensivo (o1) lentamente si modifica in un altro (o2) se e solo se il mio corpo vivo passa dall'uno (k1) all'altro stato cinestetico (k2); nessun contenuto fa eccezione e se lo voglio percepire di nuovo di fronte a me, dovrò ritornare a quella posizione:

In effetti il sistema dei movimenti corporei è peculiarmente caratterizzato per la coscienza come un sistema soggettivamente libero. [...] Riguardo alle manifestazioni

²²⁹ «Cos'è allora la struttura regolare che determina il rapporto di percezione e appercezione? È il sistema cinestetico complessivo come sistema di possibilità soggettive» (Claesges 1971, 95).

²³⁰ « Per procedere rettamente, bisogna adempiere a una prima esigenza metodologica, quella di compiere una specie singolare di epoche tematica al di dentro della sfera trascendentale dell'universalità. Noi escludiamo innanzitutto dal campo tematico tutto ciò che è dubitabile, cioè noi facciamo astrazione da tutti i prodotti dell'intenzionalità riferita mediatamente o immediatamente alla soggettività estranea e delimitiamo dapprima l'intero contesto di quell'intenzionalità, attuale o potenziale, in cui l'ego si costituisce nel suo essere proprio e costituisce le unità sintetiche da esso inseparabile e perciò stesso attribuite alla sua proprietà »; MC124 (116).

²³¹ «Il corpo, come corpo proprio è il luogo di unificazione dell'attitudine soggettiva e della disposizione oggettiva. La definizione di ciascun io coincide con la definizione del suo corpo, cioè della sua potenza di presa e impossessamento recettivo-attivo del mondo » (Sini 1965, 95).

²³¹ Cfr. CS, capitolo VIII.

²³² Cfr. CS, §9.

non sono libero: se realizzo una linea nel libero sistema dell'“io mi muovo” allora sono preliminarmente predelineate le manifestazioni future. Le manifestazioni danno vita a sistemi di dipendenze²³³.

Nella variazione regolata dei singoli contenuti, essi si confermano e si smentiscono l'un l'altro; appare così *un senso unitario (il noema, appunto), che è trascendente, proprio perché esso non si fenomenizza a nessuno di essi singolarmente preso, ma soltanto al sistema complessivo di verificaione, all'interno del quale quei contenuti non sono che elementi parziali di conferma o smentita. Emerge qualcosa come una regola a cui quelle manifestazioni sottostanno, sia rispetto a se stesse, sia rispetto alle posizioni del corpo. La coscienza dell'oggetto è la coscienza di questa regola, non dell'apparizione che attualmente ho e che è solo ciò attraverso cui quella regola si manifesta.*

Ora se il corpo vivo è latore di quella sintesi di riempimento che permette di affermare l'eccedenza dell'esse rispetto al *percipi*, del noema rispetto al singolo contenuto in cui emerge, dobbiamo riportare la distinzione fra fra immanenza e trascendenza, a quella fra *elemento e sistema della sintesi cinestesica di riempimento*: i contenuti di sensazione, infatti, possono essere considerati o separatamente, nel modo atomico della riflessione astratta, o *lasciati all'interno del sistema complessivo dell'intuizione*, in cui, confermandosi reciprocamente, manifestano proprietà che non sono presenti in nessuno di essi singolarmente presi, ma che appaiono, appunto al sistema. Le strutture dell'esperienza vissuta possono quindi o ritrarsi in se stesse o distendersi intenzionalmente in una polarizzazione sistemica verso la *res*; *il discrimine fra immanenza e trascendenza sta dunque nel considerare il dato fenomenico al di fuori o al di dentro del sistema regolare della sintesi cinestesica*; in termini kantiani: l'oggetto è l'uniforme regola di costruzione delle rappresentazioni.

In tal modo *la molteplicità dei dati fenomenici è iscritta fin dall'inizio nell'unità di verificaione e riempimento del sistema cinestesico, che regola la trasformazione dell'uno nell'altro*²³⁴; è questo che mi permette di identificare non solo diverse fenomenizzazioni soggettive nella stessa determinatezza oggettuale (*noema*), ma anche diverse effettuazioni nello stesso atto (*noesi*): *il sistema cinestesico è fondamento della coscienza d'identità e dell'identico aver coscienza.*

Ecco quindi il primo risultato:

²³³ SP 14 (45-46).

²³⁴ Cfr. CS, capitolo X.

- il passaggio dalla *molteplicità* dei dati di coscienza (*yle*) all'*unità* di una determinatezza oggettuale (*noema*), dall'*immanenza* degli uni alla *trascendenza* dell'altra (b.1) avviene attraverso la *sintesi cinestesica*²³⁵;

- analogamente *diverse effettuazioni percettive* possono essere considerate *singolarizzazioni della stessa noesi per via della sintesi cinestesica*.

3.3.2. Unità dell'oggetto nella molteplicità dei noemi

Dopo aver trattato le operazioni della sintesi cinestesica di riempimento, che permettono di passare dall'immanenza e dalla molteplicità dei contenuti iletici all'unità e alla trascendenza di un noema, di un oggetto determinato-così (b.1), passiamo ora alla seconda operazione sintetica: *l'identificazione di più noemi in un unico oggetto* nella dimensione del presente vivente (b.2).

²³⁵ Il corpo vivo, con le sue cinestesi, è dunque la prima condizione della sintesi noematica (b.1). Ve ne sono altre, tuttavia, che dobbiamo ancora mettere in luce: la temporalità della coscienza percettiva, la spazialità di ciò che si fenomenizza e le regole associative che presuppongono le protensioni verso il riempimento dei vuoti; quest'ultima proviene dalla sfera passiva (a.3); tutti questi elementi si collegano e si connettono al corpo vivo e vi cooperano. Le separiamo qui per comodità d'esposizione, nella consapevolezza, però, che formano un tutt'uno.

Quanto al tempo, di cui si è trattato nel capitolo precedente, occorre dire che senza quella sintesi originaria, operante nel presente vivente, che costituisce la coscienza come unico flusso, fra una manifestazione e quella successiva ci sarebbe un intervallo, un buco, e la seconda non potrebbe mai riempire gli adombramenti della prima: esse sarebbero semplicemente due percetti, distinti e irrelati.

Ma la continuità del riempimento è garantita anche dallo spazio: ogni manifestazione si presenta come superficie corporea sensibilmente qualificata; cfr. SP, 23 (55); l'estensione non è infatti una delle tante proprietà degli oggetti percettivi, ma la sua struttura di base: «[...] l'estensione, pur essendo, anzi proprio perché è una "proprietà reale" in tutt'altro modo, è la caratteristica essenziale della materialità; se vogliamo usare in questo senso l'espressione attributo essenziale, è appunto un attributo essenziale»; Idee II, 32 (36). È l'estensione dunque a garantire il collegamento fra pieni e vuoti pertinenti alla stessa proprietà (il rosso su questo lato e su quello che ancora non vedo), in modo tale che molteplici dati sensoriali manifestino un unico noema.

Veniamo ora alla quarta ed ultima condizione della sintesi ricettiva, la regola associativa: come si è già visto, in una dimensione puramente passiva, ogni dato sensoriale per la sua struttura innesca un'aspettativa (a.3); per esempio una volta riscontrata su una superficie una certa caratteristica, si dà un'attesa protensionale sulla parte non attualmente presente; ora, quello che è importante sottolineare è che quest'attesa si produce sempre secondo certe regole: posso aspettarmi che l'altro lato di questa pallina rossa sia anch'esso rosso, ma, qualora così non fosse, dovrei sempre trovare qualcosa che è compreso nel genere colore.

Così l'esperienza è segnata da attese protensionali regolate dalle strutture materiali di ciò che appare, dal loro disporsi secondo leggi essenziali, tali che, per esempio, un suono non possa essere colorato. Questo complesso di regole materiali precede e fonda la sintesi di riempimento.

Per affrontare il problema occorre tornare alla distinzione fra noemi semplici (sostrati) e complessi (proposizionali). Essi si radicano a loro volta in due operazioni: la *prensione* schietta e l'*esplicazione*. Nella prima un certo fenomeno appare come un tutto che dura²³⁶ ed è correlato ad un unico raggio d'attenzione dell'io, che non si sofferma sulle sue proprietà interne. Nell'*esplicazione*²³⁷, invece, abbiamo l'articolazione all'interno di questo tutto di tali proprietà interne, in modo tale che i raggi attenzionali siano molteplici.

Perciò, quando nel compimento di quelle cinestesi²³⁸ che consentono alla yle di essere appresa in modo oggettivo, l'attenzione dell'io si concentra sul tutto che appare (prensione), avremo un noema sostrato (vedo "S"); quando invece essa si concentra sulla coincidenza di questo tutto con una delle proprietà interne (esplicazione) avremo un noema proposizionale (vedo che "S è p")²³⁹.

L'esplicazione, quindi è già una forma di sintesi di più noemi in un oggetto, poiché in essa il *noema semplice* (nominale) della prensione, per esempio il noema "gatto", viene portato a coincidenza con una proprietà interna, in modo da avere *noema complesso* (*proposizionale*), per esempio "il gatto è bianco"²⁴⁰

Il problema è ora vedere non solo come il noema semplice della prensione si complessifichi in quello dell'esplicazione, venendo ricompreso in una sintesi superiore, ma anche come più noemi proposizionali si saldino insieme intorno alla stessa X, che appare così un'unità-orizzonte, strutturalmente aperta ad un'attività unificatrice continua.

Per comprendere come essa avvenga dobbiamo concentrarci su un elemento già emerso nell'esplicazione, ossia il fatto che la coincidenza fra sostrato e proprietà, che

²³⁶ EG §23

²³⁷ EG §24.

²³⁸ Il problema che emerge è: che rapporto c'è fra le operazioni di prensione ed esplicazione e le cinestesi? Solo l'esplicazione è cinestesica? O anche la prensione?

Gli elementi per risolvere in maniera incontrovertibile la questione sono pochi, perché Husserl, in EG, al contrario di CS o di Idee II, si sofferma di sfuggita sulle cinestesi. Ad ogni modo un passo sembra fornire qualche elemento: «Anche la prima prensione e anzitutto la schietta osservazione ha già i suoi orizzonti che si destano contemporaneamente, prima di tutto un orizzonte interno. [...] L'oggetto sta sin dappprincipio in un carattere di conosciutezza; esso è compreso come oggetto di un tipo già in qualche modo noto, se pur colto in vaga generalità. Il suo aspetto suscita aspettative protentive sul suo esser-determinato, sulla parte posteriore ancora non vista, etc, in generale su ciò che in un'osservazione più vicina risulta essere una sua proprietà»; EG 114 (94).

Quindi anche la prensione, essendo provvista di un orizzonte di aspettative, sembra eseguibile solo nel modo della sintesi cinestesica.

²³⁹ EG 147e segg (118 e segg).

²⁴⁰ Cfr. EG, § 24.

si realizza nell'attenzione dell'io, è resa possibile *dalla struttura materiale di ciò che appare*. Esso infatti ha la forma di un *plenum spaziale riempito di qualità sensoriali*²⁴¹: l'estensione non può presentarsi senza essere qualificata sensorialmente, né le qualità sensoriali possono presentarsi senza diffondersi in un estensione spaziale. Dunque la complessificazione del noema semplice e nominale della prensione in quello articolato in parti e proposizionale dell'esplicazione avviene perché l'attività sintetica dell'io segue il rapporto materiale fra estensione e materia sensoriale.

È alla luce di questo che possiamo connettere diversi noemi proposizionali. Il dato essenziale è qui, ancora una volta, l'estensione: proprietà diverse – inerenti o allo stesso campo sensoriale, per esempio l'esser colorato e l'esser liscio rispetto alla vista, o a campi sensoriali diversi, per esempio l'esser colorato e l'esser umido – si uniscono in virtù del fatto che entrambe riempiono lo stesso contorno figurale: grazie ad esso un plenum ottico può coordinarsi ad un altro plenum ottico o con un plenum tattile, in modo da far apparire che qualcosa che è colorato è anche-liscio o anche-umido²⁴². In altri termini grazie all'estensione ciò che si manifesta si coordina a ulteriori pieni, pertinenti non solo al proprio campo sensoriale, ma anche ad altri.

Questo ci permette di trarre una prima importante conclusione a proposito della sintesi ricettiva in generale (b): *se Kant ricava la complessità dell'oggetto percettivo, ossia la struttura sostrato-proprietà, da una forma di unificazione del pensiero logico-giudicativo, la categoria di sussistenza e inerenza, Husserl la ricava da una legge materiale immanente ai contenuti percettivi, ossia dal fatto che essi si presentano come plena sensoriali*: in altri termini, quand'anche non possedessimo il giudizio e la forma della predicazione, noi vedremmo nondimeno un mondo percettivo organizzato in figure spaziali riempite di proprietà.

Il mondo percettivo trae la sua organizzazione di fondo non dal fatto che la percezione è un atto sintetico, ma dalle leggi interne al materiale fenomenico, le quali direzionano quell'atto e lo diffrangono in prensione ed esplicazione; l'attenzione infatti si muove in modo mono o pluri radiale non perché predeterminata dalla struttura del giudizio e dall'articolazione secondo sussistenza e inerenza logica, ma perché *“calamitata” da uno spettacolo percettivo la cui struttura è quella “estensione - massa sensoriale”*. La coscienza, a questo livello, accoglie e attualizza questa struttura, ma non la costituisce; essa è anzi la base di tutte le ulteriori costituzioni.

²⁴¹ Cfr. Idee II, 37-38 (41-43).

²⁴² Cfr. ancora Idee II, 37-38 (41-43).

3.4. La sfera del giudizio: l'identità dell'oggetto oltre il presente vivente

Una volta unificati i molteplici dati di sensazione nello stesso noema (b.1) e unificati più noemi in un oggetto (b.2), rimane il terzo problema: queste due identità devono essere affermate al di là del presente vivente. Ora, tutte le operazioni sintetiche analizzate fin qui avvenivano al suo interno; la questione è a questo punto: quali operazioni della coscienza fungono per l'identificazione di un oggetto in decorsi temporali ulteriori?

In altri termini, *come posso riconoscere un oggetto al di là del momento presente in cui mi appare?* La risposta di Husserl sta nel giudizio individuale d'esperienza (c.1) e dunque *al di fuori dell'intuizione*.

Vediamo come egli argomenta. Sullo sfondo del rapporto intuitivo e ricettivo finora indagato, matura un interesse conoscitivo a stabilire l'oggetto, a fissare *attivamente* il conosciuto una volta per tutte. Dice infatti Husserl:

[...] l'io vuole conoscere l'oggetto e fissare il conosciuto una volta per tutte. Ogni passo della conoscenza è guidato dall'impulso attivo di *mantenere nel futuro* della vita il conosciuto come identico e come sostrato delle sue note determinanti, di porlo in relazioni, etc.²⁴³

Ma com'è possibile questa fissazione che permette *di re-identificare un senso oggettuale al di là del tempo in cui sta avvenendo l'atto percettivo?* Essa è possibile quando il nesso di inerenza di una proprietà p a un sostrato S, già delineato nell'esplicazione ricettiva, subisce un cambiamento di atteggiamento, che porta da una fenomenizzazione subita ad un'effettuazione volontaria: *l'io compie di proposito l'atto del portare a coincidenza un sostrato con una sua proprietà, riprendendo attivamente l'operazione sintetica che già si era compiuta*²⁴⁴, facendo della sintesi ricettiva una sintesi attiva e costituendo un nucleo ideale e identico (S è p), che può essere ritrovato anche quando l'oggetto percettivo non è più attualmente sotto gli occhi:

Quest'opera della conoscenza è un'attiva partecipazione agli oggetti già dati, ma in modo del tutto diverso dalla mera ricettività del cogliere, esplicare e osservare relazionale. Il suo risultato è il possesso conoscitivo. *Nel concetto pregnante di oggetto conoscitivo sta che esso è qualcosa di identico e di 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 più²⁴⁵.

²⁴³ EG, 232-233 (180).

²⁴⁴ Cfr. EG, 245 (189). Nelle lezioni sul significato del 1908, Husserl distingue terminologicamente fra Sachlage e Sachverhalt: il primo corrisponde all'oggetto nel come della sua datità ricettivamente costitutosi, il secondo all'oggetto nel come della sua datità costituito da una sintesi attiva del giudizio; cfr. LS §7.

²⁴⁵ EG, 232-233 (180); corsivo mio.

Se, dunque, nel presente vivente, per costituire l'identità dell'oggetto nel complesso delle sue determinatezze, può bastare la sintesi ricettiva, per oltrepassare il presente vivente e porre l'identità oggettuale al di là del tempo in cui è dato all'intuizione, occorre una sintesi attiva di sostrato e proprietà operata dal giudizio, che fa del *conosciuto un possesso permanente*; il fatto che esso sia ritrovabile in presentificazioni nuove (per esempio rimemorazioni e prefigurazioni fantastiche entrambe attive) sta a testimoniare di questo acquisto, poiché esse sono direzionate da tale nucleo unitario:

Ciò che qui risulta come determinazione (predicativa) dell'oggetto non è qualcosa di meramente accettato, ricevuto nel volgimento dell'io sulla base dell'affezione, ma è totalmente caratterizzato intenzionalmente in sé come *prodotto dell'io*, come conoscenza prodotta mediante il suo agire conoscitivo. [capoverso] Ciò si vede nel ritornare ancora di nuovo alle conoscenze una volta acquistate, nella riproduzione delle intuizioni in forma di ricordo o di altra presentificazione. Tali riproduzioni sono qualcosa di più che un mero ricordo di un'intuizione precedente. Noi ritorniamo al riprodotto come un nostro acquisto²⁴⁶.

La sintesi attiva *avviene dunque nella forma di un giudizio d'esperienza, che pone il conosciuto come unità ideale e identica*²⁴⁷. Il dato fenomenologico fondamentale dell'intuizione, ossia l'intendere l'oggetto come qualcosa che permane anche oltre la percezione attualmente in corso, il vedere l'oggetto come un'identità che sopravanza il mio stesso vedere, è *un precipitato del giudizio d'esperienza*, che fissa l'unità alla luce della quale procediamo al riconoscimento percettivo.

Non vi sarebbe dunque riconoscimento al di fuori della sfera del giudizio. L'autonomia dell'intuizione, aperta dalla sintesi ricettiva, è revocata dal carattere esclusivamente linguistico del riconoscimento.

Ma c'è un elemento intellettualistico ancora più forte: l'oggetto categoriale formato dal giudizio è certamente un questo e i termini del giudizio (S è p) ne *denotano* sempre i momenti individuali (questo sostrato S e questa proprietà p); ciononostante essi di per sé *significano* delle specie. Ciò porterebbe a fondare la sfera del pensiero giudicativo che determina predicativamente (c) in quella superiore delle specie (d); sebbene infatti *idealiter* possiamo immaginare la situazione limite di un linguaggio fatto di

²⁴⁶ EG 237 (183).

²⁴⁷ Tralasciamo il problema se questa unità ideale del giudizio, il significato dei segni "S è p", abbia uno statuto noetico, come affermano le Ricerche logiche, in cui esso si configura come essenza ideale dell'atto di significazione, oppure se abbia anche uno statuto noematico, come affermano le Lezioni sul significato del 1908; in esse accanto a quella prima accezione (il significato chiamato ora fenomenologico o fanfico) se ne accompagna un'altra (il significato ontico o fenomenologico): da una parte l'unità del giudizio d'esperienza sarebbe il mantenersi identico del raggio intenzionale, dall'altra sarebbe un'oggettualità categoriale fondata su percezioni e presentificazioni intuitive, cfr. LS §8.

soli nomi propri e di materie aggettivali individuali, quest'astrazione non ci serve a nulla perché, *realiter* il linguaggio *esprime*, attraverso termini specifici, concetti generali e poi *designa*, attraverso il concorso di articoli e deittici, i loro esemplari individuali.

A conferma di tutto ciò, Husserl, in un inciso che non deve passare inosservato, ammette che *la distinzione fra le operazioni del pensiero che determina predicativamente e la formazione di universalità è un'astrazione*:

Anche qui non si tratta che di una separazione astrattiva e in misura maggiore che nella separazione dei primi due gradi. Non esiste giudicare predicativo né formazione di forme predicative che non includa già in sé parimenti una formazione di universalità²⁴⁸.

Dunque il pensiero predicativo sembra fondarsi sulle specie. Ecco che allora dobbiamo affrontare l'ultimo stadio della costituzione.

3.5. La genesi delle specie: la possibilità nella sfera intuitiva di un'identificazione dell'oggetto oltre il presente vivente

L'attività del pensiero logico-giudicativo, abbiamo detto, non si esaurisce nel giudizio d'esperienza sull'individuale (c): vi è un ulteriore grado che riguarda la costituzione non di questo S nel suo essere p, ma di oggettualità universali, le specie S e p in quanto tali. Vi è infatti una profonda differenza fra giudizi del tipo "questo è rosso" e giudizi del tipo "il rosso è un colore": nel primo giudizio "rosso" è un momento oggettuale del sostrato che prendo di mira, mentre nel secondo è una specie ideale.

Come si formano le specie? Ora, Husserl ammette esplicitamente che *l'universalità concettuale ha come base il meccanismo dell'associazione, che si dà nella sfera passiva*, ossia quei campi analogici che abbiamo già trovato (a.4). Vi è quindi un nucleo comune che si forma passivamente, nel rimando associativo di molti individui simili²⁴⁹, attraverso un meccanismo che ricorda quella forza gravitazionale dei fenomeni mentali di cui già Hume aveva parlato²⁵⁰. Ora, tale coscienza tipologica si sedimenta e accompagna il corso dell'esperienza. Di questa *vibrazione* analogica che associa il simile col simile si può cogliere poi il tema centrale e procedere così alla costituzione attiva di una specie linguistico-giudicativa.

Si tratta di una struttura che, ancora una volta, viene dalla passività iletica e che si ritrova in una sfera sintetica ulteriore. Dobbiamo perciò distinguere fra *il preliminare, implicito, potenziale campo tipologico passivamente istituito nella sfera passiva*

²⁴⁸ EG 240 (185); corsivo mio.

²⁴⁹ EG, 385-388 (295-297).

²⁵⁰ Hume 1998, 24.

(a.4) e l'operazione attiva che, cogliendone il nucleo, genera l'universale (d). La domanda che occorre porsi, alla luce delle precedenti considerazioni è quindi la seguente: per riconoscere l'oggetto dobbiamo ricorrere necessariamente al secondo o è sufficiente il primo?

Se con Husserl possiamo affermare che le specie del giudizio affondano le proprie radici nella sfera intuitiva attraverso il meccanismo passivo dell'associazione, oltre Husserl dobbiamo affermare che esso è già condizione sufficiente del riconoscimento.

Il questo, infatti, viene riconosciuto perché il raggio da cui è preso di mira s'imbatta contemporaneamente nel campo di analogie sedimentatosi: questo sostrato che percepisco richiama implicitamente una serie di analogia che ho percepito o che posso immaginare ed è questo richiamo a farmelo riconoscere, per esempio, come un gatto.

Ma si può essere ancora più radicali e, come sostiene Bergson in *Materia e memoria*, dire che per il riconoscimento non è necessaria neanche l'effettiva esibizione intuitiva di questa cognizione analogica, ma è sufficiente la sua traccia psicomotoria: è per questo che abbiamo parlato della coscienza d'analogia come di una "vibrazione" che segna il campo d'esperienza o di un "sedimento".

L'abitudine di utilizzare l'oggetto ha dunque finito con l'organizzare insieme movimenti e percezioni e la coscienza di questi movimenti nascenti, che seguirebbero la percezione alla maniera di un riflesso, sarebbe anche qui il fondamento del riconoscimento²⁵¹.

Il campo analogico lascia dunque un riflesso psicomotorio che permette il riconoscimento. Ad ogni modo o che la coscienza tipologica sia una forma di cognizione (Husserl) o che sia una forma d'azione (Bergson), resta il fatto che esso è possibile sul piano prelinguistico.

Ora, si potrebbe dire che tutto ciò serve, sì, a riconoscere un tipo piuttosto che un altro (vedo qui un gatto e non un cane), ma non ad identificare un che di individuale, un'occorrenza, all'interno di quel tipo (devo poter individuare il gatto "Cagliostro" rispetto al gatto "Lucifero" e non riconoscere che si tratta di gatti). Abbiamo tuttavia l'elemento per rispondere a quest'obiezione: a far riconoscere l'individuale è il complesso di proprietà che lo determina; il riconoscimento dell'individuale nella sua eccellenza è possibile perché la coscienza tipologica non è separata dall'esplicazione in cui l'oggetto si presenta come qualcosa di articolato e su cui abbiamo già richiamato l'attenzione (b.2).

Vediamo come può funzionare questo nesso fra coscienza tipologica (a.4) e sintesi (b.2): il raggio dell'esplicazione, una volta che ha fatto coincidere sostrato e pro-

²⁵¹ Bergson 1959, 78.

prietà, impatta nel campo di variazioni analogiche del sostrato e verifica se la coincidenza raggiunta rientra o no in quel campo: per esempio questo materiale esperienziale (sostrato più proprietà) che ho di fronte, per qualche ragione, richiama implicitamente la gamma di variazioni che poi designerò come “gatto”; così, se fra le variazioni possibili di “gatto”, c’è quel sostrato con quelle proprietà determinate che ora percepisco, esso sarà riconosciuto come membro di una specie e al tempo stesso nella sua individualità; se l’inclusione nel campo analogico trova una qualche resistenza, dovrò o re-identificare il questo in un diverso *typos* di sostrato già esistente²⁵² o dar luogo ad un inedito *typos* di sostrato²⁵³ o allargare il campo di variazione di quello precedentemente assunto, includendovi come nuova variazione la coincidenza realizzataasi²⁵⁴.

Dunque l’oggetto è riconoscibile alla luce delle proprietà particolari che lo segnano e ne fanno uno dei possibili esemplari di un implicito campo analogico. Sono quindi le proprietà, presenti nei noemi complessi, a permettere il riconoscimento del questo nella sua eccitata.

Sorge tuttavia un’altra possibile obiezione: se l’oggetto è riconoscibile nella sua individualità alla luce delle sue proprietà, se lo riduciamo a complesso di proprietà non ne perdiamo l’individualità? La risposta è negativa per due ragioni; in primo luogo perché le proprietà e i sostrati si configurano come *occorrenze non di specie in senso metafisico, ma di campi analogici passivamente costituiti, composti da elementi irriducibilmente individuali*: dunque il problema dell’individuazione non sussiste *ab origine*; in secondo luogo perché, anche a volerlo prendere sul serio, *altro è il problema dell’individuazione*, per il quale si richiede semplicemente, come insegna Kant, che due sostrati occupino due diverse porzioni di spazio, *altro è il problema del riconoscimento finora posto*, per il quale si richiede, come insegna Leibniz, che i sostrati abbiano proprietà diverse; due sostrati con le medesime proprietà, infatti, pur rimanendo numericamente distinti per via dei differenti spazi che occupano, sono tuttavia *indiscernibili*: di due calzini dello stesso colore, della stessa lunghezza, della stessa materia, entrambi integri, non potrò dire quale la volta precedente portavo al piede destro e quale al piede sinistro; *senza poter riconoscere la particolare combinazione di elementi che li compone, non sarò in grado di discernere l’uno dall’altro*.

²⁵² Per esempio un animale che da lontano ci sembrava un gatto e di cui poi sentiamo l’abbaiare; ad un’ispezione più da vicino si rivelerà un cane di piccola taglia.

²⁵³ Per esempio la posizione di una nuova specie vivente, come all’epoca fu l’ornitorinco.

²⁵⁴ Pensiamo alla considerazione humana sulla ridefinizione dell’oro alla luce della scoperta della sua solubilità nell’acqua regia (Hume 1998, 28).

Insomma, per riprendere la terminologia husserliana, *la coincidenza di sostrato e proprietà, passivamente costituitasi, non è che l'inizio di un processo di identificazione*, il quale passa inevitabilmente per la coscienza tipologica: dunque *la pura esperienza del questo è un falso mito*. Essa *si dà sempre in un campo che vibra di analogie implicite* e ne permette il riconoscimento.

Ma è altrettanto *mitica la posizione opposta, quella cioè di un'intrinseca linguisticità dell'esperienza del questo*, avvalorata dall'idea husserliana che sia l'effettuazione volontaria di un giudizio a permettere il riconoscimento dell'individuale; viceversa proprio la sua concezione della *specie come qualcosa di prodotto a partire da una rete di analogie*, fa sì che tutta l'operazione del riconoscimento si possa svolgere nella sfera intuitiva.

Insomma, *nell'alternativa fra il primato dei contenuti non concettuali*, che ritiene possibile una pura intuizione del questo nella sua struttura mereologica individuale, o *concettuali*, che la ritiene impossibile e la lega perciò a *species* linguistiche, *tertium datur*: la percezione del questo avviene sempre sullo sfondo di *impliciti aggregati analogici (a.4)*, non confinati in una singolarità atomica come i primi, ma non perciò necessariamente linguistici come i secondi²⁵⁵.

L'esperienza del qualcosa come un che di riconoscibile, dunque, si iscrive sempre in una doppia direttrice: da una parte vi è la "vibrazione" di un orizzonte tipologico, passivamente costituitosi nel richiamo reciproco di sostrati analoghi e di proprietà analoghe e poi sedimentatosi (a.4), dall'altra vi è l'effettiva operazione sintetica che ne segue il tracciato protensionale, il quale viene così o confermato o sostituito o ricreato o ridefinito (b). Questo ci dà modo di affermare che due categorie chiave del pensiero husserliano, *l'intuizione eidetica e la sintesi, sono strettamente connesse*.

Arrivati a questo punto, però, è importante fare una precisazione: la possibilità di un campo tipologico passivo non deve andare a svantaggio della *formatività del linguaggio*; se è vero che l'oggetto dell'intuizione è già di per sé complesso (sintesi ricettiva; b) e riconoscibile (campi tipologici passivi; a.4) senza il bisogno operazioni categoriali del linguaggio, è altrettanto vero che esse rimangono comunque possibili; *Esperienza e giudizio* mostra infatti che la caratteristica del giudizio è l'attività, la capacità, cioè, di rivenire volontariamente e di ripetere tanto la sintesi ricettivamente prodotta quanto il collegamento analogico passivo.

Ma se quest'attività non fosse altro che una reduplicazione delle sintesi oggettuali e dei tipi passivamente costituitisi? Non passeremmo così dalla non-autonomia della

²⁵⁵ Per un raffronto fra questo meccanismo e la ricostruzione del riconoscimento a partire da procedure sub-personali, si veda Cap. III §3.3, dove discutiamo il caso della visione cieca.

sfera intuitiva, come viene delineata dalle *Ricerche logiche* attraverso il tema della messa in forma categoriale, alla non-autonomia del giudizio?

Per rispondere a questa domanda occorre ancora una volta procedere *con Husserl e oltre Husserl*: dobbiamo infatti considerare due caratteristiche: da una parte *il termine linguistico generale non tiene presenti tutti i campi analogici possibili nella sfera passiva, ma opera una selezione arbitraria fra essi, in relazione a criteri che possono avere a che fare con la prassi* e che, comunque sia, non si trovano automaticamente nell'intuizione; dall'altra esso *può associare ciò che la coscienza tipologica passiva non assocerebbe mai*.

Come esempio del primo caso si potrebbe citare il complesso sistema di designazione della neve presso gli eschimesi rispetto quello messo in campo dalla lingua italiana: di fronte a più campi analogici, la messa in rilievo di un numero cospicuo di essi, operata da un sistema linguistico, fa da contrappunto alla messa in rilievo di uno solo, a "grana più grossa" e dal carattere onnicomprensivo, operata dall'altro sistema linguistico; come esempio del secondo caso si potrebbe citare il fatto che il concetto di "mammifero" comprende le balene, malgrado dal punto di vista della tipologia fisica una balena sia più vicina ad un pescecane piuttosto che ad un gorilla o ad un ratto e che la tendenza spontanea sia quest'ultima associazione.

In altri termini: *l'autonomia dell'intuizione nel procedere alla sintesi e al riconoscimento tipologico, non pregiudica a sua volta l'autonomia del linguaggio e il principio di arbitrarietà*.

3.6. I problemi teorici di *Esperienza e giudizio*: gli strati non-egologici della costituzione

Su tutti i livelli analizzati, passività, ricettività, giudizio, si possono riscontrare dinamiche non egologiche di costituzione, che, da un lato, per la fenomenologia trascendentale sono un problema, dall'altro, nella prospettiva di una fenomenologia radicata sul terreno del sapere naturale, sono spunti decisivi.

Cominciamo dalla *passività* e dalle operazioni sintetiche che la fenomenologia dell'affezione e quella dell'associazione hanno messo in luce. Ora, quando l'attenzione si ridesta, lo fa a partire da certe condizioni che preesistono a questo ridedramento; analogamente gli elementi associati si impongono alla coscienza come unità già costituite; ma il problema a questo punto è inaggrabile: se la fenomenologia pura è possibile sulla base di un io che descrive le proprie operazioni perché le vive o le ha vissute, qui siamo in un campo che le è strutturalmente estraneo perché chiama in causa *operazioni che si svolgono quando l'io non è ancora attento, che precedono la sua entrata in scena*. Qual è dunque il posto della fenomenologia rispetto a questo campo pre-egologico? Come può lo spettatore fenomenologico esperirlo entro se

stesso, se esso è l'ambito in cui l'io non c'è ancora? Anche la soluzione della memoria non è adeguata: quale traccia mnestica si può dare del mio non esserci? Nel delineare una fenomenologia dell'attenzione e dell'associazione, lo spettatore non si sporge forse oltre l'idealismo trascendentale?

Ma la questione è ancora più delicata: *l'impressione ridesta o genera l'io?* C'è ancora un io senza affezione o senza le sue tracce mnestiche o senza, comunque, l'implicita rappresentazione di uno schema corporeo e della corrente patica che l'attraversa?

Ciò che avviene nella sfera passiva, arricchisce quindi i problemi IV e V del capitolo precedente, in cui si chiedeva se il polo io preesistesse alla dilatazione protensionale e ritenzionale dei vissuti, se esso fosse per loro una sorta di sorgente luminosa o piuttosto il punto di fuga di una prospettiva; la domanda ora si pone così: *esiste un io prima che l'affezione lo ridesti e l'associazione gli imponga certe forme di unione? Che cos'è qui il ridestare dell'affezione e l'operare dell'associazione?*

Passiamo ora alla *sintesi noematica*. L'analisi delle cinestesi fa emergere un elemento decisivo: il discrimine fra immanenza e trascendenza sta nel considerare i dati di sensazione al di fuori o al di dentro della sintesi stessa. Questo non fa che rafforzare la convinzione cui eravamo giunti a proposito del problema III del capitolo precedente, che ruotava intorno al corpo vivo e alla possibilità di considerarlo al tempo stesso latore dell'esperienza vissuta ed elemento di un mondo che c'è. *Grazie alla sintesi cinestesica abbiamo ora il punto di transito fra le due diverse modalità d'apprensione: nella prima, quella dell'astrazione dal tutto della sintesi cinestesica, il corpo vive i propri dati di sensazione separatamente gli uni dagli altri, nella seconda esso vive la loro conferma reciproca e dunque la loro polarizzazione originaria intorno ad una res trascendente; ma questa forma di organizzazione è consustanziale ad ogni singolo elemento, il che vuol dire che non c'è affatto un primato della riflessione, dell'interiorità, dei dati di coscienza sul rapporto intenzionale ad un transcendens.*

Inoltre il motore di questa sintesi è di tipo non-egologico: la sintesi ricettiva infatti si dà, come abbiamo visto, in un costante sistema di verificazioni e di riempimenti reciproci, il quale è guidato fin dall'inizio dalla *struttura del materiale fenomenico che appare*.

Vi è quindi un a priori materiale che *segna le regole fondamentali da cui sono informate le protensioni della sintesi di riempimento* (ma che opera al livello precedente, quello della semplice associazione passiva, in cui il simile è appreso in successione o in contiguità col simile); *l'attività costituente del corpo vivo segue sempre i generi materiali del mondo fenomenico e le leggi che legano l'uno all'altro*: ragione per cui la protensione verso la facciata posteriore di un oggetto colorato sarà verso una superficie colorata e non verso un suono.

Dunque l'esperienza "immanente" non solo è l'astrazione dalla polarizzazione cinestesica trascendente, ma è anche attraversata fin dall'inizio da forme di legalità oggettiva. *Il corpo vivo, latore dell'esperienza vissuta, è quindi restituito al mondo senza perciò perdere la propria soggettività, il proprio potere di diffrazione dell'intenzionalità oggettiva nell'immanenza dei dati di coscienza.* Con ciò si ripropone la questione III.

Veniamo ora al giudizio. Abbiamo visto che il ruolo di condizione necessaria al riconoscimento degli oggetti, che Husserl gli ascriveva, può tranquillamente esser messo da parte: a farci riconoscere il questo è la "vibrazione" di un orizzonte tipologico, passivamente costituitosi nel richiamo reciproco di sostrati analoghi e di proprietà analoghe

Tanto l'io cosciente quanto il suo oggetto, sembrano dunque rimandare a strutture di carattere pre-egologico.

4. Ricapitolazione dei problemi emersi e riassunzione di essi in quelli del capitolo precedente

Nel corso di questo capitolo l'analisi del concetto di mondo della vita ha suscitato gli stessi problemi del concetto di soggetto trascendentale: la teleologia (*Crisi*) ripropone il problema della riduzione (I), le strutture dell'affezione-associazione (*Esperienza e giudizio*) quelli dell'autocostituzione temporale e della pateticità (IV e V), la sintesi cinestetica (*Esperienza e giudizio*) quello della corporeità (II), la doppia epochè (*Crisi*) quello dell'intersoggettività (III).

Proviamo ora a ricapitarli.

1. *Il venir meno della riduzione: il ritorno all'atteggiamento naturale.* Nel Capitolo I si metteva in evidenza come il discorso husserliano, di fronte all'incompatibilità fra riduzione e costituzione (*problema I*), arrivasse ad una significativa innovazione: il soggetto spettatore diventava una mutazione d'atteggiamento del soggetto mondano; questo portava ad *una fondazione della fenomenologia trascendentale nell'atteggiamento naturale*, che acquisiva così, contro le intenzioni di Husserl, un indiscutibile primato; d'altra parte la riduzione rivelava un vizio d'origine: muoversi in un'assunzione del vero e del falso, la quale presuppone il mondo, per poi metterlo fra parentesi (cfr. *sup.* Cap. I, §4.2).

Allo stesso risultato conduce il Capitolo II: la teleologia del mondo della vita si rivelava una categoria in bilico tra fattualità storica e normatività logica; così, se il senso dell'operazione husserliana consisteva nell'opporsi all'oblio della dimensione soggettiva, l'unico metodo adeguato per raggiungere questo scopo era assumere l'atteggiamento naturale (cfr. *sup.* Cap. II, §2.5).

Occorre dunque tornare a pensare la coscienza soggettiva al suo interno, assumendola come fatto del mondo: *viene meno la riduzione.*

2. *Oltre un polo io originario e innaturale: la genesi temporale dell'io.* Nel Capitolo I abbiamo messo in evidenza (problemi IV e V) come non si potesse sostenere l'atemporalità del polo io (cfr. *sup.* Cap. I, §4.1) e che per sostenerne la temporalità occorre uscire da un'apprensione innaturalistica (cfr. *sup.* Cap. I, § 2.2, 2.3).

Nel Capitolo II le strutture dell'affezione-associazione mostrano lo stesso problema: è possibile pensare ad un puro polo io che sussista al di là del suo essere affetto e che duri al di là delle modalità concrete in cui l'attenzione è propagata (cfr. *sup.* Cap. II, § 3.6)?

Per una via e per l'altra occorre considerare il polo io come qualcosa che si radica nella pateticità dei vissuti e si dilata per via del loro carattere intrinsecamente temporale: *viene meno l'innaturalità del polo io.*

3. *La percezione oltre il primato dell'esperienza interna: riflessione e intenzionalità come modi della coscienza corporea.* Nel Capitolo I la revoca dell'*epochè* aveva retroagito sul corpo vivo (*problema III*); la sua apprensione come ente del mondo, tuttavia, non gli aveva fatto perdere il suo ruolo di latore dell'esperienza soggettiva (cfr. *sup.* Cap. I, §4.4).

Nel Capitolo II le cinestesi del corpo vivo mostravano lo stesso ruolo di mediazione: "immanenza" e "trascendenza" si rivelavano concetti derivati dalle due possibilità date alla coscienza corporea: astrarre o no gli elementi della sintesi cinestesica dalla totalità di questo sistema (cfr. *sup.* Cap. II, § 3.6).

I due itinerari mostrano un risultato concorde: i dati sensoriali vanno letti in un sistema unitario che lega l'esperienza soggettiva e l'oggetto: viene meno il primato dei dati di coscienza sulla relazione intenzionale al transcendens.

4. *L'intersoggettività al di là dell'entropatia: la pragmatica linguistica.* Il Capitolo I aveva mostrato l'insufficienza dell'entropatia a spiegare l'intersoggettività (*problema II*); la dinamica costitutiva concreta di quest'ultima, la sua *ratio essendi* non può essere riconosciuta nell'approccio esclusivamente *visuale* dell'entropatia, da cui è espulsa la pragmatica linguistica, quella dimensione in cui le parole sono azioni dei soggetti l'uno verso l'altro in considerazione dell'esistenza di entrambi (Cap. I, §4.3).

Nel Capitolo II, la prima *epochè*, quella che portava dall'obiettivismo scientifico al mondo soggettivo della vita, cedeva il passo ad una seconda *epochè*, che portava quest'ultimo sotto lo sguardo assoluto del *solus ipse* meditante; essa poneva lo stesso problema: l'insufficienza dell'entropatia a spiegare la *ratio essendi* dell'intersoggettività e la necessità di assumere una pragmatica linguistica (Cap. II § 2.6).

In entrambi i casi occorre che venga meno *il carattere esclusivamente intuitivo e proiettivo dell'intersoggettività.*

Tutti questi problemi sembrano accennare ad una soluzione sul terreno dell'atteggiamento naturale, su un piano epistemico cioè in cui *il soggetto trascenden-*

tale in quanto attività costituente (b), il mondo della vita, sia svincolato dall'idealismo fenomenologico. Si tratterà ora di vedere come questo affrancamento abbia un significato antiriduzionista, imponga cioè non la naturalizzazione del soggetto, ma la complessificazione della natura.

Capitolo 3

La naturalizzazione della soggettività

Le mort saisit le vif!
[K. Marx, Il Capitale]

1. Posizione del problema e articolazione dell'analisi

Dall'analisi dei concetti di soggetto trascendentale e di mondo della vita, si è imposta *una dimensione concreta della soggettività*, che presenta caratteristiche esattamente opposte rispetto all'innaturalismo fenomenologico:

- 2.1) il conferimento d'esistenza al mondo oggettivo costituito;
- 2.2) il polo io come momento interno alla struttura della sensorialità e dunque soggetto a temporalizzazione;
- 2.3) il corpo vivo come operatore di una sintesi cinestesica in un sistema unitario coscienza-realtà;
- 2.4) la genesi dell'intersoggettività a partire da una pragmatica linguistica.

Arrivati a questo punto occorre precisare un aspetto decisivo: *la liberazione dall'innaturalismo fenomenologico non è un'adesione al riduzionismo*; anzi, contrariamente a quanto pensava Husserl, se i tratti dell'esperienza vissuta vengono visti come naturali, *a venir meno non è la soggettività, ma l'immagine di una natura semplice*.

Come abbiamo detto più volte *"atteggiamento naturale" non vuol dire "naturalizzazione"*, se con questo termine si intende la riconduzione integrale della coscienza ad uno strato elementare fisico-chimico privo ulteriori livelli; viceversa è *la scoperta di elementi di soggettività nella natura che fa apparire la possibilità di pensare quest'ultima nella pluralità dei suoi gradi di organizzazione*.

In altri termini, se vogliamo *tradurre* alcuni presunti elementi innaturali in elementi naturali, non possiamo fare a meno di pensare che questa *traduzione*, introdu-

cendo alcune forme della lingua di partenza (il lessico mentalista e fenomenologico), che la lingua d'arrivo (il lessico naturalistico-obiettivo) non aveva, *è in realtà una sua ricodificazione.*

In questo senso, come si diceva nell'introduzione, *la vocazione fondamentale della fenomenologia ad essere un sapere antiriduzionista può essere realizzata soltanto sacrificando l'altra sua vocazione: quella ad essere un modo di pensare innaturale.* Ad una critica ai procedimenti riduttivi che rimane estrinseca, astratta e di principio, quale quella del soggettivismo trascendentale, si contrappone, come abbiamo detto più volte, la via di una critica *immanente*, che qui si tenta di seguire.

I fattori che hanno determinato la crisi del soggettivismo trascendentale sono dunque gli stessi che determineranno la crisi di un fiscalismo elementare. Se nei capitoli precedenti abbiamo sottolineato il primo aspetto, nel terzo intendiamo sottolineare quest'altro.

L'analisi si disporrà perciò entro le quattro caratteristiche concrete sopra emerse e si articolerà in una serie di segmenti, a cui ora accenniamo brevemente.

1. *La coscienza come stato del mondo (§2).* Dal venir meno dell'epochè è emerso questo risultato: la coscienza deve essere uno *stato del mondo*. Ciò legittimerà, come vedremo, una critica rivolta alle due forme estreme della naturalizzazione fiscalista, l'*eliminativismo* e la *teoria dell'identità dei tipi*: esse infatti procedono alla riduzione partendo da enunciati sulla coscienza, che vengono considerati o non-denotativi (*eliminativismo*) o denotativi di una *x* le cui proprietà reali, però, sono fiscalisticamente caratterizzate e a cui quelli vanno ridotti (*identità dei tipi*); *parlare di proprietà mentali*, fra cui appunto la coscienza, sarebbe il *frutto di una fallacia linguistica, la quale scambia il significato di quegli enunciati per realtà. Ma se questo è vero come si spiega ontologicamente il provare dolore?* In che senso uno stato cosciente è?

La domanda è dunque ontologica prima ancora che epistemica; tale domanda, che è rivolta al riduzionista e ne accetta il presupposto generale di un mondo esistente, *non si sarebbe imposta se fossimo rimasti ad indagare il mondo della vita dal punto di vista dello spettatore trascendentale.*

2. *La struttura della sensorialità (§3).* Nel secondo segmento ci si confronterà con quelle forme di riduzionismo *operazionale (funzionalismo e connessionismo)* che prendono in considerazione sia *gli atteggiamenti proposizionali* sia *la percezione.*

Emergerà che entrambi i paradigmi trascurano la relazione con la sensorialità del vissuto, la cui struttura contiene, come si è visto, *una materia qualitativa e un polo-io dell'affezione*; essi non potranno esser messe fuori gioco, senza costruire *modelli astratti, validi per le macchine artificiali in cui sono realizzabili, ma non per il mondo della vita soggettivo*.

3. *Il sistema coscienza-realtà (§4)*. Nel terzo segmento vedremo che la *differenza tra immanenza e trascendenza*, interiorità ed exteriorità, su cui insistono soggettivismo trascendentale e fisicalismo, *va riportata ad un sistema unitario coscienza-realtà* che si articola su tre livelli:
- le *cinestesi* del corpo vivo;
 - il radicamento *ecologico* della percezione;
 - il rapporto di *differimento temporale* che sussiste fra dati di sensazione e alcuni atti "diretti" della vita animale.

4. *L'intersoggettività come pragmatica linguistica in un ordine significante sociale e personologico (§5)*. Il quarto segmento dell'analisi partirà dal rifiuto della teoria trascendentale dell'intersoggettività, centrata sulla dinamica proiettiva e visuale dell'entropatia, e dalla constatazione che il mondo della vita, nel suo livello intersoggettivo, si struttura anche secondo una *pragmatica linguistica*.

Essa delinea un *ordine significante sociale* (Σ), *causalmente efficace ed emergente*, che si presenta come una forma di organizzazione *ulteriore rispetto allo strato intuitivo-sensoriale*, indagato nei tre segmenti analitici precedenti.

Si metterà in evidenza, poi, che ad esso *si connettono gli atti linguistici specifici di un singolo agente*, i quali costituiscano un *ordine significante personologico* (Π); entrambi cooperano nella *deliberazione, intesa come costruzione linguistica di un fine per l'azione* (Δ).

Su questo piano si potrà impostare il problema della *libertà razionale umana senza uscire dal contesto di una natura che c'è e ha le sue forme di organizzazione*.

2. SEZIONE PRIMA. Il ritorno all'atteggiamento naturale: la coscienza come fatto del mondo. Critica dell'eliminativismo e della teoria dell'identità dei tipi

STRANIERO – Come si vede, Teeteto, che non hai mai visto un sofista.

TEETETO – Perché?

STR – Perché ti apparirà come uno che tiene gli occhi chiusi, o che gli occhi non li ha neppure.

TEE – In che senso?

STR – Nel senso che quando tu gli risponderai citando specchi e sculture e rivolgendoti a lui come ad uno che veda le cose con gli occhi, lui riderà delle tue parole: “Io – dirà – non so nulla né di specchi, né di acqua, né di occhi” e ti inchiederà sul problema dell'enunciazione linguistica del tuo pensiero.

[Plat, Soph., 239E-240A]

Partiamo dal primo elemento che emerge dalla decostruzione della fenomenologia trascendentale: *la revoca della riduzione*; essa ha un significato preciso: *l'esperienza soggettiva, qualitativa e in prima persona, è un fatto del mondo*. Siamo quindi in quell'atteggiamento naturale che Husserl considera come matrice prima dell'oblio del mondo della vita, della reificazione del soggettivo²⁵⁶ – diremmo noi. Ma è davvero così? È davvero l'atteggiamento naturale responsabile di tale processo?

Vedremo al contrario che è proprio la collocazione, priva di ambiguità, su questo piano a confutare le forme estreme di riduzionismo, ossia l'eliminativismo e la teoria dell'identità dei tipi²⁵⁷, autorizzando una domanda semplice e inaggirabile: *al di là degli enunciati sulla coscienza, gli stati coscienti ci sono o no nella realtà?*

Questa domanda, come sopra si diceva, non potrebbe essere formulata nel soggettivismo trascendentale, un livello in cui non si ammette *un essere del mondo all'interno del quale collocare gli eventi della coscienza*; alle forme di riduzionismo estremo, perciò, il soggettivismo trascendentale non può porre né quella né alcun'altra domanda, poiché esso, mettendo fra parentesi l'esistenza del mondo, *proietta gli stati coscienti, con il loro carattere qualitativo e in prima persona, in un altrove innaturale dove non possono valere come possibile confutazione*.

²⁵⁶ Del resto anche Husserl lo dice esplicitamente: «Seguire il modello delle scienze naturali significa quasi inevitabilmente reificare la coscienza» (AV, 26).

²⁵⁷ Per un'esposizione di queste posizioni si veda l'Appendice II.

Viceversa analizzare la coscienza come stato del mondo complessifica la natura e suggerisce la categoria di *emergenza*. Alla critica delle forme estreme di naturalizzazione fisicalista dedicheremo il §2.1, mentre a quel concetto, che ne è il motore, l'Appendice III; in essa tenderemo di raccogliere le idee su di essa e sul suo *rapporto con la teoria dei sistemi e della complessità*.

2.1 Critica dell'eliminativismo e della teoria dell'identità dei tipi

Entriamo nel dettaglio della questione. Eliminativismo²⁵⁸ e teoria dell'identità dei tipi²⁵⁹ rimproverano a chi parla di di "proprietà mentali" (fra cui la coscienza) di cadere in una *fallacia intensionalista: scambiare per realtà ciò che è solo una modalità di descrizione*.

Cominciamo con l'*eliminativista*. Per lui l'enunciato "sento dolore" non avrebbe una denotazione e dovrebbe essere eliminato a vantaggio di altri, formati secondo una grammatica logica di tipo fisicalista, per esempio "vi è il processo neurologico X"; analogamente gli enunciati sul calorico sono stati eliminati a vantaggio di quelli sull'energia cinetica: in un caso e nell'altro il fatto di *parlare* di una cosa (il calorico o la coscienza) non vuol dire che essa *ci sia* e la scienza obiettiva è il tribunale ultimo per ogni pretesa ontologica. La "coscienza" e la "prima persona" non sono dunque che indebite ipostatizzazioni, prodotte da una fallacia linguistica, e vanno eliminate, così com'è accaduto al calorico.

Ma se così dev'essere, che cos'è il provar dolore? Il problema è quindi molto chiaro: ciò che è in gioco non è il *resoconto linguistico sul dolore*, ma il *dolore stesso in quanto stato di fatto*: "coscienza" va intesa, prima ancora che come una *descrizione*, come uno *evento*; dobbiamo quindi spiegare il *sentire* dolore, non l'enunciato che ne parla: il livello d'analisi, direbbe Kant, è quello dell'estetica trascendentale, non quello della logica.

Ecco quindi cosa si frappono all'eliminazione: la "coscienza", oltre al fatto secondario di essere l'elemento un enunciato, è *uno stato reale*. L'accusa di fallacia intensionalista si ritorce dunque contro chi la rivolge: *è proprio l'eliminativista a nascondere il dolore che effettivamente provo dietro il discorso che ne faccio*.

²⁵⁸ Si vedano a titolo di esempio Rorty 1979, Churchland P. M. 1988 e Churchland P. S. 1986. Per un'esposizione complessiva della posizione eliminativista cfr. Di Francesco 2002, 93-94.

²⁵⁹ Si vedano a titolo di esempio Feigl (1958, 1967), Place (1956), Smart (1959), Armstrong (1968) Per un'esposizione complessiva della teoria dell'identità cfr. Di Francesco 2002, 89-92.

Insomma il dato coscienziale non è originariamente un'intensione, un significato²⁶⁰ e *non si possono confondere estetica e logica trascendentale*; non si esce dunque dal livello ontologico della domanda: al di là del fatto linguistico, se lo *stato di provare dolore c'è* – non importa se come parte dipendente o indipendente di una qualche entità – che cos'è?

Veniamo alla *teoria dell'identità dei tipi*; in essa le proprietà mentali sono considerate identiche a quelle fisiche elementari: l'enunciato “provo dolore” ha una denotazione identica a quello “vi è il processo neurale X”; essi differiscono per il *sensu*, per la modalità cioè in cui il *denotatum* viene raggiunto; dunque a differenza dell'eliminativismo, l'enunciato mentalista è considerato denotativo, è una descrizione legittima, ma con la clausola essenziale che esso può e deve esser riportato all'enunciato fisicalista.

A questo punto, però, non ci si può sottrarre allo stesso problema ontologico che emergeva sopra: pur accettando per ipotesi l'identità della *denotazione* fra enunciato mentalista ed enunciato fisicalista²⁶¹ e che essi differiscano soltanto per il *sensu*, *cosa ne è del dolore che effettivamente provo? Può essere ridotto a sensu di un enunciato?*

Questa difficoltà vale per tutte le teorie del significato che si vogliono adottare; ciascuna di esse fa sì che la teoria dell'identità dei tipi non risponda alla domanda ontologica sugli stati coscienti.

1. Poniamo infatti che gli enunciati “provo dolore” e “vi è il processo neurale X” esprimano due sensi equidenotativi che però si distinguono in quanto rispecchiano due distinte proprietà reali. Se questo è vero, la teoria dell'identità fa scaturire un *dualismo di proprietà*.
2. Supponiamo che si tratti di due sensi ideali, due oggetti fregeani in sé; ora inserire questa spiegazione nella *prospettiva naturalistica* di un riduzionista come il teorico dell'identità è piuttosto difficile, perché presupporrebbe l'ammissione di un mondo platonico di significati ideali.
3. Se invece si tratta di sensi intesi secondo la teoria fenomenologica del significato come costruzioni a partire dal pre-categoriale, non si vede su che cosa il sensu dell'enunciato mentalista possa essere edificato, se non su quell'*esperienza “interna” e qualitativa* che si voleva ridurre.

²⁶⁰ Per altre dottrine del significato v. più avanti.

²⁶¹ Quest'ipotesi non viene accettata dall'emergentista, per cui le descrizioni di proprietà come la coscienziale non sono identiche a quelle del suo substrato neurologico e sono perciò, appunto, emergenti.

4. Si tratta di sensi nel modo in cui ne parlerebbe una *teoria computazionale* del significato: nessuna operazione costitutiva edificata sui qualia dell'intuizione (come in 3), ma un calcolo "alla cieca" su entità informazionali; se questo è vero, anche in tal caso non si risponde alla domanda ontologica posta sopra: se "coscienza" non è che un significato, inteso come procedura informazionale, *rimane inspiegato il fatto di provare dolore*.
5. Si tratta di sensi nel modo in cui ne parlerebbe una teoria del significato disegnata secondo il modello connessionista: nessuna entità informazionale (come in 4), solo *l'operatività di reti che producono un comportamento linguistico in uscita*, stabilizzato poi in usi uniformi dal mondo esterno (in questo caso l'accordo dei parlanti sui comportamenti stessi); ma il problema ontologico è sempre in agguato: se "coscienza" non è che un significato, inteso questa volta come mera operatività di reti e sedimento di modelli comportamentali, con ciò *non si spiega ontologicamente il provare dolore*.

Dunque, indipendentemente dal fatto che si sostengano teorie del significato di matrice fregeana o fenomenologica o simbolico-funzionalista o naturalistico-connessionista – di queste ultime due nel prossimo paragrafo vedremo i limiti – non si può aggirare il tenore *ontologico* della domanda sugli stati coscienti come il dolore. Ad autorizzare questa domanda, anche qui, è stato l'abbandono del piano innaturalistico: *è proprio la trattazione della soggettività nei termini di una coscienza sensoriale che c'è nella natura a richiamare il riduzionista dal suo "sonno intensionalista"*.

D'altra parte, se si accetta la prospettiva, del tutto compatibile col naturalismo, che gli stati coscienti siano stati reali, causalmente prodotti da un substrato neurofisiologico, tutte le oscillazioni fra estetica e analitica, senso e denotazione, vengono meno. Infatti, anche a voler presupporre una rigida corrispondenza di tipo a tipo fra un certo genere di eventi fisici e un certo genere di stati coscienti, l'analisi dei sensi degli enunciati, come abbiamo visto, non può cancellare gli stati coscienti dall'ambito di ciò che è; è per questo che *non si può più parlare di identità* e l'unica via per spiegare la loro variazione regolata è quella, perfettamente compatibile col naturalismo, di una *causalità immanente*: *il dolore non è identico allo stato neurale X, ma è l'effetto che esso provoca all'interno dell'organismo in cui è compreso*, così come l'aumento della temperatura provoca la sudorazione; questa causa non può essere assunta senza dare quell'effetto: dato quello stato non può venire all'organismo che una sensazione di dolore.

Non è dunque un problema, se si vuole spiegare la variazione regolata di stati neurologici e stati coscienti, il fatto che gli enunciati "vi è il processo neurale X" e "sento dolore" non siano equidenotativi: i due enunciati si riferiscono alla causa e

all'effetto di un unico processo e dunque a stati già in relazione tra loro; che variazioni di stati cerebrali possano portare a variazioni degli stati coscienti è concepibile senza dover ammettere la loro identità²⁶². Naturalmente si tratterà di vedere il posto nella natura di proprietà come il dolore e in generale che cosa sia questa forma di *causalità emergente*²⁶³.

²⁶² cfr. Searle1997, 14 e 2004, 189-193

²⁶³ Cfr. Appendice III.

3. SEZIONE SECONDA. La struttura del vissuto di coscienza: polo-io e qualità materiale. Critica del riduzionismo operativo (funzionalismo e connessionismo).

Il pensiero si reifica in un processo automatico che si svolge per conto proprio, gergando con la macchina che esso stesso produce perché lo possa finalmente sostituire.

[Adorno – Horkheimer, Dialettica dell'illuminismo]

3.1. Posizione del problema e articolazione dell'analisi

Come il primo elemento che scaturiva dalla crisi dell'idealismo fenomenologico, ossia l'assunzione della *coscienza in quanto stato del mondo*, si era fatto valere in chiave antiriduzionista, così accade per il secondo, ossia la struttura di determinazione reciproca *polo io – materia sensoriale*. Quest'ultimo sarà chiamato in causa su tre fronti: sensazione, percezione, significazione.

Sul fronte della *sensazione* esso fornirà, contro eliminativismo e teoria dell'identità dei tipi, un argomento ulteriore rispetto a quello emerso nel paragrafo precedente: se lì l'argomento antiriduzionista consisteva nell'esistere (existential, *dasein*) di una coscienza sensoriale, qui l'argomento consiste nel suo essere così determinata, nell'avere certe proprietà (essenziale, *so-sein*), il polo io e la materia sensoriale, appunto, ciascuna dei quali si mostra irriducibile.

Quanto alla *percezione* e alla *significazione*, ci si imbatte in forme di riduzionismo più raffinato, a carattere operativo (*funzionalismo*²⁶⁴ e *connessionismo*²⁶⁵ *non rappresentazionalista e non emergentista*²⁶⁶). Anche su questo fronte faremo valere il ruolo di polo io e materia sensoriale.

²⁶⁴ Per il paradigma funzionalista in quanto tale si vedano esempio Putnam 1960 e 1967, Fodor 1981; per un'esposizione complessiva di questa posizione teorica si veda Di Francesco 2002, 94-100. Si veda anche Appendice II.

²⁶⁵ Per i modelli connessionisti si veda Rummelhart–McClelland 1986, Frixione 1992, Parisi 1989; per un'esposizione complessiva di questa posizione teorica si veda Di Francesco 2002, 170-192. Si veda anche Appendice II.

²⁶⁶ Nell'Appendice II, sulla base di Varela, forniamo uno schema in cui compaiono tre modelli teorici di connessionismo:

Cerchiamo di anticipare qualcosa su questo secondo punto. Funzionalismo e connessionismo non emergentista sono teorie della soggettività che, dopo aver messo da parte tutti i problemi relativi alla coscienza, credono che altri ambiti del mentale, in particolare la *percezione e la significazione*, possano essere trattati al di fuori di essa e tentano perciò una loro *riduzione operativa a processi condotti da sistemi sub-personali*: riconoscere percettivamente un oggetto o “credere, pensare, sperare che P” sarebbero quindi possibili senza il ricorso a quell’esser-cosciente che suscitava tutti i problemi ontologici emersi nel paragrafo precedente.

Il grande assunto del *funzionalismo* è che il mentale debba essere considerato un dispositivo di *manipolazione dell’informazione moltepliciamente istanziabile*; lo slogan in cui lo si riassume è una sorta di equazione (mente : cervello = software : hardware). Per spiegare percezione e significati, non sarebbe dunque necessario far ricorso a rappresentazioni di tipo qualitativo né tantomeno al polo io.

La strategia di ricerca *connessionista*, impostasi a partire dagli anni Ottanta del Novecento, nella sua versione più radicale, che si presenta come una riedizione della teoria dell’identità, elimina dalla propria considerazione non solo le rappresentazioni intuitive, ma anche quelle di tipo simbolico, le entità informazionali del funzionalismo, ed opera con *reti che simulano il sistema nervoso* e i vincoli da esso implicati; la mente è interpretata come sistema che cambia i suoi stati interni, i quali non vengono necessariamente considerati rappresentativi della realtà: ciò che importa è l’adattamento funzionale all’ambiente; le reti, infatti, sono concepite in modo tale da produrre un certo comportamento in uscita, il quale retroagisce poi sulla loro selezione, attraverso una sorta di darwinismo neurale, che le rende complessivamente in grado di adattarsi alla realtà esterna²⁶⁷. Anche questo modello, dunque, al di là di ciò che lo distingue, opera senza la coscienza.

Contro queste prospettive la nostra analisi tenterà di mostrare che è *impossibile operationalizzare percezione e significazione e rimuovere da essi materia qualitativa e polo io*.

- 1) *connessionismo riduzionista e rappresentazionalista*;
- 2) *connessionismo riduzionista non rappresentazionalista*;
- 3) *connessionismo emergentista*.

D’ora in poi, quando per evitare ridondanze parleremo semplicemente di *connessionismo*, ci riferiremo al secondo modello.

²⁶⁷ « La nuova Intelligenza Artificiale è basata sull’ipotesi del fondamento fisico. Essa afferma che per costruire un sistema che sia intelligente è necessario che le sue rappresentazioni siano fondate nel mondo fisico. La nostra esperienza relativamente a questo approccio è che una volta che si tenta questa strada, presto la necessità delle tradizionali rappresentazioni simboliche scompare del tutto. L’osservazione chiave è che il mondo è il suo miglior modello »; p. 5 Brooks, R. A. (1990), “Elephants don’t play chess”; in *Robotics and Autonomous Systems*; 6; 3-15.

Il percorso sarà così articolato:

1) *La sensazione*. Si tratta di arricchire la critica di *eliminativismo e teoria dell'identità dei tipi* a partire dalla struttura polo io – materia sensoriale (§ 3.2).

2) *La percezione*. Contro *funzionalismo e connessionismo non emergentista* mostreremo che essa è irriducibile in senso operativo in quanto

- non è separabile dai *qualia* (§ 3.3);

- non è separabile dal *polo-io* (§ 3.4).

3) *La significazione*. Essa è irriducibile in senso operativo in quanto, anche a voler ammettere che i significati si identifichino con regole d'uso stabilizzatesi pragmaticamente su certe situazioni e implementate in un apparato sub-personale, non si dà competenza linguistica senza che quelle situazioni e gli oggetti che vi si iscrivano siano riconosciuti tipologicamente da uno schematismo intuitivo, il che richiama in causa il mondo della vita soggettivo.

3.2. L'irriducibilità del vissuto sensoriale nello specifico dei suoi momenti interni: materia qualitativa e polo io

Nel §2 abbiamo visto l'irriducibilità della coscienza sensoriale come questione ontologica generale. Si tratta ora di vedere come tale irriducibilità si imponga per via di ciascuno dei suoi momenti costitutivi, ossia, come abbiamo detto più volte, *la materialità qualitativa del vissuto* (il tipo di esperienza coscienziale che è in gioco: dolore, piacere, etc.) e *il polo-io* (il lato soggettivo dell'affezione, il fatto che ciascuna di quelle esperienze è un'esperienza sensoriale, è un esser-sentita). Alle forme di riduzionismo estremo (eliminativismo e teoria dell'identità) possiamo quindi dare una seconda risposta.

Cerchiamo di capire perché; si è visto²⁶⁸ che polo io e materia *non si possono separare neanche nella definizione*: il loro rapporto è quello degli opposti correlativi aristotelici implicanti l'un l'altro (doppio-metà, padre-figlio); la reciproca determinazione è chiara:

- ciò che è sentito non può essere tale se non si individua un polo soggettivo dell'affezione: un dolore che non sia sentito, non è affatto un dolore;

²⁶⁸ Cfr. *sup.* Capitolo I, § 2.3 e 4.1.

- il polo-io non può essere senziente se non nel sentire qualcosa: il sentir-niente è un non-sentire²⁶⁹.

A tale struttura, sulla scia di Sartre, avevamo dato il nome di coscienza preriflessiva²⁷⁰ e ne avevamo messo in luce il contrasto con un polo io innaturalisticamente concepito. Arrivati a questo punto, si tratta di vederne finalmente la portata antiriduzionista: *nello strato elementare fisicalisticamente connotato manca sia lo specifico che-cosa del sentire, sia l'aspetto affettivo-cosciente in quanto tale*; in quella descrizione di base sono assenti come proprietà reali sia le unità qualitative, sia il polo soggettivo d'affezione²⁷¹, le quali sembrano connotarsi perciò come stati emergenti.

Quest'ultimo punto è quello più delicato. In effetti alla base del procedimento ridotto c'è l'idea che il polo io non sia spiegabile in termini naturalistici e debba quindi essere posto fuori gioco, col risultato fenomenologicamente assurdo, sopra sottolineato, di *un dolore da cui scompare quel sentire cosciente che ne fa un dolore*.

Ma perché il *fisicalismo elementare* rifiuta un polo io inteso come quell'esser-cosciente interno alla materia sensoriale? La ragione paradossale di tale rimozione è che esso *concepisce la coscienza esattamente come l'idealismo*, che ritiene soggettivo un vissuto solo per la sua inerenza all'unità formale io; il fisicalismo, che pensa in modo naturalisticamente orientato, dovrà pertanto rifiutare tale unità-io e si troverà così di fronte a *un vissuto in cui non rimane più niente di soggettivo*. Dunque il polo dell'affezione scompare dalla considerazione. La coscienza sensoriale verrà dunque pensata come un complesso di atti in terza persona, arrivando all'assurdo logico di un dolore non sentito.

L'aspetto sconcertante di tutto ciò, come si diceva, è l'originaria *solidarietà di soggettivismo trascendentale e riduzionismo nel non considerare la struttura della sensorialità*. Ma il paradosso è facilmente rovesciabile: infatti se si pensa l'io non come un'unità formale irrealista ma come *l'aspetto affettivo della sensazione, distinto e in relazione con una materia specifica*, si individua un *carattere soggettivo originariamente interno al vissuto, senza che con ciò si esca da un pensiero naturalisticamente orientato*: l'inerenza della materia qualitativa al polo-io non indica niente di più del fatto che

²⁶⁹ Pur non irrigidendo il fatto di sentire in un io trascendentale, M. Henry ritiene concepibile una riduzione radicale nella quale il *che cosa* del sentire passa in secondo piano (Henry, 2003). Questa mossa a nostro modo di vedere altera l'analisi poiché *impedisce di vedere come nella materia del vissuto sia già engrammato il suo correlato intenzionale*, secondo quello schema che chiameremo *intero ecologico* (Cfr. *sup.* nota 47 e *inf.* Cap. III §4).

²⁷⁰ Sulla coscienza preriflessiva si veda anche Gallagher-Zahavi 2008, 69-105.

²⁷¹ V. su questo punto 3.1.

essa, al di là delle differenze in cui si specifica (dolore, piacere, etc.), ha come tratto comune l'esser-sentita.

Non c'è quindi nessuna ragione teorica, se non una grammatica logica distorta, alla luce della quale pensare di dover eliminare o scorporare l' "io" – inteso nel senso del polo d'affezione – dalla materia del vissuto.

Ora, quand'anche queste considerazioni non valessero e si ritenesse di poter trattare la sensazione senza riferimento al polo io, il problema di un'impossibile riduzione rimarrebbe comunque sul secondo versante, ossia la materialità qualitativa: il tipo di esperienza qualitativa che è in gioco (un piacere o un dolore), con l'elemento specifico che essa mette in campo e che la differenzia da tutte le altre, non è comunque catturato dalla descrizione fisicalista elementare degli stati neurologici, che, anche su questo aspetto, mostra la sua insufficienza categoriale²⁷².

In un caso e nell'altro non si tratta di uscire dalla natura, ma di complessificarla, di pensare cioè, accanto agli eventi neurologici descrivibili secondo leggi fisico-chimiche, la coscienza sensoriale come proprietà emergente, al pari di tutte quelle che descriviamo nella biologia.

3.3. La riduzione operativa della percezione (I) e il problema della materia qualitativa

Passiamo ora dalla sensazione alla percezione. È possibile che essa operi nel riconoscimento di un oggetto senza le unità qualitative? È quanto sostengono funzionalismo e connessionismo. Dal loro punto di vista si può paragonare il fenomeno della percezione, nella propria interazione con gli oggetti, a ciò che accade al pilota di un sommergibile: egli evita gli scogli non perché abbia di fronte l'unità qualitativa costituita dalla loro immagine, ma "alla cieca", muovendo certe leve per cambiare la rotta quando un sensore segnali l'oltrepasamento di una certa soglia (la vicinanza di un ostacolo)²⁷³; la percezione è quindi paragonabile a quel complesso di operazioni che,

²⁷² Il quadro dell'analisi è dunque chiaro. Resta soltanto il problema fenomenologico che polo io e materialità del vissuto subiscono *due diverse temporalizzazioni*: la durata dell'esser-cosciente non coincide con la durata di ciò di cui si è coscienti e si può distendere fra essa e un altro dato precedente o successivo. Per comodità d'esposizione rimandiamo il problema al § 3.5.

²⁷³ Cfr. Maturana-Varela 1994, 127-128. L'operazione di Varela e Maturana nei confronti del connessionismo, come si è accennato, è duplice: da una parte ne radicalizzano le premesse implicite, considerando le reti autoadattantesi non come schemi adeguati ad una realtà esterna, ma come stati interni in grado di dar luogo a comportamenti più o meno funzionali alla stabilità del sistema; dall'altra essi le riportano alla struttura auto poietica dei viventi. Un nodo tuttavia non viene affrontato: *è possibile che la percezione proceda al riconoscimento di un oggetto senza la coscienza e le sue unità?*

senza ricorrere ad immagini, il pilota compie: essa interagisce con gli oggetti oggetti prim'ancora che si producano le loro immagini consce, grazie a un sistema sub-personale il quale, o manipolando informazioni (funzionalismo) o cambiando i propri stati interni (connessionismo), innesca idonei riflessi ricognitivi; le unità qualitative, i percetti, non sono quindi necessari.

Ma questa forma di percezione cieca e puramente operativa è quella umana? Nel sacrificio dell'immagine, nel ridurre la percezione a complesso di operazioni – non importa se concepite con o senza il ricorso a entità informazionali – non abbiamo forse semplificato il modello esplicativo a tal punto da renderlo inadeguato a ciò che esso deve spiegare? E se le cose stanno così, non parliamo forse del modello senza più parlare della realtà? Questa sì che sarebbe una fallacia intensionalista...

In effetti, se la teoria vuole essere esaustiva, *ciò che occorre spiegare è primaditutto la realtà dell'immagine e non solo non solo la funzione ricognitiva della percezione.* Nel ricostruire l'interazione con un oggetto, nell'operare un riconoscimento, si può supporre, alla luce dei risultati ottenuti nella costruzione di entità intelligenti artificiali, che la percezione qualitativa possa essere sostituita integralmente da un complesso di operazioni; ma bisogna pur sempre rispondere alla *domanda ontologica* emersa a proposito del dolore: *che cosa è l'immagine percettiva? C'è o non c'è nella realtà? Siamo sicuri che il fatto di averla eliminata dal modello di spiegazione debba portare ad eliminarla dalla realtà, piuttosto che a mettere in discussione quel modello?*

D'altra parte, se questo è vero, se essa c'è, qual è il suo posto nel mondo, visto che le leggi che descrivono le interazioni neurologiche non la prendono in considerazione come entità? *Se il percetto visivo non è né in una zona del cervello, né è l'immagine retinica o l'oggetto reale (che si adombra in più percetti) dov'è e che cos'è?* Insomma che cos'è questa "immagine del Monte Bianco", che mi appare come una sagoma di pochi centimetri, se non è né una scarica sinaptica, né la figura retinica (che è ancora più piccola e che in ogni caso io non vedo), né quel monte di cui fin dalle elementari so che l'altezza è di 4810 metri? E che cos'è quell'immagine che permane nella mia memoria o che rimodulo nella fantasia anche quando l'oggetto in carne ed ossa non è davanti a me? Non dobbiamo forse concludere che per il percetto visuale abbiamo bisogno di leggi e di modelli di second'ordine, ossia di un paradigma di tipo emergentista?

Curiosamente l'emergentismo di Varela, probabilmente nel tentativo di escludere il concetto di rappresentazione, non arriva a dire che negli stati interni dei sistemi auto poetici possiamo comprendere i qualità coscienziali e si espone al rischio di un *fraintendimento riduzionista, ossia il fatto che l'emergenza riguarda la vita come organizzazione complessiva ma non la coscienza sensoriale a partire da essa.*

Certo, si possono costruire entità artificiali che riconoscono oggetti senza ricorso ad unità qualitative, nel modo delle reti (connessionismo) o dei sistemi computazionali (funzionalismo prima maniera), ossia realizzare fisicamente l'operatività della percezione indipendentemente dai *qualia*: un sistema intelligente può riconoscere un oggetto senza che in esso vi sia qualcosa come la cosiddetta esperienza "qualitativa". Se questo è vero, tuttavia, è altrettanto vero che *il modello così realizzato non riguarderà più la percezione umana, ma le entità su cui è istanziato*. Che si possano realizzare modelli di interazione ricognitiva con oggetti senza l'esperienza qualitativa, dovrebbe in effetti essere irrilevante per un'indagine sulla percezione *umana*, in cui i *qualia* ci sono e sono costitutivi.

Naturalmente, si potrebbe obiettare che ad un sistema intelligente (informazionale o secondo reti) possono essere collegati schermi e dispositivi visuali; ma anche qui la risposta è facile: queste immagini non ci sono per il sistema che le produce, ma per l'osservatore. Dire che il sistema vede è come dire che un cieco dalla nascita, che porti uno specchio legato al collo, vede il mondo circostante.

Ad ogni modo, per riepilogare, possiamo dire che qui il riduzionismo operativo volto alla percezione scandisce la propria argomentazione in tre tappe:

- 1) scorporare i percetti dall'operatività ricognitiva del sistema "percezione";
- 2) realizzare quell'operatività in realtà fisiche diverse dall'uomo;
- 3) considerare questa realizzazione un modello esaustivo della percezione umana nel suo complesso.

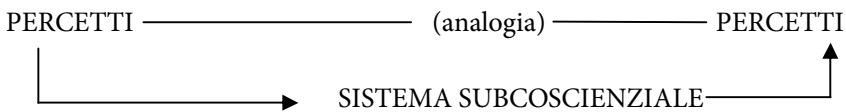
Di esse l'ultima fa problema. Ma non è tutto: ad una considerazione più attenta anche il primo punto risulta controverso. Nel corso dell'analisi di *Esperienza e giudizio* (cfr. *sup.* Capitolo II, §3.5), infatti, avevamo messo in evidenza come il riconoscimento di un oggetto fosse possibile in una modalità extralinguistica, sulla base di un *riflesso psicomotorio*; avevamo visto, però, che tale riflesso si sedimenta grazie all'associazione passiva fra elementi analoghi di un certo campo d'esperienza. Ora – e qui sta il punto – questi analoghi sono unità percettive: il riflesso ricognitivo si iscrive in un sistema, il cui innesco è la similitudine fra elementi qualitativi.

Certo, il riflesso ricognitivo è una procedura sub personale e si innesca in modo pre-conscio²⁷⁴, tant'è vero che, come mostra la fenomenologia dell'associazione, esso

²⁷⁴ Non si possono trattare i complessi problemi della coscienza come un sistema binario: non si può dire che vi sia un'alternativa netta, di tipo 0/1 fra l'esser tematicamente cosciente di qualcosa e il suo non esserlo: come la fenomenologia husserliana dell'affezione mostra, un certo elemento può giacere sullo sfondo della coscienza e ridestarla a partire da certe dinamiche. Analogamente, come abbiamo detto più volte, non esiste una scansione netta fra una coscienza d'oggetto incosciente di sé e la riflessione (autocoscienza), in quanto la prima è sempre in modo non tematico coscienza implicita di sé (Cogito pre-riflessivo).

opera con unità che sono costituite indipendentemente dall'affezione; tuttavia bisogna considerare che di fatto, anche nel pre-coscio, il riflesso ricognitivo associa unità ad unità proprio per la loro analogia qualitativa. *La semplificazione a cui dà luogo il riduzionismo operativo è quella di scorporare dal sistema ricognitivo il fatto che esso s'innesci a partire dall'analogia fra percetti: realizzare un sistema più semplice in entità artificiali prive di qualia non è perciò un passo irrilevante e costituisce un'alterazione sostanziale di ciò che si vuole descrivere.*

Siamo quindi di fronte a un *sistema complesso e ricorsivo che tiene insieme i percetti e il livello subcosciente*: di fatto sono i primi con la loro analogia a innescare un riflesso che accade in modo sub cosciente, ma, d'altra parte, se non vi fosse in generale un sostrato subcosciente sottogiacente, neanche essi emergerebbero. Questa struttura ricorsiva di determinazione reciproca²⁷⁵, su cui si dovrà tornare, può essere sintetizzata con uno schema:



Nell'espellere l'esperienza qualitativa dei percetti dal riconoscimento di un oggetto, dunque, non si fa altro che spogliare un sistema della sua complessità e ridurlo ad una sola delle sue componenti.

Contro queste argomentazioni si potrebbe citare il caso della *visione cieca*²⁷⁶; essa è una forma di cecità causata da un danno alla corteccia visiva primaria, ma non agli occhi, che continuano a convogliare informazioni al cervello: il paziente non sarà dunque in grado di vedere oggetti, ma in più della metà dei casi egli sarà in grado di identificare la loro forma e il luogo in cui si trovano. Lo schema di sopra sembra perdere la sua prima riga: il riconoscimento procederebbe anche senza i qualia.

²⁷⁵ « [...] la relazione fra mente e cervello non può essere concepita come un rapporto tra prodotto e produttore, effetto e causa, emanato ed emanante, giacché il prodotto può retroagire sul produttore e l'effetto sulla causa. Tutto ciò indica un'azione reciproca, un mutuo effetto, una causalità circolare. »; Morin 1986, 78.

²⁷⁶ Su questo si veda Gallagher-Zahavi 2008, 89-96.

Ora, però, ad un'attenta considerazione la visione cieca non sembra essere un modello convincente né di *che cos'è* la percezione né di *come opera*: di che cos'è perché continua a non spiegare lo statuto ontologico del percetto, di come opera perché *il comportamento ricognitivo è efficace solo nella metà dei casi ed ha di fatto bisogno di essere completato e perfezionato mediante il sistema cooperativo che tiene insieme unità percettive e riflesso psicomotorio; essa non può quindi essere degradata ad epifenomeno concomitante ad un riconoscimento subcoscienziale.*

In altri termini, il riconoscimento avviene in un circuito senso-motorio, che, per attivarsi al meglio, ha bisogno di immagini: la procedura sub personale in gioco nella visione cieca non basta, altrimenti il riconoscimento funzionerebbe nel 100% dei casi. Questo fatto non deve stupire, se è vero che la coscienza e le sue unità qualitative devono pur aver avuto una qualche rilevanza evolutiva, se è vero, cioè, che le nostre strutture cognitive si selezionano e si riattivano nell'interazione con l'ambiente, alla variazione del quale si devono ogni volta adattare: la coscienza qualitativa è uno dei modi di questa apertura e di questa riorganizzazione permanente. Insomma per una migliore comprensione del rapporto fra le nostre strutture percettive e l'ambiente *non dobbiamo pensare ad una riduzione della coscienza qualitativa ad una procedura sub personale di riconoscimento, ma ad un sistema complesso che la fa cooperare coi qualia*, secondo il modello sopra tracciato.

Ecco che allora il problema del riduzionismo operativo è sempre lo stesso: *il fatto che siano possibili sistemi ricognitivi artificiali, realizzati senza la coscienza (o costruiti o dall'alto, nel senso del calcolo dell'informazione, o dal basso, nel senso delle reti autoadattanti), non cancella che nell'organismo animale da una parte le unità qualitative coscienziali ci sono, dall'altra che esse intrattengano un rapporto ricorsivo e sistemico con un complesso di riflessi sub personali.* Un modello teorico semplice, che si limiti ad un sistema sub personale operante alla cieca, non è quindi una descrizione adeguata; la conseguenza è degna di nota: *le unità qualitative della coscienza non sono affatto epifenomeniche e l'illusione che lo siano nasce dal fatto che ciò che si vuole spiegare viene mutilato della sua complessità.*

Togliere a questo sistema un elemento di cui di fatto è composto (i percetti) e ricostruirlo in una macchina artificiale che opera senza qualia intuitivi non testimonia del carattere epifenomenico della coscienza, ma della inadeguatezza del modello esplicativo.

C'è poi un altro punto che fa problema, ossia il paradigma immanentistico con cui queste forme di riduzionismo continuano a vedere i qualia, secondo cui essi verrebbero appresi nell'introspezione: da qui la necessità di metterli fuori circuito, in nome della priorità di un'esperienza esterna, intersoggettiva, suscettibile di esser accertata da tutti.

Ora questo paradigma, paradossalmente, è superato proprio dalla fenomenologia: secondo Husserl i percetti qualitativi fenomenici, che egli chiamava dati ostensivi, *non occorrono mai di per sé se non per astrazione e l'intenzionalità è la loro forma disposizionale di organizzazione*²⁷⁷. Come infatti abbiamo visto con la sintesi cinestesica (cfr. *sup.* Capitolo II, §3.3.1), essi sono iscritti fin dall'inizio nel sistema regolato della percezione che conferisce loro un'apprensione trascendente: se non interrompiamo il loro processo di autorganizzazione, in essi e attraverso essi si adombra il correlato intenzionale, l'oggetto nel complesso delle sue proprietà e delle sue determinatezze, in una parola, ciò che Husserl chiama *noema*.

Dunque non solo è vero che l'intenzionalità percettiva è indissociabile dai qualia percettivi; se dalla considerazione di questi ultimi alla stregua di elementi separati ci muoviamo verso il sistema in cui si iscrivono, è vero anche il contrario: i qualia tendono all'organizzazione intenzionale.

Paradossalmente è proprio la strategia riduzionista a non mettere in discussione l'ovvietà per cui i dati di sensazione albergherebbero nell'elemento dell'immanenza, se parandoli così dalla struttura dell'intenzionalità. Ma la distinzione fra immanenza e trascendenza, come si è detto più volte e come si ribadirà nel paragrafo 4, è meno originaria di quella fra elemento e sistema della sintesi cinestesica: i contenuti di sensazione, infatti, possono essere considerati o ciascuno per sé (questo percetto di due centimetri, preso isolatamente, è un mio "dato di coscienza" rispetto alla vera misura della cosa), o lasciati all'interno del sistema complessivo dell'intuizione, in cui, confermandosi reciprocamente, si direzionano intorno ad un polo oggettuale identico di cui mettono in luce le proprietà (la variazione regolata dei percetti in relazione alla distanza e dunque una proprietà reale che si manifesta nelle apparizioni soggettive).

Questo ci dà l'occasione di confutare l'idea per cui fenomenologia sarebbe sinonimo di introspezione: da una parte, infatti, l'esperienza vissuta è immediatamente cosciente a livello pre-riflessivo e non ha bisogno di un meta livello riflessivo per essere tale²⁷⁸; dall'altra questa coscienza pre-riflessiva è intenzionale nella sua struttura disposizionale: è vero che la fenomenologia sposta l'attenzione dagli oggetti ai loro modi di datità, ma è altrettanto vero che *la yle sensoriale non è un pulviscolo soggettivo amorfo ed è invece attraversata da strutture costanti di riempimento che le consentono di ma-*

²⁷⁷ «L'ordine dell'esperienza va riconosciuto immanente all'esperienza stessa sotto forma di "dato": cioè i contenuti sensoriali si presentano fin dall'inizio con un "certo" grado di organizzazione e non possono essere senza tale organizzazione» (Fabro 1971, 37-38).

²⁷⁸ «Siamo consapevoli di che cosa esperiamo senza usare l'introspezione precisamente perché abbiamo una consapevolezza implicita, non oggettificante e pre-riflessiva della nostra esperienza mentre la viviamo. Nel momento in cui vedo la luce sono consapevole di vederla»; Gallagher-Zahavi 2008, 24.

nifestare un oggetto trascendente e le sue proprietà. Dunque la fenomenologia non ha a che fare astrattamente col soggetto separato dall'oggettivo, ma con un soggetto in cui l'oggettivo si manifesta, secondo le strutture invarianti del rapporto coscienza percettiva – mondo.

Insomma, per sintetizzare:

- *il riconoscimento percettivo è un sistema complesso e ricorsivo che tiene insieme i qualia e il livello sub coscienziale: nell'espellere l'esperienza qualitativa dal riconoscimento di un oggetto, dunque, non si fa altro che spogliare un sistema della sua complessità e ridurlo ad una sola delle sue componenti;*

- *non vi è un'esperienza immanente dei qualia in contrapposizione a quella trascendente della res, poiché l'intenzionalità è la struttura disposizionale dei primi e la differenza fra immanenza e trascendenza va riportata a quella fra elemento e sistema della sintesi cinestesica.*

3.4. La riduzione operativa della percezione (II) e il problema del polo io

La trattazione in termini operazionali della percezione, come abbiamo accennato, sacrifica non solo le unità fenomeniche, ma anche la coscienza che le attraversa, *il polo io*.

Dando per buono il primo aspetto – che invece nel paragrafo precedente ci è apparso in tutta la sua problematicità – concentriamoci sul secondo: vi sarebbe qui un'intenzionalità *che “computerebbe” od “opererebbe” indipendentemente dall'avvertirsi di un soggetto d'affezione*. Un buon esempio di questo procedimento potrebbe essere quello dell'automobilista che guida “in automatico” e che improvvisamente diviene consapevole di ciò che sta facendo (Armstrong, 1981; 12)²⁷⁹; in esso si darebbe un'elaborazione delle informazioni sul qualcosa o un'interazione, ad esso adattantesi, svincolata dall'esserne percettivamente coscienti.

Si badi che, mentre l'argomento della percezione cieca attaccava il primo versante dell'esperienza vissuta soggettiva, ossia la materia qualitativa, qui è in gioco il secondo aspetto, ossia l'esser cosciente in quanto tale, *il polo io*.

Ora la risposta che si potrebbe dare è che quando l'autista smette di guidare “in automatico” non passa da una percezione incosciente, di carattere meramente operativa, alla coscienza di percepire, ma da un grado della percezione cosciente, in cui l'attenzione relega la strada sullo sfondo, essendo concentrata su altro, a un altro gra-

²⁷⁹ Per una discussione critica di quest'argomento si veda ancora Gallagher-Zahavi 2008, 96-105.

do, in cui quella è richiamata in primo piano. *In entrambi il soggetto d'affezione è presente a sé in modo pre-riflessivo.*

Perciò egli fin dall'inizio è *cosciente, solo che questa coscienza è soltanto implicita; sullo sfondo della sua attenzione, concentrata su altre cose; questa coscienza potenziale, tuttavia, può essere sempre riattivata e portata in primo piano, tant'è vero questo che, se un passante gli attraversa la strada, egli "si rende conto di ciò che sta facendo" e tenta di frenare.*

Ciò che vizia in effetti questa argomentazione riduzionista è vedere la coscienza soltanto nella dimensione della riflessione, in *un sistema di riferimento binario, scandito in "percezione non cosciente",* ossia una serie di operazioni che verrebbero compiute indipendentemente dal polo io sensoriale, *e una successiva "coscienza di percepire"; questo brusco passaggio da un presunto stato non cosciente alla coscienza riflessiva va in realtà riportato ai gradi d'attenzione di una coscienza preriflessiva.*

In altri termini non si può eliminare l'emergenza del polo io della coscienza sensoriale preriflessiva dicendo che in primo luogo vi sarebbero dati percettivi, intesi in senso esclusivamente operativo, e che poi essi sarebbero investiti da una coscienza secondaria, la quale sarebbe quindi del tutto epifenomenica ed esteriore: il dato fenomenologico è quello di una coscienza preriflessiva che attraversa sia ciò che occupa il primo piano dell'attenzione sia ciò che giace sullo sfondo e che può in ogni momento emergere per via di quei meccanismi del ridestamento affettivo individuati da Husserl.

Si conferma quindi quanto detto sopra: in una descrizione fisicalista elementare sono assenti come proprietà reali sia le unità qualitative sia il fatto di sentire; entrambi gli aspetti quindi sembrano configurarsi come proprietà emergenti o di sistema. Ecco allora il risultato: neanche il polo io è eliminabile dalla struttura della percezione, come del resto la materia qualitativa.

A queste considerazioni, che insistono sul carattere emergente e ineliminabile del polo io nell'esperienza percettiva, si potrebbe obiettare che altro è la percezione, altro la sensazione: posto che è estremamente chiaro cosa s'intenda per polo io in un dolore, non è affatto chiaro cosa s'intenda con questo termine in una visione, a meno che non si voglia riabilitare l'io trascendentale. La domanda è quindi formulabile in questi termini:

1) come è possibile, senza l'io trascendentale, introdurre nei qualia percettivi (immagini, suoni, etc.) il carattere di soggettività? *Quell'aspetto soggettivo affettivo, così evidente nel caso della sensazione, nella percezione dove si rivela?*

Inoltre questo misterioso polo io della percezione deve avere una sua *durata* distinta da quella dei qualia percettivi; nel porre questo problema riprendiamo quello formulato nel § 2.2. Ecco quindi la seconda domanda:

2) come è possibile una durata del polo io distinta dalla durata dei qualia percettivi (o sensoriali)? *Che cos'è questa durata del percepire distinta dalla durata di ciò che si percepisce?*

Vi è infine una terza domanda:

3) questo polo io preriflessivo, che deve essere nella percezione oltre che nella sensazione e che deve avere una durata distinta dai dati sensoriali e percettivi, com'è in grado di operare una riflessione esplicita su di sé? *È possibile la riflessione senza l'io trascendentale?*

Per non interrompere il confronto diretto con gli approcci operazionali rimandiamo la trattazione di questi problemi all'*Appendice al §3*, la quale individuerà come soluzione il *corpo vivo*.

3.5. La riduzione operativa dei significati. Il ruolo dello schematismo intuitivo.

Abbiamo detto che il riduzionismo operativo agisce su due sfere del "mentale", la percezione e la significazione; occorre quindi passare a questo secondo aspetto.

Funzionalismo e connessionismo non emergentista, per spiegare i significati, convocano un'*attività alla cieca, priva di un sottogiacente schematismo intuitivo*²⁸⁰, mentre per Husserl, come abbiamo visto, non vi può essere significato intelligibile senza il riferimento a radici genetiche poste nella sfera pre-categoriale, nelle unità qualitative della coscienza percettiva. Vedremo subito che le forme di riduzionismo operativo sono soggette a vari ordini di difficoltà.

Entriamo nel dettaglio della questione: le prospettive riduzioniste si muovono in un'interazione ciclica fra i *contesti pragmatici*, in cui si stabilizzano certi usi linguistici, e un *apparato neurologico sub personale*, in cui le competenze che dirigono quegli usi stabili hanno il loro embodiment o nel senso di entità informazionali implementate (funzionalismo) o nel senso di reti in grado di dar luogo a comportamenti linguistici uniformi (connessionismo).

Lo schema sarebbe quindi il seguente:

²⁸⁰ «Orbene questa rappresentazione di un modo universale di procedere della capacità d'immaginazione, con il quale essa procura ad un concetto la sua immagine, io la chiamo lo schema di questo concetto. [...] In realtà, a fondamento dei nostri concetti sensibili puri stanno non già immagini degli oggetti, bensì schemi», Kant 1787, 135 (220).

arbitrariamente ciò che in italiano si intende con “ippocastani”, “lampioni” e “mappamondi”, ma quando mi si presenterà un oggetto che non ha le caratteristiche degli ippocastani, dei lampioni e dei mappamondi, per esempio uno pterodattilo, dirò che non è un “xxx” o quantomeno sarò in imbarazzo. Perciò, se anche il termine linguistico si riferisse a un insieme di elementi soltanto giustapposti, stabilizzatosi nei contesti discorsivi senza nessun criterio intensionale, tuttavia, nel momento in cui mi accorgo di non poter utilizzarlo per un certo oggetto, ciò avviene *perché riconosco intuitivamente in esso fattezze che non sono quelle degli oggetti che vi erano compresi*.

Insomma, per quanto arbitrari siano gli insiemi cui fa riferimento un termine linguistico, vi deve essere sul piano intuitivo la capacità di *rappresentare tipologicamente ciascuno dei suoi elementi*, la quale impatta in un certo punto critico, oltrepassato il quale saremmo di fronte ad un oggetto che non può più essere compreso nella denotazione; è solo così che si possono spiegare le operazioni di inclusione e di esclusione.

Nonostante l'estensione degli insiemi sia un prodotto dell'arbitrarietà del linguaggio e non di una sfera intuitiva prelinguistica, ingenuamente supposta come autonoma, la competenza sugli oggetti d'esperienza presuppone sempre un complesso di atti intuitivi, proprio nella misura in cui essa li direziona. La cosa può sembrare di una banalità sconcertante eppure si tratta di un elemento troppo spesso trascurato nelle analisi della pragmatica linguistica: il soggetto parlante deve essere anche un soggetto percipiente, in caso contrario non si spiegherebbe l'accordo su *oggetti d'esperienza che devono avere certe fattezze e non altre*.

Ecco quindi il punto. La funzione dell'intensione, se non è un in un che di comune a un insieme, si distribuisce nelle caratteristiche di ciascuno degli elementi: è questo che in qualche modo si fa quando si costruisce un insieme “per enumerazione”. Se dietro un nome generale non c'è l' *ἔν ἐπι πολλῶν* di un significato ideale, nondimeno ciascuno dei *πολλοί* deve essere pur sempre rappresentato tipologicamente, all'interno di un campo di variazioni possibili, oltre il quale quel nome si potrà più usare.

Certo, si può comprendere una catena significativa senza alcuna intuizione d'immagini, ma è altrettanto vero che questa comprensione non è che il resto statico di una dinamica genetica, la quale chiama in causa le situazioni pragmatiche e lo schematismo intuitivo che vi s'interseca.

Perciò, se la concezione pragmatica del linguaggio, giustamente, rifiuta uno schematismo “dall'alto”, essa tuttavia non può fare a meno di presupporre quest'altro schematismo minimale o dal “basso”; se il primo agisce sull'intensione, traducendo

intuitivamente in tutti i referenti uno stesso tratto pertinente, il secondo agisce sulle fattezze tipologiche di ciascuno di essi, pur in assenza di quella nota comune²⁸¹.

Per schematismo dall'alto intendiamo questa struttura:

- 1) gli insiemi cui fa riferimento un termine linguistico sono costituiti sulla base di un criterio intensionale, un "che cos'è" comune a tutti i suoi elementi;
- 2) l'immaginazione raffigura un'immagine-schema di questo tratto comune;
- 3) questo permette l'inclusione dell'oggetto nell'insieme (in termini kantiani: la sussunzione dell'intuizione sotto il concetto).

Questo schematismo dall'alto è quello propriamente detto, quello kantiano²⁸² e quello dell'intuizione eidetica husserliana²⁸³, ossia la capacità di rappresentare l'elemento intensionale del concetto.

²⁸¹ Fu un merito della lettura heideggeriana di Kant, in particolare *Kant e il problema della metafisica*, aver sottolineato l'importanza dell'immaginazione trascendentale come radice comune dei due versanti della conoscenza, ossia il concetto e l'intuizione.

Ecco cosa viene detto a proposito dell'intuizione: «La totalità di ciò che è intuito nell'intuizione pura non possiede l'unità di un'universalità concettuale. L'unità della totalità intuitiva non può quindi scaturire dalla "sintesi dell'intelletto". Essa è un'unità percepita direttamente nell'atto immaginativo, nell'atto che dà immagine. Il *syn* della totalità spazio e tempo appartiene a una facoltà dell'intuizione formatrice. La sinossi pura, se costituisce l'essenza dell'intuizione pura, è possibile solamente nell'immaginazione trascendentale» (Heidegger 1929, 126).

Lo stesso riferimento all'intuizione avviene nel concetto: «L'intelletto non produce gli schemi, bensì "se ne vale nel suo procedere". Questo modo di procedere *non* è però una manifestazione accessoria e occasionale dell'intelletto; lo schematismo puro, che ha il suo fondamento nell'immaginazione trascendentale, costituisce proprio l'essere originario dell'intelletto, il suo "io penso la sostanza" ecc. La prestazione apparentemente autonoma dell'intelletto nel pensare le unità è, in quanto rappresentazione spontaneamente formatrice, un atto fondamentalmente puro dell'immaginazione trascendentale. E ciò tanto più in quanto il volger-si-a... rappresentativo non consiste affatto nel pensare le unità nematicamente, bensì, come abbiamo più volte rilevato, nel tenersi dinanzi il rappresentato in forma non tematica. Ma questo accade in una rappresentazione formatrice (produttrice). [Capoverso] Ora se Kant chiama questo riferir-si puro a., volgendosi a., il "nostro pensiero", allora il "pensare" di questo pensiero non si può intendere come giudizio, bensì come quel pensare che consiste nell' "immaginarsi" qualcosa, formando e progettando liberamente. *Questo pensare originario è immaginazione pura.*» (ivi, 133; corsivo mio).

Inoltre Heidegger, dopo aver riportato l'unificazione a immaginazione, compie un passo ulteriore (cfr. ivi, §§ 32-33): riportare l'immaginazione a temporalità (*Zeitlichkeit*); si tratta di un passo che, sia pure in forma diversa, viene compiuto anche in questo lavoro, nel suo terzo segmento, sotto il titolo di una relazione di differimento che tiene insieme percezione e atti intenzionali più elementari (cfr. *inf.* § 4).

²⁸² « Il concetto di cane indica una regola secondo cui la mia capacità d'immaginazione può tracciare universalmente la figura di un quadrupede, senza essere ristretta ad un'unica figura particolare, offertami dall'esperienza, oppure ad ogni immagine possibile che io sia in grado di rappresentarmi in concreto»; Kant 1787, 136 (221).

²⁸³ « [...] la comparazione che porta a un universale riguarda oggetti individualmente determinati che hanno luogo, in determinatezza individuale, in un'esperienza finitamente conclusa. Pur come un irreal

Nello schematismo “dal basso” invece

1) gli insiemi cui fa riferimento un termine linguistico non sono costituiti su alcun criterio intensionale: gli oggetti sono stati accomunati in esso soltanto sulla base di usi codificati;

2) si tengono presenti i *typoi* degli oggetti inclusi nell'insieme linguistico in questione;

3) in linea di principio si possono far variare quelle fattezze tipologiche fino ad un punto critico in cui l'intesa pragmatica non avviene più.

Ecco che quindi *la dimensione pragmatica del linguaggio esige comunque la sua apertura apofantica*²⁸⁴, richiede cioè la capacità di riferirsi all'esperienza mediante la *coscienza di fattezze intuitive tipiche*.

Ora, è proprio in questo schematismo dell'intuizione che sta il punto, poiché viene chiamata in causa una *funzione figurativa* che ha a che fare con le *unità emergenti della coscienza percettiva*; quand'anche l'attività di inclusione-esclusione di un ogget-

di contro a essi, l'universale appare allora vincolato a essi, come distinto *in* essi, come concetto che inabita in essi. Tuttavia, così come l'esperienza si amplia e porta a nuovi oggetti eguali, mentre quelli di prima o sono ancora sotto presa o tornano mediante associazione a essere suscitati nel ricordo, si verifica un proseguimento della sintesi d'uguaglianza; i nuovi eguali sono tosto conosciuti come individuazioni dello stesso universale. Tutto ciò può proseguire all'infinito. Appena un *orizzonte aperto* di oggetti eguali viene con saputo come orizzonte di oggetti presuntivamente reali o possibili, e appena esso diviene intuibile come finalità aperta, subito esso si dà come *infinità di individuazioni dello stesso universale*. [...] [Capoverso] Possiamo ora oltrepassare anche l'esperienza e l'eguagliamento degli oggetti effettivamente dati nell'esperienza e passare alla libera fantasia. Noi ci fingiamo delle individualità eguali – come per le realtà dapprima effettivamente esperite – e anzi possiamo subito fingercene quante ne vogliamo, cioè sempre nuove, distinte individualmente l'una dall'altra, come individualità eguali e come tali che noi, quando l'esperienza scorra oltre, potremmo avere come date effettivamente in essa. A ogni concetto appartiene così *un'estensione infinita di individualità possibili*, ossia di oggetti di concetto puramente possibili. [...] [Capoverso] La *possibilità della formazione di oggettività universali* o di “concetti” si estende perciò *fin tanto che si danno sintesi associative di eguaglianza*. Su ciò si basa l'*universalità dell'operazione di formazione dei concetti*; tutto ciò che in un modo o nell'altro è costituito oggettivamente, nella realtà o nella possibilità, come oggetto di esperienza effettiva o come oggetto di fantasia può comparire come termine in relazioni di eguagliamento ed essere concepito mediante l'attività dell'identificare eidetico e del sussumere sotto l'universale»; EG, 394-396 (301-303).

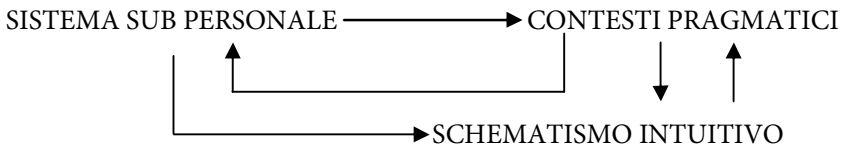
²⁸⁴ Si potrebbe naturalmente rispondere che non ogni interazione linguistica ha a che fare con un referente e con l'esigenza di costruire un significato valevole per l'esperienza percettiva: non sempre, quando parliamo, è questione del che cosa di un oggetto dato. In effetti non tutti i contesti linguistici sono volti a dire il vero intorno al qualcosa. Aristotele direbbe che oltre ad esserci discorsi apofantici, vi sono discorsi semantici. In questi casi, per esempio mentre si esprime una speranza o un ordine o una preghiera, che ne è del significato e della sua connessione con la sfera dell'intuizione?

Per rispondere dobbiamo considerare che ogni interazione pragmatica ha a che fare non soltanto con l'aspetto illocutorio, il fare dell'emittente, e perlocutorio, l'effetto sul ricevente, ma anche con l'aspetto locutorio, ossia *un contenuto proposizionale*, per il quale valgono tutte le considerazioni fatte.

to nell'insieme accada alla cieca, quest'operazione non sarebbe altro che il resto, il riflesso sedimentato di un sistema che opera su percetti. Non vogliamo naturalmente dire che, in linea di principio, *l'intuizione* debba entrare nel significato, ma che *di fatto* nel mondo della vita umano essa, attraverso lo schematismo, *coopera alla competenza significazionale su un oggetto d'esperienza*.

Anche qui la competenza linguistica potrebbe essere costruita artificialmente e sostituita da procedure che non contengano alcuna unità intuitiva, ma ciò non toglierebbe che la competenza significazionale, al pari del riflesso ricognitivo, sia un sistema che comprende operazioni tipologiche sui percetti. *Togliere a questo sistema un elemento di cui di fatto è composto (i percetti) e ricostruirlo in una macchina artificiale che opera senza schematismo intuitivo non testimonia del carattere epifenomenico della coscienza, ma della inadeguatezza del modello esplicativo.*

Possiamo quindi individuare un modello alternativo:



È evidente quindi che *la strategia argomentativa di queste teorie operazionali consiste sempre nel mutilare un sistema (schema II) della propria complessità, riducendolo ad un modello più semplice: la macchina artificiale (schema I); essa tuttavia – come sottolinea giustamente E. Morin²⁸⁵ – è sempre un sottoprodotto dei sistemi biologici e dei sistemi sociali.*

Insomma la spiegazione di come funzioni il significare non in una macchina artificiale, ma nell'uomo sembra richiedere *una linea di continuità con le unità qualitative della coscienza percettiva, soprattutto le immagini*: il pensiero umano, proprio nelle sue operazioni più astratte, sembra di fatto procedere *ex phantasmatis*, come direbbero gli scolastici. In questo senso la riflessione kantiana sullo schematismo, la ricostruzione bergsoniana del nesso spazio-numero così come l'insistenza husserliana sul pre-categoriale come luogo genetico del giudizio e delle unità concettuali, che sopra si richiamavano, sembrano argomenti difficilmente eludibili.

Bisogna insomma prendere atto del fatto che *il linguaggio è l'attività non di una pura entità funzionale, ma di un soggetto in carne e ossa, provvisto di quella percettività che permette di registrarsi sul referente dell'intesa, un soggetto che va quindi restituito alla sua carne immaginativa e con essa al suo fuori, al suo essere nel mondo.*

²⁸⁵ Morin 1977, 1975.

Tutto questo è vero non soltanto per la competenza linguistica sugli oggetti d'esperienza, ma anche per la pragmatica linguistica nel suo complesso. Partiamo da un esempio: cerchiamo di capire come si formi la competenza nell'uso del termine "giustizia". Poniamo che dietro questo termine non ci sia un'intensione concettuale costruita da un dispositivo metaforico, a partire cioè da una base puramente intuitiva (per esempio la divisione in parti uguali), poniamo cioè che il termine "giustizia" abbia un significato costruito in modo esclusivamente pragmatico, sulla base di una serie di situazioni in relazione alle quali i parlanti si siano registrati nell'usarlo (restituire i debiti, appellarsi ad un tribunale in caso di torto, etc).

Ebbene, applicare un termine non ad un semplice oggetto spaziale, ma a situazioni sociali e intersoggettive in cui occorrono certi oggetti culturali, non cambia il punto cruciale, ossia che *deve essere costituito e tipologizzato un oggetto culturale e per far questo si richiede comunque la sfera intuitiva*.

Lo schematismo intuitivo, dunque, non si limita alla capacità di tipologizzare semplici oggetti spaziali, ma riguarda la capacità di riconoscere *situazioni sociali e oggetti culturali*; su questo punto forniremo alcune chiarificazioni nel paragrafo seguente.

Con questo non si vuole dire che il significato di un enunciato comprende o designa necessariamente il polo io patico-sensoriale o il soggetto-persona, ma che il sistema significazione per funzionare presuppone che nel parlante avvenga uno schematismo che tipologizza le situazioni intersoggettive.

Ecco quindi il risultato: *anche a voler ammettere che i significati si identifichino con regole d'uso stabilizzatesi pragmaticamente su certe situazioni, non si dà competenza linguistica senza che quelle situazioni e gli oggetti che vi si iscrivano siano riconosciuti tipologicamente da uno schematismo intuitivo*.

Il riferimento del sistema-significazione ad un soggetto, patico-intuitivo e personale, in grado di operare una schematizzazione tipologica si rivela un argomento fondamentale contro la strategia riduzionista messa in campo da Dennett²⁸⁶; essa procede in questo modo:

²⁸⁶ "Un sistema intenzionale è un sistema il cui comportamento (almeno qualche volta) può essere spiegato e previsto affidandosi a credenze e desideri (ed ad altre caratteristiche definite intenzionalmente, che chiamerò di seguito intenzioni [...]). Ascriviamo credenze e desideri a cani e pesci e così ne prevediamo il comportamento; possiamo usare lo stesso procedimento perfino per prevedere il comportamento di alcune macchine"; in Dennett 1981.

- in primo luogo essa riporta il dato fenomenologico “io credo/spero/penso che” al dato “si dà l’atto di credere/sperare/pensare che”;
- in secondo luogo essa postula che vi siano *istruzioni* che regolano il comportamento intenzionale nei confronti degli oggetti;
- in terzo luogo essa sostiene queste regole comportamentali sarebbero fisicamente realizzate o nel senso del calcolo dell’informazione o nel senso di reti che cambiano il proprio stato interno;
- in quarto luogo essa sostiene che l’atto di credere/sperare/pensare che corrisponda a un’intenzionalità di secondo livello, in cui quelle istruzioni vengono prese di mira.

Ora, gli atteggiamenti proposizionali, ossia questa intenzionalità di secondo livello, non sarebbero possibili senza la significazione: come potrei infatti prendere di mira una mia credenza o speranza o pensiero intorno a X senza un sistema linguistico che mi fornisca significanti quali “credenza”, “speranza”, “pensiero”, “X” e le loro regole d’uso? Sarebbe impensabile che questa intenzionalità di secondo livello si desse in modalità a-linguistiche, seguendo quel mito dell’interiorità che gli stessi suoi teorici aborriscono.

Ora, se essi sono atti significazionali o il loro residuo, il prodotto di una serie di significanti, bisogna richiamare in causa lo schematismo tipologizzante: come si è visto infatti il sistema significazionale presuppone nel locutore una competenza linguistica che non si può attuare senza che questi, come soggetto patico-intuitivo e personale, abbia la capacità di ritenere le fattezze tipologiche e di registrarle pragmaticamente; ma *questo schematismo* – e qui sta il punto – *accade sempre secondo la grammatica logica dell’esperienza vissuta e le sue unità qualitative sono indissociabili da un polo io, patico sensoriale. È per questo che la prima persona non si può ridurre, come fa Dennet, a istruzioni comportamentali.*

Tutto questo mette in evidenza, se non una radice intuitiva dei concetti, sul modello di *Esperienza e giudizio*, quanto meno un sistema cooperativo nel quale l’intuizione gioca comunque un ruolo essenziale; la significazione appare così un meccanismo complesso, irriducibile ad una sola delle sue componenti, nel quale *il livello sub personale, la pragmatica e lo schematismo intuitivo* ingranano, come tre ruote dentate.

Perciò chi parla non è un’astratta e disincarnata funzione locutoria, ma una coscienza in cui il polo io è sempre preriflessivamente presente ai suoi vissuti. Ecco quindi qual è il punto: vi è sempre *un soggetto della significazione*, ma questa espressione va intesa come genitivo oggettivo, poiché esso è il prodotto di un sistema lin-

guistico che lo intacca coi propri significanti e che dirige il suo schematismo secondo una serie di regole che si registrano ogni volta pragmaticamente.

Il riferimento a questo schematismo non comporta quindi una restaurazione del soggetto trascendentale, ma un'inclusione del soggetto in quel sistema di significazione che, esso sì, come totalità funzionale che fornisce le condizioni di significanza a questo o quell'elemento, è trascendentale.

Il dato fondamentale è dunque che anche in un approccio pragmatico alla genesi del significato non si possono sacrificare una serie di dinamiche tipologizzanti e dunque in essa si deve comprendere la sfera intuitiva. *Il pensiero macchinico, o come calcolo informazionale o come autoregolazione, non è dunque descrittivamente adeguato a ciò che di fatto sembra il pensiero di un essere in primo luogo animato e vivente, in secondo luogo storico-sociale quale l'uomo, il quale opera in un transito non interrompibile fra intuizione e concetto, analitica ed estetica trascendentale.*

In effetti funzionalismo e connessionismo hanno in comune l'ambizione di recidere proprio questo nesso fra pensiero e intuizione, analitica-estetica, in una paradossale contraddizione con il loro intento naturalista. Ma tutto questo è possibile? Questa forma di riduzionismo, in contraddizione con la sua vocazione naturalistica, non vede più la radice immaginativa del concetto e recide ogni legame con la sua base sensibile, *aisthetica*.

Il riduzionismo operante sui significati, oltre ad esporsi a queste difficoltà, ne mette in campo altre, consistenti *nell'impossibilità di enunciarsi come teoria*, poiché questa richiede sempre l'affermazione della propria verità²⁸⁷. Ma al di là di questi ul-

²⁸⁷ Vediamo in che senso il riduzionismo operativo non riesce ad enunciarsi come teoria.

Cominciamo dal funzionalista; la sua soluzione a questo proposito è apparentemente limpida: in ogni atto significativo, anche in quello con cui egli enuncia la propria teoria, ad essere affermati per veri sono i contenuti informazionali.

Vi è però un problema, formulato con chiarezza da Searle (cfr. Searle2005, 83): *le operazioni di "calcolo dell'informazione" sono solo processi fisici che noi interpretiamo in quel modo*; la calcolatrice, infatti, quando fa comparire l'ologramma "2" dopo che abbiamo scritto "1+1", in termini fisici non computa, ma produce un carattere su un schermo a cristalli liquidi per un processo che noi abbiamo provocato e previsto costruendo quella macchina e che poi interpretiamo come computazione. Il che vuol dire che *le entità simboliche generali che dovrebbero valere per vere non esistono in sé, ma per un osservatore del processo fisico* (altro conto, naturalmente, è se si considera l'informazione come una forma reale di autorganizzazione emergente come fa per esempio E. Morin; ma qui stiamo analizzando un modello di funzionalismo riduzionista).

In un funzionalismo non emergenti sta dobbiamo quindi iscrivere *la clausola che la computazione non è in re, nei processi fisici, ma nell'osservatore: è solo per lui che c'è l'entità "informazione"*.

Ora, se egli interpreta i processi fisici all'insegna della computazione è perché comprende i significati generali "numero" e "computazione"; ma comprendere un significato vorrebbe dire, di nuovo, operare una

teriori argomenti, ciò che interessa è il risultato di fondo: *nel mondo della vita umano i significati, la sfera del pensiero in senso lato, affondano le loro radici nelle unità qualitative della coscienza.*

computazione; essa tuttavia, come abbiamo visto, non sussiste in sé, bensì per l'atto interpretativo di un osservatore; occorre dunque un altro osservatore e con ciò si apre un *regresso all'infinito*.

I problemi della teoria *funzionalista* del significato potrebbero essere riassunti così:

per sostenere una teoria bisogna ammettere *significati generali* al di là degli eventi concomitanti alla sua espressione verbale;

i significati sono *procedure di computazione*;

la procedura di computazione non è *in re* ma in un osservatore che comprende il *significato "numero"*;

i significati sono procedure di computazione;

la procedura di computazione non è *in re* ma in un osservatore che comprende il *significato "numero"*;

i significati sono procedure di computazione

...

Con questo argomento non si vuole dimostrare che il significare non possa essere (anche) una procedura di computazione, ma che, se ci si limita a ciò, esso non può affermare la propria verità.

Veniamo ora al modello *connessionista*; esso incontra il problema fin dall'inizio: data l'assenza di un'entità come l'informazione, esso si espone alla *difficoltà* di ogni tesi psicologista sulla logica, *quella di non poter affermare la propria verità, ma semplicemente esibire lo stato di fatto concomitante alla sua espressione verbale*; la teoria in quanto tale, dunque, in quanto cioè contenuto significazionale ideale e identico fatto valere per vero, *verrà meno e resteranno soltanto gli eventi fisici che accadono contemporaneamente alla sua espressione verbale*; questo riduzionismo, se ci limitiamo a considerare soltanto l'aspetto del sistema sub personale che esso mette in gioco, non può dunque farsi teoria; lo Husserl delle *Ricerche Logiche* direbbe che si tratta di una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*: *il connessionista può pronunciarla, ma non enunciarla: egli può indicarci cosa accade neurologicamente ogni volta che articola certi significati, ma non affermare la verità dei loro significati*; se volesse farlo dovrebbe ammettere un contenuto proposizionale, ossia almeno un'entità informazionale, e quindi, per formulare la sua teoria in quanto tale, finirebbe per smentirla.

Insomma, indipendentemente da come funzionalismo e connessionismo interpretano il sistema sub personale di competenza linguistica, s'impone *il problema della loro verità in quanto teorie*.

Questo problema non può essere scaricato neanche sul versante pragmatico. Infatti una teoria per la quale ci intendiamo solo nel sedimento di interazioni linguistiche riuscite, provviste di feed-back positivo e che pone fuori gioco il *qualcosa* e i suoi caratteri non potrebbe *dire* di esser vera. Lo potrebbe fare solo affermando che chi la enuncia e chi la legge convengono che sia tale; ma non è questo che essa ambiva a dire: essa voleva *dire che le cose stanno così*, ossia che *quel processo pragmatico, in cui i locutori si registrano sul senso, accade veramente, non semplicemente che ci si è messi d'accordo su ciò*.

Ecco che allora o il linguaggio viene aperto fin dall'inizio alla dimensione apofantica o la teoria che enuncia il suo carattere esclusivamente pragmatico è contraddittoria perché *enuncerebbe apofanticamente una teoria non apofantica del linguaggio*.

Ma aprire il linguaggio alla dimensione apofantica significa far entrare l'intuizione, con la sua complessità e le sue emergenze.

Ciò vuol dire che in questa regione del “mentale” non possiamo distinguere fra quel che oggi è riducibile, l'intenzionalità operativa, e quel che non lo è e magari lo sarà domani, gli stati qualitativi; la significazione non è un problema facile, in quanto presuntivamente riducibile a elaborazione non cosciente d'informazioni o a reti che cambiano il loro stato interno innescando comportamenti linguistici in uscita, e scorporabile da quelli difficili della coscienza, poiché essa costituisce un sistema nel quale entra lo schematismo tipologizzante e le sue le unità qualitative²⁸⁸.

3.6. Riepilogo.

Vista l'eterogeneità degli ambiti, la cui trattazione è stata resa possibile dal secondo segmento dell'analisi, ossia la struttura che in un vissuto tiene insieme polo-io e materia sensoriale, è necessario forse un breve riepilogo.

Sono emersi in effetti i seguenti risultati.

1) Ad essere irriducibile ad una natura semplice, priva di emergenze, non è soltanto il *vissuto sensoriale* in generale, ma ciascuno dei suoi *momenti costitutivi*: i *qualia* e il polo-io (§ 3.2).

2) La *percezione* non è separabile dai *qualia* compresi nell'aspetto materiale del vissuto (§ 3.3).

3) La *percezione* non è separabile dal *polo-io* che inerisce all'aspetto materiale del vissuto (§ 3.4).

4) la *significazione*, al pari della sensazione e della percezione, non può essere ridotta operazionalmente e considerata un'attività che procede alla cieca: anche a voler ammettere che i significati si identifichino con regole d'uso stabilizzatesi pragmaticamente su certe situazioni, non si dà competenza linguistica senza che quelle situazioni e gli oggetti che vi si iscrivano siano riconosciuti tipologicamente da uno schematismo intuitivo (§3.5).

Il mondo soggettivo della vita, dunque, se indagato sul terreno dell'atteggiamento naturale come strato sensoriale complesso, risulta, tanto nel suo aspetto di prima persona quanto nel tenore qualitativo delle sue esperienze, non scorporabile né dalla percezione né dalla significazione. È per tutte queste ragioni che occorre non giocare

²⁸⁸ « [...] non ci sarebbero di fatto problemi facili della coscienza. I problemi veramente facili sarebbero tutti quanti problemi di stati pseudo intenzionali, cioè dell'elaborazione non cosciente dell'informazione. Non si dovrebbe confondere il trattamento di questi temi con la spiegazione del tipo di intenzionalità cosciente che incontriamo negli esseri umani. In altre parole, non capiremmo come fanno gli esseri umani a intendere, discriminare, categorizzare, reagire, riferire, introspezzare coscientemente, finché non capiamo il ruolo che l'esperienza soggettiva ha in questi processi; Gallagher-Zahavi 2008, pp. 164-165.

troppo disinvoltamente con il rasoio di Ockham, tanto più se il rischio è tagliarsi la testa.

APPENDICE ALLA SEZIONE SECONDA. Il polo io e la sua relazione con la percezione, la temporalità e la riflessione: il corpo vivo.

Nel §3.4 abbiamo lasciato aperte una serie di questioni.

1) Come è possibile, senza l'io trascendentale, introdurre nella percezione quel polo io che era così evidente nel caso della sensazione?

2) come è possibile una durata del polo io distinta dalla durata dei qualità percettivi?

3) questo polo io preriflessivo, che deve essere nella percezione oltre che nella sensazione e che deve avere una durata distinta dai dati sensoriali e percettivi, com'è in grado di operare una riflessione esplicita su di sé?

Cominciamo dal primo problema. In che cosa consista la soggettività nei vissuti sensoriali (il dolore) sembra subito evidente, a tal punto che ciò che fa problema in essi è l'apprensione dell'oggettività: parafrasando Hegel, si potrebbe dire che nella sensorialità patica la soggettività non sente altro che se stessa. Ma in che cosa consiste l'apprensione soggettiva di un percetto visivo?

Per rispondere dobbiamo tornare al *corpo vivo*: esso è un'apparizione fenomenica nella quale sono localizzate le sensazioni, a fronte di apparizioni fenomeniche "disanimate", nelle quali quelle non possono risiedere; il dolore è localizzato "qui" nel corpo e non "là" sul tavolo. L'esperienza patica, finora esplorata, si spande sul *corpo vivo* ed è appresa in uno *schema contrastivo* con una fenomenalità "esteriore"; questo schema, tagliando tra il fenomenale-patico e il fenomenale-non-patico, fornisce il fondamento di discriminazione fra il soggettivo e l'oggettivo e al tempo stesso la possibilità di metterli in relazione, in modo tale da poter dire *mio* non solo un dato di sensazione localizzato nel corpo, ma anche un percetto visivo non localizzato in esso.

Ma questa seconda operazione come avviene? Analizziamone le dinamiche: mentre vedo qualcosa, *implicitamente so dov'è il mio occhio*; posso riconoscerlo come organo della visione perché, nel decorso dell'esperienza cinestesica, sono al corrente del suo *potere* sullo spettacolo che appare; lo schema corporeo ha sempre presente tanto questa localizzazione quanto questo potere.

Dato un percetto, il polo io dell'affezione è sempre correlato all'organo di senso che lo apprende, all'interno di un complessivo schema corporeo.

Ecco allora il punto che si accennava all'inizio: *ciò che fa dire mio un percetto "esterno" è lo schema corporeo*, in quanto le unità percettive sono sempre pre-riferite ai suoi organi di senso e soggette alla loro capacità di manifestarle in un modo o in un altro. *La coscienza (preriflessiva) di vedere distinta dal fenomeno visto, il polo io della*

*percezione distinto dai qualia percettivi, si dà quindi nello schema corporeo, con il suo potere sulla fenomenalità che appare. Non c'è quindi un atto soggettivo innaturale, terreno d'analisi della fenomenologia pura, a fronte di una materia fenomenica naturale, poiché l'atto non è altro che il potere di un organo di senso e non può essere appreso come tale senza il corpo vivo*²⁸⁹.

Il discorso ci si farà più chiaro venendo al secondo problema, forse il più tradizionalmente fenomenologico, quello del *tempo soggettivo*: un vissuto auditivo e un dolore, infatti, sono qualitativamente oltre che numericamente distinti; malgrado questo, essi vengono appresi in un *esser-cosciente continuo*. Di che cosa si tratta?

La questione è già in parte emersa nel capitolo precedente sotto il titolo di *tempo pre-immanente*: esso consiste in un *durata del soggetto dell'affezione distinta dalla durata dei suoi contenuti ed ha la sua origine in un'esperienza preriflessiva continua che le operazioni percettive-ritenzionali-protensionali fanno di se stesse*, prim'ancora che di ciò che esse percepiscono, ritengono o attendono.

Ma questo apre un problema, che potrebbe essere così formulato:

- la durata del polo-io è dovuta al fatto che le operazioni percettive-protensionali-ritenzionali *si* avvertono preriflessivamente, al di là di ciò su cui operano;
- ma come può esserci questa continuità di percezione-protensione-ritenzione se ciascuna di queste operazioni è realmente inseparabile dalla materia su cui opera e se queste materie sono diverse? Come può una ritenzione di suono unirsi ad una percezione di colore in modo tale che entrambe costituiscano un *continuum* soggettivo che dura nel variare delle materie?

Ecco quindi qual è il problema: nel punto t1 dell'affezione a connettersi e ad avvertir-si non devono essere la *percezione-di-colore* e la *ritenzione-di-suono*, poiché altrimenti non potrebbero costituire il *continuum* omogeneo del soggetto d'affezione, *ma la percezione e la ritenzione in quanto tali*; ma questo com'è possibile se percezio-

²⁸⁹ Queste considerazioni gettano una luce nuova sulle posizioni di coloro che, muovendo dalla psicoanalisi, individuano *nel corpo un doppio immaginario con cui ci si debba identificare*, in modo tale che da questa identificazione si costituisca il soggetto: ora, la fenomenologia mostra che il corpo viene appreso come latore di sensazioni localizzate. Da questo punto di vista esso non può mai essere *un doppio immaginario*: prima che il neonato impari a localizzarvi le sensazioni esso non può essere un doppio *di sé*; dopo che egli ha compiuto questa identificazione, esso non può più essere né una semplice immagine, poiché su di esso si spande la massa patica, né un doppio, poiché, salvo casi limite, quello spandersi è immediato e non deve superare con un salto la scissura fra un sentire non localizzato e un sentire-nel-corpo.

ne e ritenzione sono realmente inseparabili dalle loro materie? Come è possibile tutto ciò senza ricadere in un polo io innaturalisticamente concepito come unità atemporale da cui quelle operazioni scaturirebbero?

La risposta non può essere che questa: *prima di apprendere un certo dato durevole, il corpo percepisce la propria durata*; la continua auto apprensione pre-immanente delle operazioni percettive-protensionali-ritenzionali in quanto tali è la continua auto apprensione del corpo vivo. Se, come abbiamo visto, ogni materia percettiva è inserita in un sistema unitario nel quale ogni sensore ha localizzato e identificato tutti gli altri prima ancora di rivolgersi a un percelto specifico, occorre ora dire che *questa implicita e preriflessiva apprensione di sé da parte del corpo vivo ha carattere durevole*.

Vi è quindi un alone sensoriale, unitario e durevole, l'esperienza sistemica continuamente operante che ogni sensore fa dell'altro, la quale si spande sul corpo vivo e precede ogni sua esperienza percettiva.

Il polo io dell'esperienza percettiva, in quanto durata dell'esser cosciente, in quanto auto apprensione preriflessiva delle operazioni percettive-protensionali-ritenzionali, coincide con la continua autoapprensione del corpo vivo.

Finora siamo rimasti nell'ambito pre-riflessivo; manca ancora perciò la risposta al terzo problema, ossia quello della riflessione. Ora, esso ha la stessa struttura del precedente: *come esperire esplicitamente l'atto soggettivo in quanto tale senza chiamare in causa un'unità io formale e irreali?* Quando io guardo qualcosa e improvvisamente *mi accorgo di guardare* cosa sta succedendo? Che cos'è quest'esperienza del soggettivo che prima (livello pre-riflessivo) era sullo sfondo e ora (livello della riflessione esplicita) emerge? Che cos'è in definitiva l'esperienza riflessiva di un atto, *l'intentio secunda*, se esso non deve essere un oggetto e se si vuole permanere in un pensiero naturalisticamente orientato?

La risposta è ancora una volta nello schema corporeo: esso è l'alone che unisce potenzialmente tutti i vissuti percettivi e che può farli emergere in quanto vissuti *soggettivi*; il vedere può trapassare nella coscienza riflessiva di vedere, perché conosco già a livello pre-riflessivo dove sono gli organi visivi e so che essi hanno un potere sullo spettacolo che mi appare: l'esperienza del corpo li ha già implicitamente individuati e localizzati; quando questa coscienza pre-riflessiva diviene esplicita, allora si ha la riflessione e l'intenzionalità, originariamente volta ad un oggetto, si rivolge all'atto; *la coscienza riflessiva di un atto soggettivo in quanto tale è quindi quella che esplicita il potere percettivo dello schema corporeo*, una presenza che originariamente è molto fioca e che non può mai totalizzarsi pena il venir meno della fenomenalità, così come una luce troppo intensa in una sala cinematografica finisce per coprire lo scorrere degli eventi sullo schermo.

In modo molto efficace Merleau-Ponty paragonava il corpo proprio al buio della sala che consente la proiezione²⁹⁰: si tratta quindi in primo luogo di un'esperienza pre-riflessiva, che giace sullo sfondo. Ora, questo alone implicito può essere in ogni momento attualizzato ed è in questa attualizzazione che consiste la *riflessione*: oltre allo spettacolo che si offre, può emergere il *guardare stesso in quanto atto soggettivo*, per via di uno schema corporeo dove si trovano localizzati gli organi di senso, il cui potere sullo spettacolo percettivo si è già esperito.

Quando la coscienza pienamente riflessiva intenziona un atto e non un oggetto, la possibilità di esperire la soggettività non deriva dal fatto che atto riflettente e atto riflesso promanano da un'unità io immediatamente presente a se stessa, né dalla finzione che vi sia l'oggetto innaturale "atto", ma da un'*autoesperienza dello schema corporeo che diviene esplicita*: in esso, come si è detto, ogni sensazione è localizzata ed esibisce una relazione con un organo percettivo, già da prima esperito come tale.

Cerchiamo di capire partendo da un esempio: poniamo che io stia facendo un'escursione in montagna con un amico; ad un certo momento punto il binocolo sulla vetta e, anziché dirgli "la parete è molto difficile", dico: "ora *vedo che* la parete è molto più difficile di quanto vedessi ad occhio nudo"; nel primo giudizio prendo di mira un *oggetto* e di conseguenza esso si riempirà del percepito, la parete ripida che vedo; nel secondo, invece, prendo di mira un *atto* (comparandolo con un altro precedente): di conseguenza esso si riempirà del *mio vedere* la parete. Sono quindi di fronte ad una riflessione su un atto. Ma che cos'è un atto se non lo si vuole connotare come qualcosa di irreali, ma di naturalisticamente concepibile?

Abbiamo già la risposta: *l'esperienza del vedere soggettivo, oltre ciò che viene visto, è quella del potere del mio occhio, che lo schema corporeo ha sempre presente e che può in ogni momento attualizzare.*

Dunque l'esperienza della soggettività dei vissuti, o a livello preriflessivo (la dinamica cinestesica) o a livello riflessivo (la dinamica per cui si intenziona un atto e non un oggetto), quell'esperienza, cioè, in grado di garantire che vissuti materialmente diversi (suoni, colori, sensazioni tattili, dolori) convergano verso un unitario essere-affetti, è lo schema corporeo, in cui, in modo sistemico, ogni organo di senso esperisce gli altri e ne è esperito²⁹¹.

²⁹⁰ Merleau Ponty 1945, 154.

²⁹¹ Se al di là, o piuttosto al di qua, di questa identificazione immaginativa (o immaginaria) sussista un ulteriore campo d'essere con una propria legalità non riducibile a quello della coscienza, se vi sia insomma qualcosa come un inconscio strutturato, se vi sia l'attività di un *Es* al di là di quello di un *Ich*, non può essere oggetto di questa trattazione.

Possiamo quindi ricapitolare le funzioni fondamentali del corpo vivo:

- 1) introdurre nel vissuto percettivo preriflessivo il carattere di soggettività per via del potere di un organo di senso localizzato;
- 2) costituire un'unitaria apprensione temporale della soggettività nell'alternarsi di vissuti qualitativamente diversi, senza chiamare in causa un polo io innaturale;
- 3) fare da fondamento alla riflessione.

4. SEZIONE TERZA. La percezione e il sistema coscienza-realtà.

Mit allen Augen sieht die Kreatur
 das Offene. Nur unsre Augen sind
 wie umgekehrt und ganz um sie gestellt
 als Fallen, rings um ihren freien
 Ausgang.
 [R. M. Rilke, Duineser Elegien]

Veniamo ora al terzo segmento che s'impone nella decostruzione della fenomenologia trascendentale: *il sistema unitario coscienza-realtà, che nella sintesi cinestesica tiene insieme dati fenomenici e proprietà reali, esperienza "interna" e polarizzazione intorno una res "esterna"*. La dottrina idealistica della percezione e quella fisicalistica non sono in grado di vedere quest'unità e irrigidiscono ora l'uno ora l'altro aspetto.

Fisicalismo e idealismo si presentano in effetti come una coppia di opposti in cui ciascuno è il calco negativo dell'altro e lo richiama per la propria strutturale incompletezza: siamo di fronte, insomma, *a due teorie che si presentano come contraddittorie proprio perché finiscono per presupporre l'un l'altra*²⁹². Cerchiamo di capire perché.

- Dal punto di vista dell'idealismo ciò che conta è la "cosa della percezione"; è su di essa che viene edificata la cosa della scienza. Sorge però un problema: se la cosa della scienza è costruita sulla cosa della percezione e quest'ultima su dati di coscienza immanenti, come si giustificano i successi della scienza nella spiegazione del reale? L'unica spiegazione plausibile è *rinunciare ad un costruttivismo coscienziale autoriferito e presupporre un essere pre-coscienziale, causa diretta della cosa della percezione e indiretta di quella della scienza. Il rapporto iniziale di fondazione viene quindi invertito: l'oggetto coscienziale dell'idealismo finisce dunque per presupporre come sua causa l' "oggetto reale" della teoria fisicalista.*
- Viceversa, dal punto di vista del fisicalismo ciò che conta è la "cosa della scienza"; ciò non toglie tuttavia che essa è pur sempre un costruito edificato su *predicati fenomenici e qualitativi, che si suppongono esclusivamente soggettivi*. Come continuare allora a sostenere una base obiettiva della conoscenza?

²⁹² Per una presentazione del dibattito attuale sulla percezione, relativamente al problema dei suoi oggetti e dei suoi contenuti v. Calabi 2009.

Anche qui il rapporto iniziale di fondazione viene invertito: l'oggetto reale della teoria fisicalista sembra dunque presupporre come suo fondamento genetico l' "oggetto coscienziale" della teoria idealistica.

Ciascuna delle due serie sembra sfociare aporeticamente nell'altra e il loro rapporto circolare è simile alla celebre incisione di Escher che raffigura due mani ciascuna nell'atto di disegnare l'altra.

Come uscire da questo paradosso?

Per trovare una risposta plausibile bisognerà innanzitutto tornare sul *sistema cinestesico*, di cui sopra si è detto; idealismo e fisicalismo, tuttavia, non si arrenderanno così facilmente e tenteranno di leggere ciascuno a proprio modo la sintesi cinestesica; per controbattere a queste interpretazioni e ai nuovi problemi che emergeranno, occorrerà chiamare in causa un *intero ecologico* in cui la percezione è radicata. Ma per la terza volta la forza delle due prospettive riverrà alla luce e la risposta definitiva sarà connotare la percezione, ecologicamente radicata, nel senso di un *differimento temporale* fra dati di sensazione e alcuni atti "diretti" della vita animale (nutrizione, prensione, etc.).

Emergono quindi tre livelli d'analisi, di cui ciascuno è l'approfondimento dell'altro:

le cinestesi del corpo vivo (§4.1.1);

il radicamento ecologico della percezione (§4.1.2);

il rapporto di differimento temporale (§4.1.3).

A quest'analisi stratificata faremo seguire un riepilogo che permetterà di vedere con un solo colpo d'occhio il suo carattere unitario (§4.2)

4.1. I tre stadi del sistema coscienza-realtà.

4.1.1. Primo stadio dell'analisi: la sintesi cinestesica.

L'aporia di fondo che sopra emergeva era la seguente:

- come si può considerare quale cominciamento *l'oggetto in sé*, se la cosa della fisica è edificata a partire dalla cosa della percezione e questa da dati di senso soggettivi?
- Viceversa come si possono considerare quale cominciamento i *dati di senso soggettivi*, se le descrizioni della scienza in qualche modo funzionano e sembrano metterci a contatto con un oggetto reale?

La risposta può essere attinta dai capitoli precedenti ed è quella del *carattere sistemico del rapporto coscienza-realtà che caratterizza la sintesi cinestesica*; l'elemento qualitativo fenomenale può essere appreso al di fuori o al di dentro di questo sistema:

se assunto al di fuori, questo percepito di due centimetri sarà un mio “dato di coscienza” rispetto alla vera misura della cosa; se lasciato all’interno del sistema complessivo dell’intuizione esso entrerà in un rapporto di riempimento con gli altri, in modo che tutti si confermeranno e si dirizzeranno intorno ad un polo identico, di cui metteranno in luce le proprietà inerenti.

La distinzione fra immanenza dei dati di senso e trascendenza dell’oggetto si origina, dunque, da quella fra elemento e sistema della sintesi cinestesica.

In questo modo l’oggetto dell’intenzionalità, con la sua struttura reale, si diffrange nella molteplicità dei dati di senso, così come questi si polarizzano in un che di unitario; analogamente al di qua e al di là di un prisma possiamo osservare il raggio luminoso e lo spettro cromatico; insomma da una parte le qualità reali, il raggio, dall’altra i dati di senso, lo spettro, ma, in ogni caso, un fenomeno unitario²⁹³.

Sorge però un problema: il fatto che l’intenzionalità miri e raggiunga un oggetto, non vuol dire che quell’oggetto esista realmente. In altri termini, ci può essere intenzionalità anche rispetto a oggetti che poi si rivelano inesistenti, immaginari, fittizi; se questo è vero, *per distinguere logicamente il caso della percezione dobbiamo di nuovo supporre che in essa i dati di senso abbiano dietro di sé una causa obiettiva extrasoggettiva.*

Riecco, dunque, il dualismo: *da una parte l’ “oggetto intenzionale” che vedo, dall’altra l’ “oggetto reale” che lo causerebbe*; chiuso con la sintesi cinestesica il problema del rapporto fra dati di senso e oggetto dell’intenzionalità, si apre quello, apparentemente insolubile, *del rapporto fra queste due realtà e l’oggetto “in sé”.*

A questo punto le domande si moltiplicano e rendono impossibile, con gli elementi che abbiamo, qualunque soluzione, fin tanto che non si trovi un elemento ulteriore che faccia chiarezza, un elemento di cui ancora non sappiamo nulla, un’incognita di cui dev’essere trovato il valore.

4.1.2. Secondo stadio dell’analisi: l’intero ecologico

Quest’incognita è il radicamento ecologico della percezione. Cerchiamo di capire perché. La domanda su come si possa costruire un oggetto nella sintesi cinestesica e come possa questo al tempo stesso mostrare una struttura reale extrasoggettiva deve essere preceduta da un’altra:

- *come si forma filogeneticamente un organo di senso?*

²⁹³ Cfr. Bergson 1959, 170-187.

La risposta parte da quell'*intero ecologico*, cui si è accennato: *l'organo di senso è il prodotto della sanzione selettiva esercitata sul suo potere cognitivo da un ambiente, il quale ha condizioni che, per la sopravvivenza dell'organismo, è necessario conoscere.*

Dunque, prima di ogni operazione riflessiva che separi i *dati di coscienza* dalle *proprietà reali*, vi è una *totalità che ha la forma organismo-ambiente*, così come la storia dell'evoluzione l'ha costruita e che non si può spezzare senza cadere nelle aporie insanabili di idealismo e fisicalismo.

Gli organi di senso appartengono ad un organismo che, per essersi potuto mantenere in vita, attraverso essi deve avere avuto in generale *una qualche aderenza al reale*. In altri termini, *una specie animale, i cui sensori non abbiano alcuna presa sulle condizioni minimali, che in un certo mondo-ambiente è necessario conoscere per la sopravvivenza, non tarderebbe ad estinguersi.*

La percezione è dunque già innervata nel suo oggetto; ad aver in qualche misura regolato quest'aderenza, con sensibili differenze di grado e di tipo, a seconda delle diverse esigenze cui adattarsi, è la storia dell'evoluzione²⁹⁴.

Gli organi percettivi insomma non distorcono la realtà nelle qualità secondarie; piuttosto, grazie alla storia dell'evoluzione, è già stata assicurata loro una qualche adeguatezza rispetto alle strutture reali con cui interagiscono, la cui conoscenza è condizione per la sopravvivenza.

Non c'è un potere percettivo della coscienza che vada attaccato a o messo in corrispondenza con la realtà; questo modo di presentare il problema è ciò che in retorica si chiama *ysteron-proteron*: *è perché vi è già qualcosa dalla parte della realtà che si è potuto sviluppare il corrispondente potere percettivo*. Gli organi di senso dunque *non si adeguano* al reale, piuttosto, in generale e salvo casi limite, nella storia dell'evoluzione *vi si sono già adeguati*.

L'occhio c'è perché c'è la luce.

Appare chiaro che il dato di coscienza non è affatto in un ambito soggettivo privato, rispetto a cui si istituirebbe una problematica corrispondenza con quello oggettivo. *Lo spazio della percezione è già sempre aperto alle cose grazie alla storia naturale*, la quale, in modo non teleologico, la ha accordata a quella porzione di reale che è indispensabile conoscere per mantenersi in vita. Nessun organo di senso può essere interamente acatalettico; in esso *è già presente la storia evolutiva dell'interazione organismo-ambiente e della selezione di quegli organismi che sono in grado di conoscere le condizioni minimali per adattarsi ad esso.*

²⁹⁴ In questa prospettiva la categoria di *assimilazione cognitiva*, teorizzata da Piaget, andrebbe approfondita e complessificata: sarebbe un preesistente intero ecologico a rendere possibile l'assimilazione dell'ambiente agli schemi senso motori e cognitivi (cfr. Piaget 1967, 4-10).

Quello che si dice a proposito della presunta interiorità dei dati di senso deve dirsi a proposito della presunta interiorità delle strutture a priori della percezione; da questo punto di vista *l'alternativa fra costruttivismo e realismo si presenta del tutto fuorviante*: i due termini vanno in effetti sottratti ad uno schema di disgiunzione netta e ibridati l'un l'altro. Il dato primario su cui riflettere, come scrive E. Morin, è la corrispondenza fra i principi organizzazionali della nostra conoscenza e quelli del mondo fenomenico²⁹⁵, prodotta da un processo evolutivo cerebrale che integra e inatizza questi ultimi²⁹⁶.

Il passo seguente merita un'attenta considerazione.

Così *le forme ontogeneticamente a priori sono filogeneticamente a posteriori. L'a priori kantiano è un a posteriori evolutivo. Il principio di auto-eco-organizzazione spiega, giustifica, limita, critica, supera l'a priori kantiano. Esso permette di considerare un'evoluzione creatrice che integra trasforma le potenze d'ordine e di organizzazione ecologiche, biofisiche, cosmiche, in potenze psico-cerebrali organizzatrici di conoscenza.* [Capoverso] Possiamo qui concepire veramente il carattere ologrammatico dell'integrazione dell'ordine organizzazionale bio-fisico-cosmico nell'apparato cognitivo dei vertebrati, dei mammiferi, dei primati e infine degli umani. Questo apparato cognitivo si è costruito nel mondo ricostruendo a suo modo il mondo in lui. [...] Se l'ordine e l'organizzazione del mondo esterno si costituiscono nella nostra mente perché essa impone ai messaggi dei sensi le sue regole, le forme, gli schemi, le categorie a priori, ciò è dovuto al fatto che *questi schemi e categorie si sono evolutivamente elaborati estraendo da questo mondo esterno i suoi principi d'ordine e di organizzazione.* È perché in un certo modo l'ordine e l'organizzazione del Tutto sono nella parte conoscente che quest'ultima può costruire in modo singolare e originale traduzioni analogiche o omologiche del mondo fenomenico. [Capoverso] *Gli additivi che strutturano e organizzano la percezione non sono soltanto proiezioni della mente/cervello; sono principi e strutture in un certo modo analoghi e omologhi (in virtù della dialogica evolutiva auto-eco-organizzatrice) a quelli del mondo fenomenico e in quanto tali sono capaci di produrre rappresentazioni in un certo modo analoghe ai fenomeni e teorie in un certo modo omologhe al loro ordine e alla loro organizzazione. A questo punto noi possiamo non soltanto riconoscere la possibilità di una conoscenza oggettiva, ma anche ammettere che tale conoscenza possa corrispondere a certi caratteri intrinseci della realtà esterna.* Possiamo così capire come l'immagine o l'astrazione possano costituire conoscenza²⁹⁷.

Tornando più strettamente sulla teoria della percezione possiamo dire che *i termini tradizionali coscienza e realtà sono ormai logori e andrebbero sostituiti proprio*

²⁹⁵ Morin 1986, 246.

²⁹⁶ Morin 1986, 63.

²⁹⁷ Morin 1986, 239; ultimi quattro corsivi miei.

con organismo animale e ambiente, tenuti insieme dall'intero ecologico. Adotteremmo anche noi questa terminologia se non vi vedessimo il pericolo di un riduzionismo volto a negare strati ulteriori, di natura simbolico-sociale. Ma su questo ci soffermeremo dopo (cfr. *inf.*, §5).

Dunque la percezione non è affatto uno specchio deformante: non c'è metafora più inadatta di questa; lo *specchio* è equivoco perché separa nella reduplicazione e individua un rapporto con l'oggetto d'esperienza che non esce dall'immanenza; ma qui non si tratta di gettare un ponte tra due diversi ordini dell'essere, piuttosto di *inse-diarci fin dall'inizio nell'unità di organismo e ambiente che lo sviluppo della vita animale ha già predisposto.*

Un atteggiamento di pensiero che, per quanto riguarda i dati di senso, si modelli sul *Cogito* cartesiano e sulle qualità secondarie galileiane, e, per quanto riguarda le strutture di fondo della percezione, si modelli sull'a priori kantiano, senza essere capace di integrare entrambi ecologicamente, falsa l'analisi, individuando un soggetto *weltlos* perché isolato come *Geschichte-los*, privo della sua naturale stratigrafia storica che, sola, può garantire la coappartenenza al reale.

L'evoluzione, in generale e per aspetti limitati dell'ambiente con cui l'organismo interagisce e a cui si è adattato, *ha costruito un'unità non teleologica fra organi di senso ed entità reali, principi organizzazionali della percezione e principi organizzazionali dell'ambiente.*

Questa prospettiva ecologica è opposta rispetto al soggettivismo cartesiano: *la situazione limite è l'illusorietà percettiva*; ciò si può corroborare con due argomenti: in primo luogo, su un piano reale, un organismo sempre allucinato non potrebbe sopravvivere al mondo esterno; in secondo luogo, sul piano della teoria, l'allucinazione è proclamata falsa in quanto il meditante sa cos'è il vero e il falso sulla base della discriminazione fra esperienza reale ed esperienza illusoria, discriminazione che è possibile solo ammettendo che ci sia un mondo e che esso si manifesti in qualche modo secondo strutture costanti – e qui torna la fondamentale osservazione di Merleau-Ponty contro il rifiuto dell'atteggiamento naturale.

Iniziamo ora a gettare una luce: le qualità secondarie, i fenomeni della percezione nel loro complesso e i loro schemi organizzazionali, non sono solo in noi, come un'arbitraria deformazione coscienziale; per il fatto stesso che l'organismo deve mantenersi in vita, *i suoi organi di senso devono poter avere per lo meno le cognizioni sull'ambiente che sono a ciò necessarie.*

Siamo quindi al di là del piano autoriferito dell'immanenza dei "dati di senso" e dell'a priori. La percezione insomma è il termine di un transito organizzazionale in cui "esterno" e "interno" non possono essere assunti come assoluti, ma sempre nella continuità metamorfica dell'uno nell'altro.

Possiamo quindi dire che *il vissuto si iscrive in un intero ecologico, tale per cui, nella sua forma e nella sua materia, è già engrammato il suo correlato intenzionale.*

Negli argomenti sopra proposti ha svolto un ruolo fondamentale la teoria dell'evoluzione. Vi è, tuttavia, la possibile obiezione del costruttivismo radicale: *la concordanza e l'omeomorfismo di una cognizione percettiva*, di cui un essere organico sia in possesso, *con la realtà, insomma la verità, non può essere ricavata dal concetto di "essere adatto a": essere adatto* in senso funzionale, il prestare il servizio in modo idoneo (*to fit*) non coincide con l'essere adeguato (*to match*) nel senso dell'*adaequatio* veritativa; analogamente una chiave è *adatta* ad una serratura anche se *non è adeguata* alla sua forma²⁹⁸. La sanzione evolutiva *non* è quindi *sull'adeguatezza* delle strutture cognitive, *ma sull'efficacia* dei comportamenti che essi innescano.

È per questo che il costruttivismo radicale inserisce le cognizioni in un anello ricorsivo: esso è la forma organizzazionale dell'organismo, un circuito chiuso su se stesso, in cui non si rappresenta veritativamente la realtà esterna, ma la si ricrea, inventando rappresentazioni in grado di guidare comportamenti operativamente efficaci rispetto alle sue modificazioni; vi sarebbe quindi una sorta di *omeostasi cognitivo-comportamentale*, che riesce a preservare l'organismo dalle perturbazioni dell'ambiente²⁹⁹. Perciò, quando crediamo di percepire l'esterno, saremmo in realtà noi che lo *inventiamo*: *l'ambiente non farebbe che sollecitarci di volta in volta ad una creazione cognitiva, in cui è in gioco non l'"essere adeguato" all'esterno, ma l'"essere efficace"*³⁰⁰, *non il piano veritativo, ma un piano creativo-funzionale.*

Da questo punto di vista la selezione naturale, nella filogenesi così come nella storia della conoscenza, non seleziona gli elementi più resistenti o in grado di contenere un maggior numero di cognizioni vere, ma funziona in modo negativo, eliminando semplicemente ciò che non è vitale³⁰¹: *non vi sarebbe dunque una sanzione positiva su ciò che è più adeguato, ma una sanzione negativa su ciò che è meno adatto.*

Ora, la distinzione fra *esser-adatto* funzionale ed *essere adeguato* in senso veritativo, così come l'operare in negativo della selezione naturale, sono argomenti ineccepibili. Ma tutto ciò non è in contraddizione con quanto sostenuto finora e vi si deve anzi integrare: non si è detto infatti che *essere adatto* significa di per sé contenere cognizioni adeguate, ma che *le cognizioni percettive adeguate possono costituire uno dei modi dell'essere adatto* e che un ipotetico organismo animale senza alcuna cognizione

²⁹⁸ Cfr. von Glaserfeld 1981, 20.

²⁹⁹ Cfr. von Foerster 1981, 52-53.

³⁰⁰ Per il rapporto fra adeguatezza veritativa ed essere-adatto, ossia efficacia funzionale v. oltre.

³⁰¹ Von Glaserfeld 1981 p. 21.

percettiva adeguata si rivelerebbe del tutto inadatto: esso sopravviverebbe forse nel breve periodo per una serie fortunata di alee, ma non sarebbe attrezzato a fronteggiare *un elemento distruttore presente in modo non accidentale nel suo ambiente*, al contrario di un altro organismo che possedesse *cognizioni in grado prevederne la pericolosità* e di predisporre perciò comportamenti adeguati.

Perciò la prospettiva del costruttivismo radicale va rovesciata: la cognizione può guidare efficacemente il comportamento (adattamento) solo se essa non è falsa quanto al punto in cui è in gioco la sopravvivenza (adeguatezza).

Il discorso è dunque molto semplice e può essere sintetizzato così: *nell'ambito di ciò che è funzionale alla vita rientra la cognizione percettiva*³⁰². Questo ridimensiona l'aspetto della creazione cognitiva autoriferita³⁰³: *è del tutto plausibile pensare che filogeneticamente certe forme cognitive si siano rivelate più adatte proprio per il fatto di riprodurre in modo più o meno adeguato la struttura organizzativa del mondo esterno*.

Dato un organismo, *la filogenesi delle sue forme cognitive ha già incontrato l'ambiente. Insomma, a priori dell'a priori cognitivo c'è l'a posteriori storico dell'interazione con l'ambiente*.

L'anello ricorsivo interno all'organismo, che va dalle cognizioni ai comportamenti idonei, ha dunque *un bordo interno che si torce e si estroflette: in questo transito continuo fra l'interno e l'esterno*, che tiene insieme l'organizzazione della mente e l'organizzazione del mondo conoscibile³⁰⁴, *l'anello ricorsivo diventa il nastro di Möbius dell'intero ecologico*.

Si può tuttavia, nel contestare questo punto, essere ancora *più radicali del costruttivismo radicale*: esso attacca il piano veritativo perché mette fuori gioco le rappresentazioni "adeguate" al reale, e chiama in causa rappresentazioni in grado di innescare comportamenti "funzionalmente adatti"; si può invece – e su questo, come si è visto, il connessionismo non rappresentazionalista³⁰⁵ è d'accordo – fare del tutto a meno

³⁰² Da questo punto di vista anche il vitalismo nietzscheano, declinato nel senso della *conservazione* della vita, non può fare a meno, per spiegare il funzionamento della percezione, di presupporre il concetto tradizionale di verità; altro discorso è la declinazione di questo vitalismo nel senso del potenziamento della vita e della creazione: in questa seconda direzione l'ambito problematico investe, la formatività del linguaggio e il suo rapporto con la verità. Per questo si veda il paragrafo seguente.

³⁰³ In esso il costruttivismo radicale si presenta continuatore del trascendentalismo kantiano (cfr. von Glaserfeld 1981, 25). piuttosto che del prospettivismo nietzscheano, come a noi sembrerebbe più corretto.

³⁰⁴ Cfr. Morin, 1986, 238.

³⁰⁵ Cfr. note 1 e 8 di questo capitolo.

del concetto di rappresentazione e prospettare la situazione di reti senso-motorie che si autoregolano nell'interazione con l'oggetto esterno.

Anche questa ulteriore obiezione, tuttavia, sembra non cogliere il punto. Come l'analisi della visione cieca ha sottolineato, il riconoscimento dell'oggetto avviene in un circuito che, per attivarsi al meglio, ha bisogno *anche* di immagini: la procedura sub personale che si mostra nella visione cieca non è sufficiente a riconoscere il 100% degli oggetti: *non possiamo quindi pensare ad una riduzione completa delle rappresentazioni* (che sopra abbiamo chiamato *unità della coscienza qualitativa*) *al sistema sub personale di riconoscimento, ma dobbiamo pensare ad una cooperazione, in cui le prime ingranano sul secondo, nel senso che lo (ri)attivano continuamente con le proprie analogie implicite.*

L'eliminazione delle rappresentazioni, il piano di reti puramente operazionali che si muovono alla cieca, misconosce il fatto che *nel riconoscimento, ad innescarle, è proprio l'analogia fra i qualia; in questo modo si riduce la complessità sistemica della cooperazione fra unità qualitative e attività sub personale a quest'ultimo aspetto: il nudo operare delle reti, privo di quell'innescamento garantito dalla coscienza qualitativa, come sopra si diceva, mutila e semplifica la realtà della coscienza sensoriale in un costrutto funzionale che non è più l'essere animato.*

Torniamo quindi al punto. Dicendo che grazie all'intero ecologico la percezione contiene *cognizioni* sul reale torniamo a ridurre il dato qualitativo "verde" ad un'onda luminosa o a considerarlo ingenuamente come un predicato del reale "in sé"? No, nel modo più assoluto. Il problema non è se *a parte obiecti* vi sia un'onda a carattere matematico e come venga "deformata" nel verde della percezione, né tantomeno se vi sia un verde in sé "rispecchiato" dalla percezione e semplificato nella sua matematizzazione.

Il punto è che la percezione ci mette di fronte ad un complesso di determinatezze con cui possiamo distinguere i fenomeni gli uni dagli altri. La percezione visiva è in grado di ospitare in sé parte delle differenze che è possibile articolare fra i raggi luminosi e la percezione acustica fa altrettanto rispetto ai suoni. Che l'essere sia essere-determinato: ecco la profonda *verità* della percezione. Che queste determinatezze siano più o meno favorevoli o dannose per l'organismo: ecco qual è l'*utilità* della percezione.

Dunque *ciò che del reale la percezione rifrange è la sua determinatezza:* in modo probabilmente semplificato, alla percezione appare un sistema di differenze che è espressione della realtà.

Ciò che viene tradotto non è il singolo elemento, ma la relazione contrastiva che esso intrattiene con gli altri.

Si può dunque parlare di *un'idealità e di una realtà della percezione*: di un'idealità perché i *termini* del suo sistema non hanno la garanzia di essere eguali a quelli del reale: che esista un verde in sé è la presupposizione di un realismo ingenuo che trascura come la pluralità dei sistemi percettivi non giustifichi il primato di nessuno di essi; inoltre, in modo ancora più radicale, niente ci autorizza a credere che vi sia *a parte rei* qualcosa come un colore.

Si può anche parlare, tuttavia, di una *realtà* della percezione, perché essa mostra sempre, almeno in parte, una rete di differenze fra i molteplici elementi di una regione del reale, ciascuno dei quali esibisce certe determinatezze.

In ogni caso un dato non può essere occultato: *anche la più elementare forma di coscienza, purché in grado di percepire una minima differenza, è esposta al reale*; non si dà mai il caso dell'uomo con gli occhi introflessi delle *Elegie duinesi* di Rilke poiché *la percezione, essendo sempre articolazione di differenza, non mancando mai del suo carattere contrastivo, è sempre fuori di sé presso un reale in se stesso determinato*.

4.1.3. Terzo stadio dell'analisi: il differimento temporale

Risolto, grazie all'intero ecologico, il problema di come i dati di senso e la struttura a priori che li organizza possano in generale essere veri e fungere da fondamento per una costruzione scientifica che coglie il reale, resta un ultimo problema; che gli organi di senso siano in grado di fornirci alcune cognizioni di base *vere*, infatti, può voler dire due cose:

- o l'oggetto dell'intenzionalità cosciente *rifrange* l'oggetto reale;
- o esso è l'oggetto reale.

La prima concezione (tesi) sostiene che il discorso sull'intero ecologico andrebbe concepito, di nuovo e per la terza volta, come una sorta di *rapporto indiretto*: l'oggetto dell'intenzionalità percettiva, quello costruito a partire dai dati di senso mediante le cinestesi, contiene, sì, cognizioni vere sulle strutture obiettive, ma ciò non toglie che esso sia un *secondo oggetto*, una costruzione a partire dai dati di senso e non la "cosa in sé". *La tesi sostiene il carattere indiretto del rapporto all'oggetto*.

La seconda (antitesi) è invece caratterizzata dall'idea opposta: se il predatore guarda la preda per potersene cibare, si dirige non ad un duplicato coscienziale adeguato alla realtà, ma alla realtà stessa³⁰⁶. *L'antitesi sostiene un carattere diretto del rapporto all'oggetto*.

³⁰⁶ Ciò è vero anche in interazioni più complesse, quelle del mondo storico-sociale e della prassi. La presa e l'utilizzo di un oggetto, il carattere pragmatico progettuale che la percezione ha a questo livello ci mostra che la direzionalità della coscienza è verso la cosa, non verso i propri dati di senso: non solo l'attore di questa esperienza, ma anche un ipotetico osservatore giungerebbe allo stesso risultato.

Come uscire da quest'antinomia, in cui entrambe le asserzioni sembrano vere? Per sciogliere l'aporia dobbiamo chiarire:

- 1) qual è il punto di vista *parziale* di tesi e antitesi, che rende vere entrambe;
- 2) cosa manca alla prima e alla seconda;
- 3) come possano integrarsi.

Partiamo dal primo punto.

La *tesi* è vera *nella prospettiva di un puro spettatore teoretico, che si osserva come un percipiente a contatto con i propri dati di senso.*

L'*antitesi* invece è vera *dal punto di vista di un osservatore "fattivo", che compie quegli atti della vita organica che sono indirizzati all'oggetto reale (nutrizione, prensione, etc.).*

Veniamo ora al secondo punto.

Alla *tesi, formulata dallo spettatore teoretico* manca l'integrazione con le funzioni dirette della vita animale; in questo senso il rapporto all'oggetto è indiretto solo se la percezione è presa per sé e non se si coordina con quelle funzioni. Quel che fa difetto è dunque l'idea che *la radice del rapporto percettivo all'oggetto possa esser cercata in modalità a-teoretiche più elementari di relazione dell'organismo all'ambiente, ciò che invece lo spettatore fattivo riesce a cogliere bene.*

All'*antitesi formulata dall'osservatore fattivo* manca, d'altra parte, l'idea che gli atti diretti debbano coordinarsi con la percezione e che essa ha pur sempre a che fare con un oggetto costruito su dati di senso: in questo caso è *lo spettatore teoretico* a cogliere il punto.

Idealismo dei dati di senso e realismo della nutrizione. Anche qui una serie rimanda all'altra, anche qui le mani di Escher che si disegnano l'un l'altra.

Per uscire dal paradosso non abbiamo altra via che sperare in una possibile risposta al *terzo* e fondamentale punto, quello che chiede come possano integrarsi tesi e antitesi, carattere indiretto e carattere diretto del rapporto all'oggetto, percezione e atti diretti della vita animale, punto di vista di un osservatore teoretico e punto di vista di un osservatore fattivo.

La risposta non è pensabile senza che i due momenti qui in gioco, percezione e atti diretti, siano *temporalmente connotati*:

- *l'oggetto reale* è preso di mira nel *presente* dagli *atti diretti della vita animale*, su cui si colloca l'osservatore fattivo;
- *i dati di senso*, su cui si colloca l'osservatore teoretico, rispetto agli atti diretti della vita animale, *sono il passato*, la traccia, di un'interazione con l'oggetto reale appena avvenuta;
- avviene un *differimento del passato nel presente*: i dati di senso durano negli atti diretti che tengono alla mano l'oggetto reale, si

proiettano su di esso e vi trovano il luogo della loro apprensione trascendente; il risultato è un *passato-nel-presente* (l'oggetto dell'intenzionalità percettiva)³⁰⁷.

In tutto ciò non vi è affatto un mistero o un problema. Che la coscienza sia sfasata rispetto ad un ipotetico tempo obiettivo lineare lo sapevamo già dal concetto di *ritenzione*: essa trattiene nel suo presente ciò che da un punto di vista obiettivo è appena defluito; così se sono al buio, accendo una luce, la guardo e all'improvviso la ri-spengo, l'immagine della fonte luminosa continua a balenarmi per un secondo o poco più.

Nella totalità della vita animale avviene la stessa cosa: i dati di senso sono *la traccia di un'interazione con l'oggetto reale appena passata, ma trattenuta, solidificata e condensata nel presente*, in cui gli altri atti dell'organismo tendono intenzionalmente al medesimo oggetto reale; intorno ad esso i primi trovano il luogo della polarizzazione intenzionale: *i "dati di senso" si dispongono intorno a una X che viene presa di mira innanzitutto dal conatus degli atti diretti della vita animale; la vera apprensione animatrice risiede dunque in essi*.

Il che vuol dire che i dati percettivi "ideali", appena appresi, vengono ritenzionalmente proiettati sull'oggetto "reale" a cui tende il comportamento animale e che la *Sinnggebung* husserliana, il conferimento d'intenzionalità, non è un'operazione meramente cognitiva, ma un circuito percettivo-comportamentale tenuto insieme da una struttura temporale: *non vi sono dati immanenti da interpretare e investire di trascendenza, poiché essi sono sempre proiettati temporalmente su quel transcendens a cui è diretto il comportamento e non sono appresi senza questa coordinazione*.

Si dirà che non ogni percezione è coordinata al comportamento e che è sempre possibile un "*puro guardare*"; ora, *l'apprensione animatrice in gioco in questo caso non è che il resto di quella direzionalità comportamentale; se non fosse il residuo di quegli atti vitali più elementari e se, d'altra parte, i dati di senso su cui si esercita non fossero ecologicamente legati alle proprietà reali, se non ci fossero insomma queste due dimensioni, in cui la coappartenenza all'oggetto viene prima del suo tendervi cognitivo, ci sarebbe un investimento di trascendenza interno ad un sistema del sapere originariamente soggettivo, qualcosa di molto simile al porre fichtiano*. Non è un caso che Hegel, al

³⁰⁷ Heidegger, come sopra si diceva, riporta la sintesi costitutiva dell'oggetto d'esperienza all'immaginazione trascendentale e quest'ultima al tempo: essa in quanto *facoltà delle immagini - facultas formandi -*, *facoltà della riproduzione - facultas imaginandi* e *facoltà della preformazione - facultas praevidendi*, ha carattere intrinsecamente temporale (cfr. Heidegger 1929, §32). Queste tre dimensioni sono in opera nella sintesi che Kant descrive nella Deduzione Trascendentale delle Categorie: esse, in quanto apprensione, riproduzione e ricognizione corrispondono al presente, al passato e al futuro (cfr. ivi § 33).

contrario, veda la prima traccia di un'autocoscienza logicamente segnata dalla differenza e dalla relazione fra sé e l'altro da sé proprio nell'appetito.

L'oggetto intenzionale è dunque il prodotto di questo vedere-per-fare. Il puro occhio teoretico non accede all'elemento che conferisce intenzionalità, la semplice dinamica fattiva non accede alla preistoria genetica della percezione. In questo senso nel dissidio fra Husserl e Heidegger, nel contrasto sul primato della coscienza costituente o dell'essere-nel-mondo, hanno ragione entrambi ed entrambi hanno torto.

Dunque, per ricapitolare:

- *i dati di senso immanenti sono l'appena passato;*
- *gli atti diretti dell'organismo volti alla cosa reale trascendente sono il presente;*
- *il passato dei primi dura nel presente dei secondi;*
- *i dati di senso si distendono intorno alla X esistente presa di mira dai secondi, cui peraltro erano già legati per via dell'intero ecologico;*
- *l'oggetto della percezione è questo passato-nel-presente, "immanente" se si irrigidisce una dimensione temporale, "trascendente" se si irrigidisce l'altra;*
- *l'oggetto di un ipotetico puro guardare è costruito da un'apprensione animatrice, la quale non è un "setzen" fichtiano, ma più semplicemente "il resto" degli atti diretti della vita organica.*

Tale risultato non cambierebbe se si mutassero i termini di riferimento, dicendo che i dati di senso si situano nel presente e gli atti diretti nell'anticipazione, nel futuro: qualunque sistema di riferimento si voglia adottare, l'importante è *non recidere la struttura unitaria del differimento temporale.*

Esso è quanto di più utile alla sopravvivenza vi sia; si tratta, tuttavia, di una dinamica totalmente inconscia, che non può mai essere vissuta direttamente dalla coscienza intuitiva perché quest'ultima è il suo risultato. Tanto è vero che, qui ed ora, lo si sta descrivendo a partire da alcuni *sintomi* di questo inconscio, come la continuità inerziale dell'immagine che si dà nella ritenzione³⁰⁸.

Ecco quindi il risultato finale. *La differenza tra immanenza e trascendenza, interiorità ed esteriorità va riportata in ultima analisi a quel differimento temporale fra dati di senso ecologicamente radicati e atti organici diretti, la quale è la struttura di base del mondo intuitivo della vita; essa si irrigidisce in termini oppositivi irrelati solo quando non si è più in grado di vedere le sue coordinate temporali.*

³⁰⁸ Per il sintomo come *ratio cognoscendi* dell'inconscio v. Freud 1937.

4.2. Ricapitolazione.

Ricapitoliamo i risultati emersi nel paragrafo precedente.

1) *Il sistema cinestesico.* La distinzione fra immanenza e trascendenza è meno originaria di quella fra elemento e sistema della sintesi cinestesica; l'oggetto dell'intenzionalità, il *transcendens*, si mostra nei molteplici dati di senso, si diffrange in essi così come, attraverso un prisma, un raggio luminoso si diffrange nello spettro cromatico.

2) I problema: *Se l'oggetto intenzionale è costruito su dati di coscienza, come posso dire di vedere un oggetto reale?*

3) II problema: *Se, d'altra parte, la scienza funziona, come posso dire di avere a che fare con qualcosa che è solo coscienziale?*

4) *L'intero ecologico.* L'organismo è fin dall'inizio aperto all'ambiente nella sua piena realtà grazie alla sanzione che, nella storia dell'evoluzione, esso ha esercitato sullo sviluppo degli organi di senso.

5) Tuttavia che gli organi di senso siano in grado di fornirci alcune cognizioni di base *vere* può voler dire due cose:

o l'oggetto dell'intenzionalità cosciente *rispecchia*, contiene informazioni vere, sull'oggetto reale (tesi);

o esso è l'oggetto reale (antitesi).

6) I problema: la tesi è vera dal punto di vista di un osservatore teoretico che si colloca sulla coscienza percettiva e la autonomizza rispetto ad altre operazioni compiute dall'organismo animale, per esempio la nutrizione o la prensione dell'oggetto; ciò di cui essa manca, tuttavia, è la considerazione del tutto dell'organismo animale: *se il predatore guarda la preda per potersene cibare, si dirige non ad un duplicato coscienziale adeguato alla realtà, ma alla realtà stessa.*

7) II problema: l'antitesi è vera dal punto di vista un osservatore fattivo che si colloca sugli atti della coscienza animale rivolti direttamente ad oggetti reali (la nutrizione o la prensione dell'oggetto); essa non considera tuttavia che *l'oggetto della percezione è pur sempre qualcosa che si costruisce a partire da dati di senso, per quanto essi possano contenere cognizioni vere sul reale.*

8) *Il differimento temporale.* I dati di senso immanenti sono l'appena passato; la cosa trascendente degli atti diretti dell'organismo sono il *presente*; il passato dei primi dura nel presente dei secondi: *l'oggetto della percezione è questo passato-nel-presente*, "immanente" se si irrigidisce una dimensione temporale, "trascendente" se si irrigidisce l'altra.

Il risultato di questo terzo segmento dell'analisi è dunque il seguente: *la distinzione tra immanenza e trascendenza, interiorità ed esteriorità*, su cui si fissano astrat-

tamente soggettivismo trascendentale e fysicalismo, *va riportata ad un mondo della vita strutturato nel modo del differimento temporale fra dati di senso immanenti e atti organici diretti; quella differenza presuppone dunque un differimento e si irrigidisce in termini oppositivi irrelati solo quando non si sa più vedere la loro natura temporale.*

5. SEZIONE QUARTA. L'intersoggettività come pragmatica linguistica. Critica alla naturalizzazione della sfera sociale-intenzionale: l'ordine significante sociale e l'ordine significante personologico; la struttura della deliberazione.

Il fatto che l'uomo sia capace di azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicITÀ. Di questo qualcuno che è unico si può dire che prima di lui non c'era nessuno. Se l'azione come cominciamento corrisponde al fatto della nascita, se questa è la realizzazione della condizione umana della natalità, allora il discorso corrisponde al fatto della distinzione, ed è la realizzazione della condizione umana della pluralità, cioè del vivere come distinto e unico essere tra uguali.
[H. Arendt, *Vita activa*]

Veniamo ora all'ultimo segmento dell'analisi: l'*intersoggettività*. Dai capitoli precedenti (cfr. in particolare Capitolo I §4.3) era emersa l'insufficienza esplicativa della via husserliana: l'entropatia, infatti, non poteva valere come *ratio essendi* di un mondo della vita intersoggettivo e occorreva chiamare in causa, *oltre alla sfera intuitiva*³⁰⁹,

³⁰⁹ Possiamo sommariamente articolare le tappe attraverso cui si arrivava a questo risultato.

1. La riduzione esige la messa fra parentesi dell'esistenza di ogni dato che non sia l'esperienza vissuta dell'ego.
2. Anche l'Alter, per essere affermato all'interno della riduzione, deve subire questa sorte.
3. È per questo che nella V Meditazione Husserl dà vita alla dinamica dell'entropatia: pur mantenendosi nella riduzione, Ego si proietta nel sito occupato da un *Leib* simile al proprio.
4. In questo modo è possibile descrivere eideticamente l'essenza della relazione intersoggettiva, senza proclamare l'esistenza di un secondo polo egologico.
5. Tuttavia il problema della costituzione presuppone un soggetto realmente intersoggettivo.
6. Un modo per uscire da questa contraddizione è quello degli inediti, in cui si chiama in causa il tempo: vi è dapprima una intersoggettività operante nell'atteggiamento naturale, in cui Alter viene affermato esistente; essa poi viene messa fra parentesi dal meditante, che la descrive eideticamente nella dimensione della memoria.
7. Sorge tuttavia una domanda: *prima della riduzione, come si costituisce l'intersoggettività?* Qual è la sua *ratio essendi*, oltre alla sua *ratio cognoscendi* fenomenologico-trascendentale?
8. La soluzione di un'originaria entropatia senza riduzione non è sufficiente, poiché il contenuto esperienziale di Alter può essere diverso da quello che mi aspetterei dopo la mia duplicazione proiettiva nel suo corpo: egli mi può sempre *dire* di vedere qualcosa di diverso da ciò che vedrei al suo posto.

il ruolo del linguaggio. Il suo ruolo nella genesi dell'intersoggettività emergeva chiaramente se lo assumevamo in una *pragmatica*, in un "agire i significati", in un "fare cose con le parole" sulla base di regole sociali codificate.

È da qui che dobbiamo riprendere il discorso. La pragmatica linguistica non presuppone la relazione intersoggettiva, ma la istituisce: non vi sono puri soggetti visuali, che prima si dispongono in un certo rapporto nel modo dell'entropatia e che poi "fanno cose con le parole"; è vero l'esatto contrario: il soggetto incontra entropaticamente l'altro all'interno di un mondo già segnato da una serie di giochi linguistici.

Per esempio, non si potrebbe in alcun modo parlare di pentimento se non vi fosse già l'atto linguistico del pentirsi, insieme al codice che esso ha dietro di sé e ad una serie di atti ulteriori che gli sono imparentati, come l'accusare, lo scusarsi, il perdonare etc.; essi occorrono tutti in un sistema linguistico-sociale complessivo; da questo punto di vista non ha nessuna importanza che il pentimento non sia linguisticamente espresso: persino il *proponimento* di pentirsi non potrebbe maturare senza l'implicita operatività, nella memoria sociale e individuale, di questa interazione e delle sue regole³¹⁰.

Se questo è vero, *l'errore dell'approccio fenomenologico-trascendentale sta nel voler ricercare la radice genetica dell'intersoggettività in una situazione puramente intuitiva e nel non voler considerare come essa*, per lo più e salvo casi limite, nelle molteplici relazioni in cui si specifica, *sia istituita proprio dalla pragmatica linguistica.*

L'ambizione fenomenologico-trascendentale di volere un Alter che sia dato apoditticamente, insomma, fa sì che esso si presenti non solo come un duplicato proiettivo di Ego, ma anche *in una semplificazione teorica, la quale sacrifica quella complessità strutturale che si richiede e che chiama in causa l'ambito sociale-linguistico oltre che la sfera intuitiva.*

È per questo che il mondo della vita, in quanto intersoggettivo, necessita di un passo in avanti per risultare intelligibile: finora i problemi posti ruotavano tutti intorno alla *sensorialità o alla fenomenicità dei vissuti*; in ciò avevamo visto non un elemento innaturale da indagare sul piano astratto e disincarnato dell'idealismo trascendentale, ma la struttura del *vivente-senziente*, un grado di organizzazione ulteriore rispetto a strati più elementari della realtà.

9. L'intersoggettività presuppone, all'interno delle sue dinamiche costitutive, le interazioni linguistiche.

³¹⁰ Anche da questo punto di vista, così come avveniva per il polo io della sensorialità, occorre *ridimensionare il mito dell'interiorità, di un "dentro" innaturale che non possa essere consegnato a campi intenzionali reali.*

Arrivati a questo punto occorre perciò prender atto di *una seconda forma di organizzazione, quella che ha a che fare con il mondo sociale e le interazioni di linguaggio che esso porta con sé.*

È su questo secondo incremento di complessità che dobbiamo ora soffermarci.

Prima di entrare nel dettaglio dell'analisi, però, bisogna precisare un aspetto: *non intendiamo sviluppare una teoria articolata dell'essere sociale a partire dalla pragmatica linguistica*, così come, del resto, nei paragrafi precedenti *non abbiamo inteso delineare una teoria articolata del vivente senziente*. Il livello dell'interrogazione, sul quale intendiamo mantenerci, infatti, è stato ed è quello della *filosofia, intesa come attività critica volta a stabilire le condizioni di possibilità di un sapere in quanto vero*. In questo senso, anziché perdersi nel dettaglio di tale o tal'altra questione, occorre confrontarsi con una serie di domande di fondo: *come è possibile un discorso vero intorno a queste forme particolari di organizzazione del reale (natura vivente-senziente, realtà sociale)? Che cosa sono? Come si connettono? Qual è il loro posto nella totalità di ciò che è? Come retroagiscono sul sapere che vorrebbe descriverle?*

Riprendiamo quindi il discorso alla luce di questo orizzonte interrogativo. Emerge con chiarezza un punto: *la maggior parte delle interazioni fra soggetti avviene in un mondo sociale segnato dal linguaggio, in cui ciascuno ha il suo ruolo specifico di attore in rapporto al gioco linguistico che si sta giocando*. Nel caso del pentimento, per esempio, c'è:

- qualcuno che si pente;
- qualcuno di fronte a cui ci si pente;
- lo scambio di segni in cui l'atto linguistico del pentimento consiste;
- le regole di questo gioco sociale;
- il *complesso di interazioni linguistiche* come l'accusare, lo scusarsi, il perdonare etc. nel cui *sistema* esso è intelligibile.

Posto quindi che vi è una sfera sociale strutturata dalla pragmatica linguistica, si tratta a questo punto di capire:

1) in che modo questa sfera si connetta a quella precedente, ossia la natura *vivente-senziente* (§ 5.1);

2) se questa dimensione pragmatica, sul versante del linguaggio, escluda una dimensione *apofantica*, contraddicendo così il risultato precedentemente emerso³¹¹, oppure no (§5.2);

³¹¹ Cfr. Cap. III, § 3.6.

3) se ogni dinamica sociale abbia il carattere della pragmatica linguistica o se vi siano interazioni sistemiche che possono prescindere dall'intenzionalità linguistica dei loro attori (§5.3);

4) se si possa parlare di una *causalità* operante nel mondo linguistico sociale e della sua eventuale *emergenza da quella naturale* (§5.4);

5) se da tale sfera *linguistico-sociale* ne emerga di nuovo un'altra, che possiamo chiamare in senso lato *personologica*, e se in quest'ultima vi sia qualcosa come *l'azione libera* (§5.5).

Gli argomenti che affronteremo sono apparentemente eterogenei:

1. il rapporto fra strato sensoriale e sfera linguistica,
2. la coesistenza fra l'aspetto pragmatico e quello apofantico del linguaggio,
3. il carattere linguistico del mondo sociale,
4. la causalità sociale,
5. l'azione e la sfera personologica.

Essi tuttavia, come vedremo hanno un rigoroso ordine di sviluppo l'uno dall'altro e delineano qualcosa che potremmo chiamare *ordine significante sociale*.

5.1. Atti sensoriali e atti linguistici; lo schematismo come attività mediatrice.

Che rapporto c'è tra lo strato patico-fenomenale del mondo della vita e il suo versante linguistico-pragmatico? Partiamo da un punto: *il protagonista di tale pragmatica, colui che scambiando i segni "opera", è anche una coscienza sensibile, una realtà vivente-senziente*.

Tale constatazione, a prima vista o banale o estrinseca, sembra trascurata da gran parte della *svolta linguistica*, tanto dai teorici della ragione discorsiva, quanto dal cosiddetto post-strutturalismo di matrice nietzscheana: da questo punto di vista le loro diverse interpretazioni del nesso linguaggio-verità, inteso o nel senso dell'ineliminabilità dell'idealizzazione valoriale "vero"³¹² o come integrale prospettivismo³¹³, rischiano di essere astratte, di *muoversi* anch'esse, come il riduzionismo fisicalista sopra criticato, *in una rimozione del pre-categoriale, in un'analitica priva di estetica, in un parlare-agire privo di sensorialità e di immagini*.

³¹² Cfr. Habermas 1992, 19-29.

³¹³ Foucault 1969, Baudrillard 1976.

Ma cosa significa che il parlante-agente è anche una coscienza sensibile? Significa che *a vari livelli gli atti linguistici s'intersecano con quelli sensoriali*. Come avviene questa congiunzione?

Dobbiamo partire da una premessa: il fatto di indagare gli atti linguistici in una prospettiva pragmatica e dunque nella dimensione illocutoria e perlocutoria non esclude, ma anzi presuppone *quella locutoria, il riferimento al senso*.³¹⁴

Ciò detto, la congiunzione fra atti linguistici e atti sensoriali riposa su un elemento già emerso nel § 3.5: *la costruzione e la comprensione del senso*, in una realtà come il mondo della vita umano, *di fatto non si dà senza la coscienza percettiva e le unità qualitative che la segnano; il pensare astratto procede in linea di continuità con le immagini, che fanno da schema sottogiacente e presuppone sempre procedure di figurazione*. Questo ruolo mediatore del φάντασμα e della φαντασία è sempre stato sottolineato dalla tradizione filosofica, a cominciare dalla teoria aristotelica dell'astrazione fino allo schematismo kantiano e al pre-categoriale husserliano.

Ora, però, la fondazione del pensiero nel precategoriale, come abbiamo visto, è messa in discussione da un *pensiero operativo macchinico, inteso o come calcolo informazionale o come autoregolazione*; era emersa tuttavia la problematicità di questa posizione e l'ineliminabile radicamento *degli atti linguistici in procedimenti di schematizzazione figurativa* (cfr. *sup.* §3.5).

Dunque, prima che una trattazione teorica si duplichi in un livello linguistico e in un livello sensoriale, in un'analitica e in un'estetica, siamo di fronte a un *plesso unitario*: se in un atto linguistico esiste la *dimensione locutiva del senso*, *quest'ultima è inconcepibile senza i sottogiacenti schemi della coscienza intuitiva*. Il nesso fra pensiero e sfera sensoriale riposa insomma su uno *schematismo immaginativo*; ciò valeva persino qualora l'analisi avesse eliminato l'intensione.

5.2. Dimensione pragmatica e dimensione apofantica

Arriviamo ora alla seconda domanda: il fatto che il linguaggio accada come prassi sociale gli sottrae forse l'apertura apofantica all'esperienza? La risposta, per via di quella radice immaginativa del senso sopra ribadita, sembra negativa. Tanto è vero questo che, come si è visto precedentemente (cfr. *sup.* §3.5), nonostante gli insiemi di oggetti, a cui le parole si riferiscono, si possano formare nell'uso, per assemblaggio e senza criteri intensionali, tuttavia la competenza linguistica sulle cose dell'esperienza richiede sempre che le fattezze tipologiche di quegli oggetti siano tenute presenti. Era questo *schematismo "dal basso"* l'argomento principale contro il riduzionismo opera-

³¹⁴ Austin 1961, 1962 e Searle 1969.

zionale e in favore di una coesistenza fra dimensione pragmatica e dimensione apofantica del linguaggio.

Ora, però, contro questa coesistenza si possono avanzare obiezioni non solo dal punto di vista del riduzionismo operativo, ma anche da posizioni che enunciano una sorta di *panlinguismo*. Se quello metteva in discussione l'apofantività in una prospettiva naturalistica, queste fanno altrettanto in una prospettiva di relativismo linguistico storico-sociale: in entrambi i casi vacilla il nesso linguaggio-verità.

Vediamo in che cosa consistano tali posizioni; esse, a differenza del riduzionismo operativo, possono anche assumere l'intensione, l'elemento concettuale del linguaggio, ma *ne fanno il loro punto di forza nella demolizione dell'apofantività*, poiché la spiegano come una costruzione arbitraria tutta interna al linguaggio e pongono fuori gioco, per spiegare la sua genesi, il riferimento a proprietà prelinguistiche, ritenute una sorta di residuo metafisico.

Il rapporto fra linguaggio ed esperienza sarebbe perciò da invertire: *non è sull'intuizione del qualcosa e delle sue proprietà che si costruiscono le specie linguistiche, ma è sulle specie linguistiche, autonomamente e arbitrariamente costruite nella sfera del linguaggio, che si basa l'intuizione discriminante del qualcosa e delle sue proprietà*.

Ecco perché questo panlinguismo fa venir meno quella dimensione apofantica del linguaggio, che si era salvata dal riduzionismo operativo: se il linguaggio venisse chiuso alla ricezione di un mondo intuitivo che ha le sue strutture, se l'oggetto della percezione non fosse che fosse un'amorfa x, priva di un'articolazione in proprietà, se fosse esso a portarvela, attingendola da un sistema di distinzioni tutto interno a sé e ai propri criteri, *le specie concettuali non sarebbero mai fondate "in re" e non sarebbero altro che azioni linguistiche codificate di un sistema sociale*. Anche lo schematismo, sopra sostenuto, non avrebbe più la capacità di portare il linguaggio sul piano dell'esperienza, ma consisterebbe nel sussumere l'esperienza in un sistema linguistico sociale non oltrepassabile. La dimensione apofantica sarebbe così un maldestro camuffamento, una forma di falsa coscienza, una pseudo neutralità del "sapere" che nasconde l'intrascendibile carattere prospettico del "fare" linguistico.

Per rispondere occorre perciò *verificare se i dati fondamentali dell'esperienza intuitiva – l'articolazione in proprietà del qualcosa e la sua riconoscibilità a fronte di altro – siano strutture originarie o se sia il linguaggio a portarvele*.

A questo problema avevamo dedicato la seconda parte del Capitolo II. Lì era emerso che sia la *coscienza tipologica*, che presiede al riconoscimento dell'oggetto, sia la *struttura sostrato-proprietà*, che lo caratterizza, si radicano nella sfera intuitiva prelinguistica.

Questi risultati venivano raggiunti dalla fenomenologia husserliana attraverso un itinerario piuttosto tortuoso. Lo ricapitoliamo qui brevemente, aggiungendo qualche elemento nuovo.

1. Innanzitutto, a differenza della posizione sostenuta nelle *Ricerche logiche*, in cui la percezione era un atto semplice e l'articolazione in proprietà proveniva da una formazione categoriale operata dalla sfera del significato, in *Esperienza e giudizio* Husserl, *sulla base delle strutture prelinguistiche e passive dell'attenzione e dell'associazione*, ritiene possibile una pura costituzione intuitiva del "questo" nel *complesso delle sue proprietà*, ossia una *sintesi ricettiva*.
2. Egli compie poi un mezzo passo indietro e affida alla sfera del *giudizio*, che fissa un contenuto ideale e identico, il compito di *riconoscere* il qualcosa in tutte le sue ulteriori occorrenze.
3. Tuttavia egli, sempre in *Esperienza e giudizio*, aveva sostenuto anche che le specie del giudizio nascono da un campo di analogie passivamente istituitosi e poi sedimentato.
4. Da tale concezione dunque egli non trae tutte le conseguenze: *è proprio questo campo analogico, passivamente formatosi, a prestarsi al riconoscimento del questo*, il quale non è perciò necessariamente un processo linguistico, ma in linea di principio può svolgersi sul piano dell'intuizione.
5. Ciò non pregiudica *l'arbitrarietà del linguaggio*: esso non esprime tutti i campi analogici che possono passivamente sorgere, ma opera una *selezione* e una *mesa* in rilievo di alcuni di essi; d'altra parte i concetti linguistici possono anche *costituire* attivamente nuovi campi analogici mediante *associazioni che non sono presenti nella sfera intuitiva e a cui essa, anzi, sembra resistere* (si pensi all'associazione, sotto la specie "mammifero", della balena col ratto e col gorilla piuttosto che col pescecane, come sarebbe intuitivamente più immediato). La libera formatività del linguaggio, preservandone il principio di arbitrarietà, ne impedisce la *naturalizzazione*.
6. Ora, le operazioni formatrici del linguaggio selezionano, sì, alcuni campi analogici e ne costruiscono di nuovi, ma pur sempre *a partire da elementi che devono esserci nella sfera intuitiva. Prima dei concetti linguistici dunque non c'è il nulla: essi consistono, certo, in campi analogici selezionati o costruiti arbitrariamente, ma a condizione di avere come materiale per questa costruzione fattori che devono darsi intuitivamente*, di operare un'astrazione *cum fundamento in re*, come direbbero gli scolastici.

Torniamo quindi al punto; se il pericolo era che l'atto linguistico non accompagnasse alla dimensione pragmatica quella apofantica, esso è scongiurato fin dall'inizio: *è vero che le note intensionali* di un termine relativo a oggetti d'esperienza,

in quanto arbitrariamente costruite, sono un artificio del linguaggio, non sono cioè il mero rispecchiamento di campi analogici intuitivi e possono aggiungerne di nuovi, ma è altrettanto vero che i nuovi campi analogici artificiali, cui esse danno vita, associano pur sempre elementi intuitivi già dati, singolarità che non sono ontologicamente generate dal linguaggio. L'astrazione ha criteri arbitrari che operano però su basi reali-intuitive.

Possiamo tentare di chiarire con un esempio: un certo colore x può essere classificato da un sistema linguistico come “una tonalità di giallo” e da un altro come “una tonalità di verde”, ma i locutori dei due sistemi non per questo faranno esperienze intuitive diverse, a meno che non siano daltonici; esistono certamente *reti arbitrarie di specie, ma a cambiare è la forma e l'ampiezza delle maglie, non ciò che esse catturano.*

Analogamente quando è una particolare competenza linguistica a direzionare l'esperienza: uno storico del costume, di fronte ad un quadro del Seicento, avrà un'esperienza fenomenologicamente più ricca di chi non ha le sue competenze linguistiche, ma non per questo le trine dell'abito che egli nota saranno generate dal suo sguardo piuttosto che dall'opera del pittore. *Orientare lo sguardo sulla base del linguaggio è imparare a guardare, non creare lo spettacolo.*

Ecco quindi il risultato che cercavamo:

- il qualcosa è riconoscibile anche in modo prelinguistico
- il principio d'arbitrarietà, il carattere di costruzione delle specie, non è un argomento contro l'apofantività del linguaggio, poiché esso crea il campo analogico, ma non gli elementi che vi si iscrivono, né tantomeno l'elemento reale che sorregge l'analogia.

L'approccio fenomenologico al linguaggio, dunque, gli riconosce *apofantività e arbitrarietà, senza assolutizzare la prima in un mondo (biologico) della percezione, che esso si limiterebbe a rispecchiare, e la seconda in una pragmatica (sociale) in cui esso vale come gioco autoriferito, impermeabile alle strutture di un mondo intuitivo che c'è.*

Nell'alternativa tra panlinguismo e naturalizzazione, che sembra *costringere il dibattito contemporaneo a rinunciare o all'idea di verità o alla capacità costruttiva del linguaggio, con Husserl e oltre Husserl, ci si presenta la terza via di una razionalità in senso lato fenomenologico, in cui intuizione e concetto linguistico “ingranano” al di fuori di qualsivoglia gerarchia fondazionale.*

5.3. Atti linguistici come atti intenzionali. Il ruolo dell'intenzionalità nelle interazioni sociali

Veniamo ora alla terza domanda: *tutte le forme di regolarità sociale sono linguistico-pragmatiche o vi sono invece forme di regolarità “sistemica”, che prescindono da es-*

sa e dall'intenzionalità dei locutori-agenti? La risposta dà ragione al primo corno del dilemma; vediamo perché.

Prendiamo come esempio una proposizione che descrive una determinata regolarità sociale, per esempio il fatto che, in una società come la nostra, l'aumento della domanda (A) provoca un aumento dei prezzi (B); *tutto ciò non potrebbe accadere senza gli stati intenzionali dei partecipanti all'interazione*: i compratori sono nello stato intenzionale "desidero/ritengo irrinunciabile quella merce" e i venditori nello stato intenzionale ("posso/mi conviene non venderla immediatamente, ma a chi mi offrirà di più"); risultato: i prezzi aumentano e si *produrrà una relazione tra i due fatti sociali* (l'aumento della domanda e dei prezzi).

Ora, ci sono casi ancora più evidenti in cui *il fattore sociale di partenza non "contiene", ma esso stesso "è" un complesso di stati intenzionali*, i quali realizzano un'entità significazionale, un contenuto proposizionale intersoggettivamente condiviso; in modo del tutto analogo al caso precedente essi porteranno ad un esito regolare. Un esempio può essere chiarificatore: in una società tradizionale in un certo giorno si compie un sacrificio agli dei (B), *perché* quel giorno è sacro, *per il fatto che* è obbligatorio sacrificare (A).

A quale fattore reale si riferisce l'antecedente (A) di questa spiegazione? Si tratta di un'entità significazionale ("è obbligatorio sacrificare") realizzata negli stati intenzionali dei singoli partecipanti ("devo sacrificare"); essi a loro volta portano al fatto sociale finale – il sacrificio (B).

Non deve stupire in quest'ultimo esempio che si possa eventualmente trovare una causa "materiale", per esempio la scarsità di risorse alimentari (X), diversa dall'entità significazionale d'obbligo realizzata negli stati intenzionali degli attori (A); infatti se è vero che *non coincidono* ciò che Weber chiamerebbe *punto di vista dell'osservatore* (X) e ciò che egli chiamerebbe *punto di vista del partecipante* (A), ossia che non vi sia sovrapposibilità fra ciò che un marxista considererebbe *fattori "reali"* e ciò che egli considererebbe mere *"rappresentazioni sociali"*, è altrettanto vero, tuttavia, che è sempre possibile in linea di principio istituire fra i due elementi (X-A) una relazione da cui poi scaturisca il terzo (B).

Insomma, posto anche che alle spalle di tutto il processo vi sia un elemento sociale "materiale" o comunque di tipo *non intenzionale*, per esempio un certo fattore economico, *esso può agire causalmente solo con la mediazione di stati intenzionali*: la dinamica del sacrificio (B) può essere certamente attribuita ad un fattore "materiale" come la scarsità di risorse naturali (X), ma quest'ultima *non potrebbe essere causalmente responsabile* del sacrificio *senza aver preliminarmente prodotto un fattore intenzionale* (A), in questo caso un obbligo che promana da una qualche divinità.

In ultima analisi *un'interazione sociale resta inspiegabile senza stati intenzionali*: essi possono certamente non rispecchiare in modo cognitivamente adeguato il fattore

di partenza, configurarsi quali rappresentazioni “alienate”, come direbbe un marxista: l’obbligo del sacrificio proveniente dalla divinità non coglie la scarsità di risorse che lo genera in quanto rappresentazione; ma *questo non vuol dire che esso perda di efficacia causale*, anzi al contrario: scarsità di risorse (X) ed effettuazione di un sacrificio (B) si connettono proprio in virtù di una serie di stati intenzionali (A), per esempio la rappresentazione di un’entità divina che controlla con la sua volontà i fenomeni naturali, di cui bisogna placare la collera e che esige certe pratiche.

In tutto ciò non c’è niente di “idealistico”: è stato anzi proprio il materialismo storico – si pensi alla categoria gramsciana di *egemonia* – a sottolineare quanto certe *rappresentazioni* favoriscano od ostacolino i processi di trasformazione reale della società.

5.4. Causalità sociale e causalità degli atti intenzionali. Un’altra forma di emergenza

Stabilito che ogni interazione sociale presuppone gli stati intenzionali dei partecipanti, possiamo ora porci la quarta domanda: *si può parlare di causalità sociale?* Inoltre: questa eventuale causalità sociale è *riducibile* a quella fisica secondo la strategia macro-micro “del formicaio”³¹⁵ o è *emergente*?

Sono in gioco:

- la causalità sociale;
- il suo eventuale carattere emergente.

Cominciamo dal primo punto; vi è un problema che potrebbe essere formulato così: se per causalità si intende *la validità in ogni tempo e in ogni luogo di una proposizione nomologica generale*, tale per cui ogni volta che si dia un fattore conforme al suo antecedente debba darsi altresì quello conforme al suo conseguente, *le uniformità che si possono riscontrare in una società, essendo specifiche di un certo tempo e di un certo luogo, non sarebbero da considerare relazioni causali*. In una società pre-capitalistica, comunitaria e solidaristica, per esempio, potrebbe non valere la presunta “legge” della domanda e dell’offerta.

Per rispondere dobbiamo partire da un presupposto: la regolarità sociale, come quella fisica, vige ad una serie di condizioni e fuori di queste viene meno; essa si man-

³¹⁵ Cfr. Appendice II.

terrebbe se non fosse per l'intervento di un elemento specifico, che viola la clausola *ceteris paribus* e turba quelle condizioni³¹⁶.

Insomma, se consideriamo la società alla stregua di un sistema complesso, in cui agiscono molteplici fattori, *vi è una certa soglia all'interno della quale è ammessa la variazione degli elementi infrasistemici* senza che l'effetto di sistema muti; al di là di questa soglia esso verrà meno; *ma questo non comporta la soppressione della legge, bensì la precisazione di una sua clausola*: dunque a turbare la regolare variazione funzionale di un antecedente e un conseguente in un'interazione sociale deve essere pur sempre *qualcosa* che non è compreso nelle condizioni per cui quella regolarità si è stabilita; se esse a un certo punto non ci sono più, è sempre alla luce di un fattore, che induce il sistema a mutare.

Sono possibili infatti tre casi:

- o un elemento rientra direttamente in una regolarità sociale nomologicamente descrivibile;
- o è un *unicum* che non la intacca;
- o è un elemento che innesca un altro processo rispetto a quello descritto dalla proposizione nomologica e che agisce nei suoi confronti come una clausola.

Nel primo caso sono comprese le interazioni sociali finora analizzate: il sacrificio può essere effettuato in molteplici modi, ma, nonostante ciò, la regolarità dell'interazione sociale si manterrà. *Nel secondo caso* abbiamo azioni che dispiegano il loro esito senza che questo sia influente per la regolarità sistemica in gioco: per esempio in occasione di un aumento della domanda potrebbe esserci il venditore che

³¹⁶ Il concetto di legge scientifica e quello di ordine, hanno subito ad opera di E. Morin, una rilettura notevole, secondo un paradigma epistemologico per certi aspetti paragonabile a quello di Darwin: come le specie del mondo biologico non sussistono da sempre, ma sono il prodotto di un'interazione selettiva con l'ambiente, così le leggi del mondo naturale non sono eterne, ma sono *il prodotto dell'autorganizzazione che ad un certo punto si produce in una realtà di base*.

Questa rivoluzione epistemologica sposta l'analisi dalla vigenza di una legge alla sua genesi, dal suo statico valere alle condizioni temporali della sua emergenza (cfr. Morin 1977).

Ora, se la legge non è che una modalità di autorganizzazione del reale, che presuppone dietro di sé il processo genetico della sua istituzione, *il concetto di legge naturale non si oppone logicamente alla determinatezza storica che contrassegna la regolarità sociale: la dimensione di un tempo "non ancora" o "non più" riempito da una certa forma di organizzazione è in entrambi*.

Traiamo da tutto ciò le conseguenze essenziali per l'epistemologia del mondo sociale:

si può parlare di causalità soltanto all'interno di proposizioni nomologiche;

le proposizioni nomologiche non sono in contraddizione con la storicità dei processi sociali, poiché la dinamica genetica di autorganizzazione è riscontrabile anche nelle leggi di natura;

è lecito parlare di una causalità sociale.

decide di mantenerli invariati volendo massimizzare gli acquisti proprio alla luce del maggior numero di richieste che così facendo otterrà o quello che agisce per generosità; malgrado ciò *l'effetto di sistema* dell'aumento della domanda è sempre lo stesso: l'aumento dei prezzi. Il *terzo caso* è quello in cui una singola azione, magari cooperando con altre, riesce a strappare la regolarità sistemica; per esso valgono tutte le considerazioni svolte sopra: vi è una certa soglia al di là della quale non è ammessa la variazione degli elementi senza che l'effetto di sistema muti: *ma questo* – come si è detto – *comporta non la soppressione della legge, bensì l'iscrizione di una clausola.*

Dunque se noi guardiamo, oltre che alla *dimensione sincronica della regolarità*, anche alla *dimensione diacronica della sua emergenza* – lo stabilirsi di uniformità attraverso un processo di auto organizzazione – ci rendiamo conto che nel caso della società possiamo costruire proposizioni nomologiche e dunque, in linea di principio, è lecito parlare di *causalità sociale*.

Arrivati a questo punto dobbiamo affrontare l'altra questione: questa causalità è emergente o è riducibile alla causalità naturale nel senso della “strategia del formicario”³¹⁷, della traduzione del macro nel micro?

La struttura argomentativa della risposta si articola nel modo seguente:

1. è legittimo parlare di causalità sociale;
2. la causalità sociale è indissociabile da stati intenzionali.
3. gli stati intenzionali sono indissociabili da unità qualitative;
4. le unità qualitative sono emergenti;
5. gli stati intenzionali sono emergenti;
6. la causalità sociale contiene emergenze;
7. la causalità sociale è emergente?

Il *primo* punto lo abbiamo visto all'inizio di questo paragrafo.

Il *secondo* punto lo abbiamo toccato, invece nel §5.3: i fattori che fanno da antecedenti alle proposizioni nomologiche della causalità sociale o contengono stati intenzionali o si identificano con essi; in entrambi i casi *la causalità sociale è indissociabile dagli stati intenzionali.*

Il *terzo* punto si mostrava nel §3.5: *i significati impliciti negli stati intenzionali presuppongono dietro di sé uno schematismo intuitivo e dunque operano in cooperazione con le unità della coscienza qualitativa.* I partecipanti di una certa interazione, per esempio coloro che prima del sacrificio ne recepiscono l'obbligo, esibiscono nel tenore fenomenologico dei propri stati intenzionali una serie di procedimenti di comprensione che consistono in rappresentazioni immaginative, stati emotivi, etc.

³¹⁷ Cfr. Appendice II.

Anche il *quarto* punto s'imponeva nel §3.3: *tutto ciò che ha la forma dei qualia percettivi* è un genere di realtà che è *da considerare emergente*.

Il *quinto* punto non è che una conseguenza: se gli *stati intenzionali* sono indissociabili dai *qualia* (3) e se i *qualia* sono emergenti (4), anch'essi *saranno emergenti*.

Il sesto punto è quello che pone la domanda cruciale: queste emergenze sono causalmente efficaci? Esiste qualcosa come la causalità mentale?

Tutti coloro che la negano si basano su uno chema di fondo:

$$\Phi \qquad \qquad \qquad \Psi$$

$$(a, b, c, \dots) \longrightarrow (x, y, z, \dots)$$

In esso i *fattori intenzionali* (Φ e Ψ) non veicolano alcuna *causalità*; essa si dà tra i *fattori fisici sottogiacenti*; infatti

- nella teoria dell'identità dei tipi essi sono tipologicamente identici ai secondi;
- nella versione funzionalista della teoria dell'identità delle occorrenze essi sono entità informazionali molteplici e realizzabili in essi e riducibili secondo la "strategia del formicaio";
- nel connessionismo sono procedure di autoregolazione, poco importa se identiche per tipo od occorrenza;
- nel monismo anomalo sono eventi sopravvenienti generati in modo discontinuo dagli stati neurologici di partenza e di arrivo, la cui processualità reale essi "parassiterebbero".

La risposta alla teoria dell'identità, al funzionalismo e al connessionismo è implicita in quanto abbiamo detto: se è vero che gli stati intenzionali fanno tutt'uno con gli stati qualitativi dell'intuizione (3), se questi sono emergenti (4), l'emergenza riguarda gli stati intenzionali in quanto tali (5).

Più complesso il confronto col monismo anomalo, che ammette le emergenze (sotto il titolo di sopravvenienze), ma nega loro potere causale. La posizione emergentista che qui gli contrappriamo si basa invece sullo *schema* seguente:

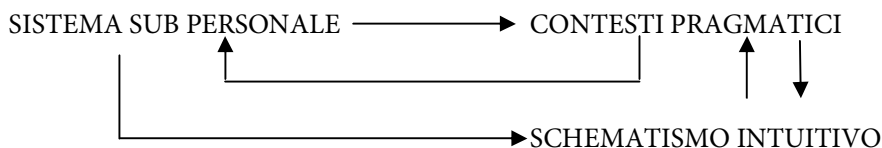
$$(a, b, c, \Phi \dots) \longrightarrow (x, y, z, \Psi \dots)$$

In questo modello i fattori di primo livello dell'antecedente (x, y, z) non sono mai realmente scorporabili dalle loro emergenze (Φ); perciò, quando dovessero essere causalmente efficaci, lo sarebbero unitamente a queste ed esse non potrebbero essere trattate come sopravvenienze: l'ipotesi è quindi che le emergenze del conseguente (Ψ) non possano essere solo un prodotto dei fattori sottosistemici presenti in esso (x, y, z), a loro volta prodotti dai fattori sottosistemici dell'antecedente, ma che *il conseguente nel suo complesso* sia il prodotto dell'*antecedente nel suo complesso*, tanto nei suoi fattori sottosistemici (a, b, c), quanto in ciò che da essi emerge (Φ): quest'ultimo perciò concorre al processo causale. Per questo è fondamentale rendersi conto che *fattori di base e fattori emergenti devono essere scritti tutti sulla stessa riga*.

Questo modello non è che un'ipotesi, mancando evidenze empiriche e argomenti logici stringenti in favore suo o del monismo anomalo. Si può però parlare di una sua ragionevolezza, sulla base del fatto che se le cosiddette sopravvenienze sono eventi fisici, sembra impensabile che facciano eccezione e che, al contrario degli altri, la linea diacronica della causalità fisica non le attraversi.

Ad ogni modo nel modello teorico che sosteniamo *si può parlare di una complessiva causalità sociale-intenzionale come emergente*. Con essa intendiamo l'operare in modo non-additivo di cause fisiche di primo livello (a, b, c); esse infatti interagiscono fra di loro, producendo uno *stato di sistema*, in cui è contenuto un *fattore emergente* (Φ) che non si riduce alla loro somma; inoltre le cause fisiche di primo livello (a, b, c) e il *fattore emergente* (Φ) sono corresponsabili di un *effetto di sistema* in cui è contenuto un *altro fattore emergente* (Ψ), in modo tale che *neanch'esso sia ridicibile ai concomitanti fattori di primo livello* (x, y, z); insomma, nessuna delle leggi che regolano la causalità dei fatti sottosistemici, né singolarmente né in una mera somma con gli altri, può spiegare lo stato e l'effetto di sistema: non è dunque possibile la "strategia del formicaio". In questo senso siamo di fronte ad un'organizzazione *emergente* della realtà.

A tenerci lontano da conclusioni riduzioniste, *a rendere legittimo il discorso sull'emergenza di una causalità mentale e una causalità sociale*, che non siano identiche-a o scomponibili-in o parassitanti-la causalità fisico chimica elementare, *ancora una volta, sono quelle unità qualitative della coscienza sensoriale a cui si trovano legati gli atti intenzionali linguistici* secondo lo schema più volte emerso:



5.5. Ordine personologico e azione libera

Ci siamo chiesti sopra se dalla sfera *linguistico-sociale* possa emergere qualcosa come l'*azione libera*.

Tenteremo innanzitutto di mostrare che all'interno dei concetti forniti dalla tradizione filosofica – la mera libertà dell'agire, l'arbitrio d'indifferenza e la deliberazione razionale – quest'ultimo è fondato, legittimo e compatibile col quadro concettuale che abbiamo tracciato (§5.6.1); in secondo luogo vedremo come essa richieda la *sfera sociale pragmatico-linguistica*, sopra analizzata, e una *sfera personologica* da que-

sta emergente: dall'intersezione fra le due faremo scaturire un modello possibile di *libertà razionale* (§5.6.2).

5.5.1. Il concetto di libertà tra *libertas indifferentiae* e libertà razionale

Cerchiamo di comprendere innanzitutto quali modelli di libertà la filosofia pratica occidentale abbia teorizzato e a quale intendiamo riferirci qui. La tradizione distingue molto chiaramente fra *libertà dell'agire* e *libertà del volere*: la prima si ha quando l'azione riesce ad attuare ciò che si propone, senza considerare il fattore che induce tale proponimento; in questo modo l'agente è, per così dire, visto dall'esterno ed è in gioco soltanto il suo potere di realizzazione contro ogni eventuale ostacolo (altri agenti, le condizioni di fatto, etc.). Viceversa per la *libertà del volere*³¹⁸ si considera il piano preliminare e "interno" della determinazione dello scopo; essa si darebbe nel caso in cui quest'ultimo fosse posto non dall'automatismo degli impulsi, ma da una decisione argomentata: *l'agente viene pensato capace di stabilire razionalmente il proprio fine*; la volontà è quindi libera nella dimensione dell'*intelligenza deliberante*.

Ora, la tradizione filosofica ha teorizzato un secondo modello di libertà del volere, in cui esso è indipendente *dalla stessa deliberazione razionale*; in questo paradigma prima libero razionalmente (I) e poi, eventualmente e senza necessità, assumo come mio fine ciò che ho deliberato (II); tra la deliberazione razionale intorno allo scopo e la sua assunzione, tra *la ragione e la volontà*, vi è uno spazio vuoto, una lacuna. Siamo così di fronte ad un volere che è libero non perché intelligente, ma perché è *puro atto d'arbitrio, posizione assoluta del fine (libertas indifferentiae)*.

Con quest'ultimo paradigma si arriva ad un esito devastante per la filosofia pratica: *l'azione libera*, nella sua radice ultima, risulta *costitutivamente inspiegabile*. Ora, l'argomento generale del difensore della libertà razionale è il seguente: quando *non voglio più (II) ciò che ho razionalmente deliberato (I)*, questo accade non per un atto assoluto della volontà, ma per due possibili fattori: *o perché ho deliberato altrimenti,*

³¹⁸ Col termine *volontà* comprendo sia ciò che la tradizione ha considerato come *facoltà motrice superiore dell'animo*, strutturalmente connessa all'intelletto e alla deliberazione, sia ciò che essa ha considerato come *facoltà appetitiva inferiore*; quest'uso allargato del termine, non riscontrabile in Tommaso, ma riscontrabile in Wolf e Kant, permette un più agevole confronto fra paradigmi filosofici diversi: per cui le filosofie che negano l'esistenza di quel livello superiore e affermano soltanto efficacia di quello inferiore, possono essere qualificate come "filosofie che negano la *libertà del volere*"; analogamente quelle che sostengono l'indipendenza della volontà dalla ragione possono essere qualificate come "filosofie che negano la *razionalità del volere*"; nell'uso terminologico ristretto viceversa l'una e l'altra avrebbero dovuto esser qualificate come "filosofie che negano la volontà" e sotto questa denominazione, che le accomuna in nome del rifiuto della *libertà razionale*, rischieremmo di perdere l'enorme differenza che sussiste fra *determinismo* e *libertas indifferentiae*.

riconoscendo altre ragioni – e in questo caso permaniamo nel carattere razionale della libertà – o perché il “sistema degli impulsi” è stato più forte, inducendomi a volere altro – e dunque la volontà in questo caso non è stata libera. *La revoca della deliberazione razionale, dunque, o è un'altra deliberazione o è un atto non libero*; in nessun caso c'è l'arbitrio del volere.

Possiamo illustrare questo stato di cose con un esempio tratto dalla letteratura: se Raskolnikov vuole uccidere la vecchia usuraia, ciò è dovuto non ad un arbitrio assoluto, che annienta la deliberazione sulla ragionevolezza del non-uccidere, ma perché egli è fermamente convinto che in quella circostanza sia ragionevole uccidere: egli ha costruito razionalmente una ragione per agire (“una persona spregevole non può essere d'ostacolo alla vita di una persona degna e d'altra parte nessuno mi può castigare”).

Questo ci dà modo di avanzare un'ulteriore precisazione: l'idea che a muovere la nostra azione debba essere necessariamente un desiderio o uno stato emotivo va profondamente ridimensionata; Raskolnikov nel momento in cui compie l'omicidio può non desiderarlo affatto, può essere addirittura disgustato o non provare alcuna emozione: cionondimeno egli vuole uccidere, perché ha pianificato così, perché date certe premesse, l'atto gli sembra perfettamente razionale e conseguente. Insomma la “ragione pratica” può essere “movente” o “motrice” senza che si debba necessariamente ricorrere a sottogiacenti stati emotivi.

Tutto ciò non ha nulla di metafisico: se con *volontà* si designa l'intenzionalità che mira a uno scopo, se la *libertà* risiede in un processo di determinazione del fine che non è dovuto agli impulsi, se la *razionalità* consiste nella costruzione linguisticamente elaborata di quest'ultimo, va da sé che volontà libera e volontà razionale coincidano.

Dunque deliberare su di un fine (I) e assumerlo come proprio (II) sono la stessa cosa: se faccio mio un fine diverso da quello inizialmente deliberato è perché ho deliberato altrimenti alla luce di altre ragioni oppure perché qualcosa proveniente dal sistema degli impulsi mi distoglie da esso, rendendomi perciò non libero.

Ma si può dire altrettanto rispetto al *cominciamento dell'azione (III)* e *alla sua continuazione (IV)*? In effetti il modello della *libertas indifferentiae* si può radicalizzare ancora; si può pensare che, oltre ad una *prima lacuna* tra la deliberazione (I) e l'assunzione del fine (II), ne esista una *seconda* tra l'assunzione del fine (II) e il cominciamento dell'azione (III): potrei cioè, arbitrariamente, non voler più fare ciò che ho già assunto come mio fine; vi sarebbe inoltre una *terza lacuna*: quando l'azione è già cominciata (III), potrei comunque smettere la sua esecuzione con un ulteriore at-

to arbitrario della volontà (IV).³¹⁹ Lo schema della *libertas indifferentiae* può essere sintetizzato in questo modo:

Valuto razionalmente intorno al fine (I);

I LACUNA;

atto assoluto della volontà nell'assumere il fine: assumo/non assumo il fine deliberato (II);

II LACUNA;

atto assoluto della volontà nel cominciare l'azione: comincio/non comincio l'azione (III)

III LACUNA;

atto assoluto della volontà nel continuare l'azione: continuo/ non continuo l'azione (IV).

Occorre quindi distribuire su tutti questi livelli l'argomento usato in precedenza a proposito del primo e del secondo. Prendiamo per esempio la seconda lacuna, quella che sussiste tra l'assumere qualcosa come fine (II) e il dare cominciamento ad un'azione (III).

Ora, la distinzione tra un volere che assume il fine ma non dà ancora inizio all'azione (II) e un volere che dà inizio all'azione (III) è molto artificiosa: il primo infatti o va pensato al di fuori di ogni relazione con l'intento di agire – e allora è un semplice desiderio, dunque un altro tipo di stato intenzionale – o va pensato come assunzione *provvisoria* di un fine *per l'azione* (II/a), poi sopravanzata da un'assunzione *definitiva* (II/a). *La seconda lacuna, di conseguenza, è da eliminare.* Anche la terza lacuna, che sussisterebbe tra il cominciamento dell'azione (III) e la sua continuazione (IV), è facilmente superabile: la revoca di un'azione in atto è un nuovo cominciamento e vale per esso tutto ciò che si è detto sopra.

Inoltre l'assunzione di un fine (II), come si è visto, se si è veramente liberi, coincide con la costruzione di una ragione (I); dunque il passaggio dall'assunzione *provvisoria* di un fine (II/a) all'assunzione *definitiva* (II/a) non avviene mai arbitrariamente, ma sempre alla luce di certi motivi e si configura come *passaggio da una deliberazione razionale provvisoria (I/a) ad una deliberazione razionale definitiva (I/b).* *Anche la prima lacuna è quindi da eliminare.*

Uno schema può essere utile:

³¹⁹ Il termine lacuna e tutto il modello di libertà che qui di seguito criticiamo è di J. Searle (Searle2001).

(I) Deliberaz. raz. **(lacuna 1)** (II) Assunzione fine **(lacuna 2)** (III) com. nuova az.

(eliminaz. lacuna 2)

(I) Deliberaz. raz. **(lacuna 1)** (II/a) Assunzione provv. (II/b) Assunz. def. (III) com nuova az.

(eliminaz. lacuna 1)

(I/a) Delib. provv. (I/b) delib. def. (III) com nuova az.

Possiamo quindi sinteticamente dire: una volta deliberato razionalmente intorno a un fine alla luce di certi motivi (I), *la revoca della deliberazione* – che avviene o non intendendo più agire in quel modo (II) o agendo di fatto diversamente (III) o smettendo l'azione intrapresa (IV) – *non ci mette di fronte ad atti assoluti e immotivati di volontà, ma al fatto che si sono costruiti motivi diversi* per non proporsi più quel fine (II), per non perseguirlo più (III) e per non continuare più a perseguirlo (IV).

In caso contrario, se, *senza alcun motivo razionale*, mi propongo o faccio o smetto di fare qualcosa di diverso da ciò che ho deliberato, sto compiendo *atti non liberi*, per i quali si può convocare come regola di causazione il sistema degli impulsi o comunque qualcosa che si colloca al di fuori dell'intenzionalità simbolica deliberante. Tutto ciò porta a dire che *non c'è libertà dalla costruzione dei motivi, ma nella costruzione dei motivi*, perché in questo modo agiremmo secondo una regola di causazione che non coincide tout court col "sistema degli impulsi" e che chiama in causa qualcosa di più complesso, come la costruzione linguistica di un'intenzione.

Da questo punto di vista il sostenitore della libertà razionale non avrebbe nulla da obiettare all'esperimento di Libet, *salvo che fin dall'origine, mettendo fra parentesi il processo di deliberazione razionale nella sua complessità linguistica, ha prospettato un caso di libertà d'indifferenza, ossia di non libertà.*

Dunque o un'azione è libera perché si sono deliberati razionalmente certi motivi o non è libera: o libertà razionale o non libertà, *tertium non datur.*

5.5.2. Libertà e ordine personologico: la deliberazione

Cerchiamo di raccogliere le idee intorno alla libertà razionale: essa consiste nella costruzione linguistica di un'intenzione per l'azione, in una deliberazione-pianificazione intorno a ciò che è da fare in una data circostanza.

Possiamo illustrare il problema con l'esempio di prima: Raskolnikov³²⁰ vuole per sé il benessere e auspica per il resto dei suoi giorni una vita libera; rispetto a ciò un

³²⁰ I motivi che ha Raskolnikov per uccidere la vecchia usuraia sono naturalmente molto più complessi.

piano per rapinare una vecchia usuraia, ucciderla e cancellare le tracce alla polizia, è qualcosa di congruente e motivato. Egli, dunque, non uccide sulla base di uno scoppio d'ira, non agisce "contro ciò che è razionale", ma *sulla base di una deliberazione intorno a ciò che è opportuno fare*.

Ma rispetto a che cosa l'azione deliberata e pianificata si rivela opportuna? E che relazione ha col mondo sociale?

Possiamo dire che l'intenzionalità linguistica socialmente regolata, indagata nei paragrafi precedenti, *l'ordine significante sociale* (Σ), è responsabile di un *fine generico*; accanto ad essa opera ciò qualcosa come un *ordine significante personologico* (Π)³²¹: esso contiene da una parte gli orientamenti di fondo, la visione del mondo che lo caratterizza, dall'altra una serie di cognizioni pratiche; è dalla cooperazione fra i due ordini che scaturisce *la deliberazione* (Δ) intorno all'azione: essa permette di ricavare il fine specifico e le modalità con cui attuarlo.

Entriamo più nel dettaglio. Possiamo pensare che in un certo ambito sociale viga un *ordine discorsivo dominante, una sorta di "orizzonte intersoggettivo parlato" alla Bachtin*³²², che imponga *fini sufficientemente ampi da poter essere realizzati in modo diverso da vari agenti*: immaginiamo dunque che nella Russia del XIX secolo viga presso certi parlanti-agenti (per esempio la piccola borghesia russa del XIX secolo) un complesso di discorsi, del tipo "è bene / occorre / è giusto / è lecito /.../ cercare il benessere"; è questo, come si è detto, *l'ordine significante sociale* (Σ): esso consiste in *entità intensionali realizzate negli stati intenzionali dei parlanti*, secondo il modello emerso nel §5.3.

Supponiamo quindi che Raskolnikov e un piccolo borghese del suo tempo condividano una certa entità intensionale; ora questa, come abbiamo detto è realizzata nei loro stati intenzionali; questo fa sì che quell'entità sia causalmente efficace in direzioni diverse: in un caso esso porterà all'omicidio della vecchia usuraia, nell'altro ad un'onesta vita lavorativa. Come può accadere tutto ciò? La risposta non può che essere questa: negli stati intenzionali dei parlanti sono realizzate non solo i significati, le entità intensionali dell'ordine significante sociale, ma anche entità intensionali di quello che possiamo chiamare un *ordine personologico* (Π), ossia *un complesso di convinzioni di fondo che caratterizza ciascuno* (in un caso "un dio giustiziere non esiste"; nell'altro "dio punisce chi trasgredisce le sue leggi"). È alla luce di ciò che si dà luogo alla deliberazione (Δ) del fine specifico e dei modi in cui attuarlo (l'omicidio da una parte e dall'altra una vita operosa).

³²¹ Questa nozione è intrecciata con quella di *identità narrativa* elaborata da Ricoeur (cfr. Id.1990, 201-262), ma si concentra, più che sulla costruzione dell'ipseità dell'agente, sulla struttura stessa dell'azione.

³²² Cfr. Bachtin 1975.

Dunque la storia di Raskolnikov è di nuovo emblematica: ciò che egli compie non rientra in alcuna regolarità, non è spiegabile su base esclusivamente sociologica; l'analisi dei caratteri della piccola borghesia russa alla fine del XIX secolo non ha alcuna connessione con l'omicidio: Π non è sufficiente; per questo lo stato intenzionale di progettare l'assassinio della vecchia usuraia convoca il "mondo interiore" del giovane studente, entità intensionali specifiche dei suoi stati intenzionali. Siamo dunque di fronte a un ordine simbolico di secondo grado, che caratterizza il singolo agente e ne rappresenta gli orientamenti di fondo.

Dunque *con l'ordine significante sociale, Σ , che stabilisce il generico fine, coopera l'ordine personologico Π : la deliberazione, Δ , che specifica e attua quel fine, è la risultante dei due.*

Nell'esempio sopra prospettato Raskolnikov, al contrario del piccolo borghese, alla luce del fatto che "non esiste alcun dio che castighi gli uomini" e di altre convinzioni individuali (" Π "), arriverà a realizzare il fine dell'*ordine significante sociale* (" Σ "), ossia "è bene / occorre / è giusto / è lecito /.../ cercare il benessere", deliberando per l'omicidio (" Δ "), una volta che gliene sia venuta in mente la possibilità.

Ora, come si istituisce il nesso tra il fine dell'ordine significante sociale (" Σ ") e il complesso di proposizioni dell'ordine personologico (" Π ") in virtù del quale si delibera intorno ad uno scopo particolare (" Δ ")? Se il rapporto non può essere arbitrario, pena il ricadere nella *libertas indifferentiae*, come deve configurarsi? Possiamo immaginare un nesso *inferenziale* di questo tipo:

$$" \Sigma ", " \Pi " \models " \Delta " \quad (1)$$

Naturalmente questa struttura non è "pura": tutti i significati dell'ordine personologico entrano nella deliberazione per via di *un'operatività psichica fattuale che non si può cancellare dalla struttura dell'azione*. La cosa è molto semplice se si riflette su un fatto: Raskolnikov prima di pianificare il delitto aveva le stesse convinzioni su dio, l'uomo e la punizione, ma, malgrado ciò, l'ipotesi dell'omicidio *non gli era venuta in mente*.

Inoltre, nella formula sopra riportata, dev'essere chiaro dall'uso delle virgolette che *non sono in gioco gli stati intenzionali in quanto fattori reali, ma le intensioni che in essi si incarnano, le proposizioni che esprimono i loro contenuti, i loro sensi*: il nesso deve tener insieme una catena di mediazioni che va dalle convinzioni " Π " allo scopo " Δ ".

Infine, nonostante dalla formula di sopra la deliberazione sembri avere una struttura integralmente *sintattica* (" Σ ", " Π " \models " Δ "), vi è in realtà un *filtro semantico presupposto*: in quanto argomento, infatti, essa ha dietro di sé *alcune assunzioni e non altre*; ma queste assunzioni, che fungono nel ragionamento, sono esattamente le *proposizioni dell'ordine personologico* (" Π "), *le quali sono state selezionate grazie al*

criterio della rilevanza per l'azione. Ora, questa selezione non potrebbe operare senza che venga preso in considerazione *il loro valore di verità*: per pianificare un omicidio devo sapere se è vero o no che le impronte digitali sono una prova che potrebbe inchiodarmi. Dunque la sintassi della deliberazione ha sempre alle proprie spalle la semantica: in ultima analisi la logica opera sull'elemento dell'esperienza.

Per meglio illustrare la questione, guardiamo questi due esempi d'inferenza:

A)

1. se non voglio essere scoperto devo cancellare tutte le prove;
2. non voglio essere scoperto;
3. devo cancellare tutte le prove;
4. tutte le impronte digitali sono prove;
5. devo cancellare tutte le impronte digitali.

B)

1. se non voglio essere scoperto devo cancellare tutte le prove;
2. non voglio essere scoperto;
3. devo cancellare tutte le prove
4. *nessuna impronta digitale è una prova*;
5. non devo cancellare tutte le impronte digitali.

Entrambe sono formalmente valide, ma poiché portano a conclusioni e ad azioni opposte, diventa *rilevante che l'agente sia informato sulla verità o la falsità delle premesse ed è anzi questo tipo di informazione uno dei criteri selettivi che le fa entrare nell'inferenza quali assunzioni*; in altri termini *l'ordine personologico*, attraverso verificazioni sedimentate in un patrimonio esperienziale o convinzioni per autorità, *le seleziona per l'inferenza pratica*.

Non c'è quindi nessuna struttura a priori della razionalità pratica, ma un nesso inferenziale che si costruisce attraverso un ordine personologico fattuale.

La presenza dell'a posteriori rende la deliberazione in se stessa non necessitata; questo è un punto fondamentale: come abbiamo visto un altro agente, di fronte allo stesso fine generico dell'ordine sociale ("Σ"), potrebbe deliberare altrimenti *in virtù di un altro ordine personologico* ("Π").

Due agenti razionali che sono chiamati a deliberare su una certa azione a partire da una serie di principi comuni, si comportano come le parti contrapposte di un processo civile, ciascuna delle quali rivendica un diritto ed è quindi chiamata a costruire, *nel linguaggio*, diverse catene di mediazioni. *L'ordine significante sociale intacca il soggetto agente, ma non lo determina automaticamente.*

Si pone a questo punto un problema cruciale: lo scopo specifico deliberato può essere considerato un mezzo per realizzare lo scopo generico (“se vuoi il benessere, devi lavorare” o “se vuoi il benessere, devi uccidere la vecchia usuraia”); ora *se la razionalità transita nella determinazione del mezzo, sembra non esserci deliberazione sui fini ultimi. Ma questo non fa venir meno la libertà? Se lo scopo è dettato dall’ordine significativo sociale Σ , non siamo di fronte ad una forma, sia pure non naturalistica, di determinismo?*

La questione è un punto dolente della ragione pratica occidentale: Aristotele nega risolutamente che vi sia deliberazione sui fini, poiché, nel caso vi fosse, si aprirebbe un regresso all’infinito³²³; Kant, invece, in qualche modo sembra ammetterlo: nell’imperativo categorico la deliberazione razionale sui fini sembra possibile in quanto l’agente razionale li fa propri *perché* conformi alla legge morale; ma essi sono riconoscibili come conformi alla legge morale *perché* una volontà puramente razionale li può far propri: in questo modo l’argomento si rivela circolare³²⁴.

Da questo grave problema sembra liberarci la *filosofia pratica di Tommaso d’Aquino*, a cui abbiamo fatto implicitamente riferimento nelle considerazioni precedenti: egli sostiene che la volontà, intesa come facoltà motrice superiore dell’anima razionale, da non confondere con l’appetito dell’anima sensitiva, è sempre intenzionalmente rivolta verso il bene, inteso come qualcosa di indeterminato, una sorta di valore formale x ; l’intelletto poi, di volta in volta, delibera intorno a ciò che è bene fa-

³²³ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 5; trad. it. pp. 203-219.

³²⁴ La risposta per uscire da questo circolo non può risiedere nel postulato un processo infinito di raffinamento, in cui si tenda ad una volontà razionale perfetta: *questo processo, infatti, di per sé, non ci fa conoscere che cosa deve riconoscere questa volontà razionale perfetta nello specifico di un’azione*; per cui, come bene vide Hegel, o questa volontà razionale si sposta asintoticamente e non è mai efficace nella determinazione dello scopo particolare, o, se è data, può essere attestata soltanto da una certezza soggettiva immediata, con tutta l’arbitrarietà e il possibile autoinganno che c’è nello spostare l’azione dal piano intersoggettivo e universale del linguaggio a quello privato del sentimento, presentandosi ad altri come quella pura coscienza razionale (*Gewissen*), che avrebbe espulso da sé ogni tendenza ad agire secondo impulsi.

Ma al di là di ciò, posto che io sia libero di volere razionalmente qualcosa, la razionalità esige che si risponda alla domanda “*perché?*”; ma chiedersi “*perché voglio quel qualcosa?*” sembra richiedere strutturalmente un altro termine, ossia o una causa efficiente (etero determinazione della volontà) o la relazione ad un fine che già c’è – e dunque di nuovo configurare la razionalità della deliberazione come qualcosa che opera rispetto ai mezzi idonei-a (imperativo ipotetico); insomma *se non è un mio impulso ad indirizzarmi verso qualcosa, deve essere una ragione, ma una ragione è una ragione-per e dunque ripropone lo schema mezzi-fini*.

Ecco di nuovo l’aut-aut: posto che la ragione è sempre ragione-per e dunque riguarda sempre i mezzi, o i fini mi sono imposti dall’esterno, mediante un fatto di non-libertà, o li assumo con un atto assoluto di volontà; di nuovo: o necessitarismo o *libertas indifferentiae*.

re in una certa circostanza, determina cioè *i beni particolari*³²⁵; è per questo che la malizia è un pervertimento e una deformità dell'intelletto oltre che della volontà: per Raskolnikov è bene uccidere, la sua deliberazione consiste proprio in questo.

Ora, questo paradigma, secondo cui la deliberazione dell'intelletto riguarda i beni particolari, è di enorme utilità; proviamo a riformularlo nel linguaggio e nella terminologia finora adottata: posto che abbiamo sullo sfondo una serie di *convinzioni generali su ciò che è bene fare*, provenienti dall'ordine significante sociale, esse sono *talmente ampie che non prescrivono di per sé alcuna azione determinata, non possono cioè trasformarsi in azione senza una deliberazione che proceda dall'ordine personologico*.

I margini, dunque, che, per via della generalità dei fini, sono concessi alla deliberazione, sono molto estesi. *Il fatto che il fine sia già dato non è dunque un argomento contro la libertà: a causa della sua generalità ("Σ"), si richiede la mediazione della deliberazione, la quale può portare in direzioni diverse a seconda dell'ordine personologico da cui parte ("Π")*.

Persino le interazioni sopra indagate (il sacrificio, la dinamica domanda-offerta) presuppongono un agente che debba deliberare i mezzi più idonei alla realizzazione del fine generico che s'impone; da questo punto di vista *la presenza a livello macroscopico di regolarità sociali non è in contraddizione, a livello microscopico, con molteplici atti di libertà*.

Il risultato può sembrare sconcertante: *se libertà è la costruzione linguistica della direzione nella quale agire*, in tutte le dinamiche del mondo sociale, dovendo sempre attualizzare un fine generico dell'ordine significante attraverso la nostra sfera personologica particolare, siamo liberi.

Ma si potrebbe muovere una seconda obiezione, che si appunta non più sull'ordine sociale ma sull'ordine personologico: *essere determinati da quest'ultimo significa non essere liberi, significa essere determinati dal proprio carattere*.

Ora questa considerazione non è che una riedizione di quella che cerca la libertà dai motivi razionali anziché in essi: non ha senso infatti dire che si debba essere autonomi dal proprio ordine personologico di significati, perché l'agente è quell'ordine, si identifica con quel plesso significante: *essendo mosso da quel mondo di significati che egli stesso è e non dall'automatismo degli impulsi, egli è libero in sommo grado poiché non agisce per stimolo-risposta, ma per via di un sistema di determinazione del fine che riposa sull'intelligenza simbolica pianificatrice*.

³²⁵ Cfr. Tommaso D'Aquino, De malo, Q. VI; trad. it. pp. 673-727.

Il suo volere, al contrario, non lo sarebbe qualora fosse soverchiato da *un sistema diverso*: se Raskolnikov avesse avuto paura di uccidere, se il suo volere intelligente fosse stato sorpassato dalla paura, allora egli non sarebbe stato libero. Dire che non si è liberi dai propri significati personologici è come dire che Raskolnikov non è libero per il fatto di essere Raskolnikov. Tanto più che l'ordine personologico può cambiare, come mostra il seguito del romanzo, la sua successiva considerazione dell'azione compiuta come qualcosa di malvagio e da espiare.

Quanto al *carattere* esso riguarda la discussione soltanto in parte: *l'ordine personologico è fatto da entità significazionali*, da idee di fondo e da esperienze che l'agente accetta, *ragione per cui egli può deliberare qualcosa in conformità ad esso, pur facendo violenza al suo carattere*; presumibilmente Raskolnikov non è un uomo incline all'omicidio, possiamo anche pensare che egli sia riluttante o che gli faccia orrore: malgrado ciò egli *sorpassa* il suo carattere per via di una deliberazione ad esso contraria.

Finora abbiamo visto due possibili obiezioni:

1) se il fine mi è prescritto dall'ordine sociale significante, Σ , se c'è deliberazione solo sui mezzi, il volere non può essere considerato libero;

2) se la deliberazione del mezzo avviene attraverso l'ordine personologico che mi caratterizza, Π , il mio volere non ne è libero.

Alla prima abbiamo risposto con un modello molto simile alla filosofia pratica di Tommaso: il fine è di per sé generale e non riesce a determinarsi in un'intenzione particolare senza la mediazione della deliberazione.

Alla seconda abbiamo risposto che *non ha senso chiedersi se l'agente sia libero dall'ordine personologico, perché quell'ordine è lui stesso*: questo non voleva dire che esso fosse soggetto al proprio *carattere*, perché l'ordine personologico è fatto da entità significazionali, da idee di fondo e da esperienze che l'agente accetta, ragione per cui egli può deliberare qualcosa in conformità ad esso, pur facendo violenza al suo carattere.

Vi è tuttavia una terza obiezione, rivolta questa volta alla deliberazione in quanto tale (" Σ ", " Π " \models " Δ "):

3) esiste un processo reale descrivibile secondo la proposizione:

$$[(a, b, c, \Sigma, \Pi) \rightarrow (x, y, z, \Delta)] \quad (2);$$

nel suo antecedente, insieme agli stati fisici elementari (a, b, c), *compaiono, quali fattori emergenti, certe determinati stati intenzionali dell'ordine personologico e sociale* (Π , Σ) e nel cui conseguente compare *l'intenzione relativa al mezzo deliberato* (Δ), anch'essa insieme agli stati fisici da cui emerge (x, y, z); perciò è possibile formulare una proposizione nomologica più generale riguardo la causalità degli stati intenzionali:

$$[(a, b, c, \Sigma, \Pi) \blacktriangleright (x, y, z, \Delta)] \quad (3).$$

Essa metterebbe in luce l'illusione della libertà razionale: ciò che credo di deliberare logicamente è *in realtà il portato di un nesso causale e la deliberazione non è che causalità naturale, sia pure emergente.*

Per rispondere, richiamiamo la formula dell'inferenza pratica:

$$(" \Sigma ", " \Pi " \models \Delta) \quad (1).$$

Se la confrontiamo con quella di sopra, dobbiamo fissare un punto fermo: (3) mette in campo atti intenzionali (Σ, Π, Δ) emergenti dai loro sostrati elementari $(a, b, c, \dots, x, y, z)$, secondo i loro contenuti di senso, le loro intensioni (Σ, Π, Δ) .

Ecco allora l'errore: esso consiste nel ricavare da (2), formula relativa a termini individuali $[(a, b, c, \Sigma 1, \Pi 1) \blacktriangleright (x, y, z, \Delta 1)]$, (3), formula relativa a termini generali $[(a, b, c, \Sigma, \Pi) \blacktriangleright (x, y, z, \Delta)]$ *senza la restrizione che viene dalla formula dell'inferenza pratica (1): nel conseguente non possono esserci tutti i gli stati intenzionali Δ , ma solo quelli i cui contenuti sono inferiti logicamente dai contenuti dei termini intenzionali presenti nell'antecedente; se nella formula relativa ai termini individuali c'è $\Delta 1$ anziché $\Delta 2$ è perché " $\Delta 1$ " è conseguenza logica di " $\Sigma 1, \Pi 1$ " e " $\Delta 2$ " no; la dipendenza funzionale di Δ da Σ, Π ha quindi una condizione molto rigida: " Δ " deve derivare logicamente da " Σ " e " Π ".*

Il risultato merita di essere evidenziato: *la causalità naturale fra stati fisici che contengono fattori intenzionali emergenti, fra tutti i rapporti pensabili fra antecedente e conseguente, metterebbe in campo soltanto quelli che esige l'inferenza logica sussistente fra i rispettivi contenuti.* Il susseguirsi degli stati intenzionali nella deliberazione è quindi descrivibile da queste due proposizioni:

$$\left\{ \begin{array}{l} 1) [(a, b, c, \Sigma, \Pi) \blacktriangleright (x, y, z, \Delta)]; \\ 2) (" \Sigma ", " \Pi " \models \Delta). \end{array} \right.$$

Il parallelismo fra coerenza logica dei contenuti intenzionali e causalità degli stati fisici, non ha niente di sorprendente: è esattamente ciò che noi siamo in grado di realizzare costruendo una macchina i cui stati fisici realizzano il calcolo dell'informazione. In modo del tutto analogo *la causalità tra gli stati fisici in cui emergono stati mentali intenzionali si istituisce in una regolarità tale da realizzare la coerenza inferenziale dei loro contenuti.* Insomma, se la causalità, come ogni tipo di legge, è il prodotto di un processo di organizzazione, è lecito supporre che esso, tra le tante vie possibili, sia di fatto sbocciato in una forma che ha nella coerenza inferenziale dei contenuti della deliberazione la propria clausola.

Il fatto che questo modello sia fisicamente realizzabile da parte nostra, qualunque interpretazione si voglia dare all'entità "informazione", lo legittima perciò come possibile ipotesi teorica che spieghi la cosiddetta causalità mentale.

Per aggiungere un argomento alla legittimità di questa ipotesi – che va mantenuta come tale – può essere utile richiamare il principio kantiano di finalità (*Zweckmäßlichkeit*): quando riflettiamo sulla molteplicità delle leggi empiriche, la facoltà di giudizio, in opera nella concreta pratica scientifica, concepisce la natura *come se* – ma questo *come se* va preservato, perché non siamo di fronte ad un principio costitutivo, come per le categorie dell'intelletto, ma ad un principio regolativo-euristico – *fosse organizzata per adattarsi al pensiero umano*; è questo che fa ipotizzare allo scienziato che in essa non ci siano buchi esplicativi, che ogni nuova legge trovata a posteriori si possa sussumere sotto leggi più potenti, in un quadro coerente ed uniforme. Ora tale *ipotesi di prossimità della natura alla mente* si rivela non nell'elemento dell'a priori, bensì nell'aspetto a posteriori dell'esperienza (la molteplicità delle leggi empiriche); ne viene che essa *riguarda ciò che è responsabile della materia della conoscenza, ossia il sostrato noumenico*. È proprio questo punto che spinge il discorso *in direzione della ragione pratica: lo stato naturale (fenomenico), che è in me e che dà l'inizio alla serie causale, rimanda ad un oggetto noumenico che può essere plausibilmente considerato come se incarnasse la libera volontà intelligente di un soggetto pratico*³²⁶.

In modo del tutto analogo noi abbiamo ipotizzato che *la causalità naturale fra stati fisici che contengono fattori intenzionali emergenti possa procedere in conformità al nesso logico che la deliberazione istituisce fra i rispettivi contenuti, in modo che nella natura sia possibile la libertà razionale*.

³²⁶ Cfr. Kant 1790, Introduzione §IX

CONCLUSIONI.

Idee per una fenomenologia della complessità

L'idea direttrice che ha mosso questo lavoro è che esistano alcuni segmenti teorici della fenomenologia i quali possono divenire efficaci contro tutti i tentativi di riduzione della soggettività soltanto se liberati dall'approccio idealistico trascendentale. La prima parte è consistita nel mostrare come in effetti all'interno di quell'approccio essi dessero luogo a problemi insolubili, i quali esigevano che se ne uscisse (capitoli I e II). Una volta compiuto tale affrancamento, la seconda parte li ha utilizzati criticamente in funzione antiriduzionista (capitolo III).

Ecco quindi, in estrema sintesi i risultati

1. *La coscienza come stato del mondo.* Dalle aporie teoriche dell'epochè è emerso che la coscienza deve essere assunta come *stato del mondo* (cap I, §§ 2.4, 3.2, 4.2; cap II §2.5). Ciò ha legittimato una critica rivolta alle due forme estreme della naturalizzazione fiscalista, l'*eliminativismo* e la *teoria dell'identità dei tipi* (Cap III §2).
2. *La struttura della sensorialità.* Dalla decostruzione dell'innaturalità del polo io è emersa una grammatica logica del vissuto in cui *una materia qualitativa è indissociabile da un polo soggettivo d'affezione dato preriflessivamente* (Cap. I §§ 2.1, 2.2, 2.3, 3.1, 4.1; Cap. II §3.2, 3.6). Questo ha permesso la critica di quelle forme di riduzionismo *operazionale* (*funzionalismo e connessionismo*) che prendono in considerazione sia *gli atteggiamenti proposizionali* sia la *percezione* (capitolo III §3).
3. *Il sistema coscienza-realtà.* Il corpo vivo, grazie alla sintesi cinestesica, ha confutato l'idea di un primato idealistico dell'immanenza e ha mostrato un transito continuo e sistemico dall'interiorità dei dati di coscienza all'esteriorità di un *transcendens*; il corpo stesso in quanto tale è suscettibile di questa duplice apprensione (Cap. I §§ 2.4, 3.2, 4.4; Cap. II §3.3). Que-

sto risultato viene poi approfondito nel senso di un radicamento *ecologico* della percezione e di un rapporto di *differimento temporale* che sussiste fra dati di sensazione e alcuni atti “diretti” della vita animale (Cap. III §3).

4. *L'intersoggettività come pragmatica linguistica in un ordine significante sociale e personologico.* Il quarto segmento dell'analisi è partito dal rifiuto della teoria trascendentale dell'intersoggettività, centrata sulla dinamica proiettiva e visuale dell'entropatia, e dalla constatazione che il mondo della vita, nel suo livello intersoggettivo, si struttura anche secondo una *pragmatica linguistica* (Cap. I §§ 2.4, 3.2, 4.3; Cap II §§ 2.4, 2.6). Essa delinea un *ordine significante sociale* (Σ), *causalmente efficace ed emergente*, e connesso a un *ordine significante personologico* (Π); entrambi cooperano nella *deliberazione* (Δ), *intesa come costruzione linguistica di un fine per l'azione* (Cap. III, § 4). Su questo piano si è impostato il problema della *libertà razionale umana senza uscire dal contesto di una natura che c'è e ha le sue forme di organizzazione*.

Da questo lungo itinerario *destruens*, emerge anche, implicitamente, una *pars construens*; si intravedono cioè, i lineamenti fondamentali di una *fenomenologia della complessità*, che si potrebbe riarticolare nel modo seguente.

1) *Fenomenologia dei vissuti patetici e ostensivi.* I suoi compiti sarebbero:

1.1) l'approfondimento degli argomenti in favore dell'emergenza della coscienza sensoriale; cfr. *sup.* Cap. I, §2.2, 2.3, 4.1;

1.2) la distinzione tra vissuti patetici e vissuti fenomenico-ostensivi (la complessificazione della sensazione in percezione); cfr. *sup.* Cap. II, §3.2, 3.3;

1.3) il taglio fra il soggettivo e l'oggettivo determinato dall'esperienza contrastiva di una massa fenomenale-patica (il corpo vivo) e una massa fenomenale-non-patica (le apparizioni “esterne”); cfr. *sup.* Cap. III, Appendice;

1.4) la genesi di un polo soggettivo unitario *preriflessivo* dell'esperienza vissuta mediante un tempo pre-immanente, che ha la sua collocazione nel corpo vivo e nel suo potere percettivo; cfr. *sup.* Cap. III, Appendice;

1.5) la sua complessificazione in una *riflessione esplicita* sugli atti soggettivi, ossia, di nuovo, sul corpo vivo e sui suoi poteri percettivi; cfr. *sup.* Cap. III, Appendice;

1.6) la costituzione di un mondo dell'esperienza unitario mediante il sistema cinestesico, la sua radice ecologica e il differimento temporale che assimila dati di percezione e atti diretti della vita animale; cfr., *sup.* Cap. III, §4.

2) *Fenomenologia del significato.* Essa si articolerebbe nei seguenti stadi:

2.1) approfondimento degli argomenti a favore dell'emergenza del significato attraverso l'analisi dell'anello ricorsivo che tiene insieme non solo sistema sub-personale e contesti pragmatici, ma anche le procedure di schematizzazione della coscienza intuitiva; cfr, *sup.* Cap. III, §3.6, 3.7;

2.2) la costituzione di un ordine significante sociale irriducibile alla "strategia del formicaio" per il suo intreccio con la vita intenzionale; cfr. *sup.* Cap. III, §5.4;

2.3) la costituzione di un ordine significante personologico dall'intreccio fra ordine significante sociale (2.2), da una parte, e polo io preriflessivo e riflessivo dell'esperienza patico-ostensiva dall'altra (1.4 e 1.5); cfr. *sup.* Cap. III, §5.5.2;

2.5) la genesi della deliberazione dall'intreccio fra ordine significante sociale (2.2) e ordine significante personologico (2.3); cfr., *sup.* Cap. III, §5.5.2.

Questi elementi, che possono costituire il compito per un ulteriore lavoro, non sarebbero potuti emergere senza la decostruzione di soggettivismo trascendentale e fisicalismo e la chiarificazione categoriale che ne è risultata.

APPENDICE I.

La produzione di soggettività naturalizzata: le radici genealogiche del discorso filosofico sulla naturalizzazione³²⁷

Abbiamo visto che la naturalizzazione, attraverso la riduzione di percezione e linguaggio a mera operatività funzionale e dell'azione a osservanza di istruzioni comportamentali, descrive *un bios da cui è espulso il lato attivo del sapere*. Il punto che ora dobbiamo mettere a fuoco è che essa non si limita ad essere la semplice enunciazione di uno stato di cose, magari criticabile, ma si configura, più radicalmente, come *sapere performativo, il cui risultato è produrre la soggettività naturalizzata che enuncia sul piano teorico: nelle scuole si smette di educare uomini e cittadini e si comincia ad "implementare competenze"*.

Ora, quali sono le origini di questa pratica discorsiva? C'è una *produzione non discorsiva di soggettività naturalizzata* che la precede, la fonda e alla fine vi s'intreccia?

Dobbiamo dirlo con chiarezza: *le radici genealogiche del discorso sulla naturalizzazione sono nell'apparato capitalistico contemporaneo e nel nesso che lo lega alla soggettività*; in esso, come denunciava Marx fin dai *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, la produzione di merci e di valore è contemporanea ad una produzione di un'umanità *alienata* da se stessa, ossia, nella nostra terminologia, di soggettività naturalizzata: nonostante l'espressione non sia usata, è a questo processo che faceva riferimento la celebre descrizione della *quadruplice alienazione*.

Marx tuttavia leggeva questo processo soltanto nella sfera della produzione, mentre oggi occorre leggerlo anche nella sfera del consumo e in una più generale logica di *biopotere*³²⁸, se è lecito introdurre questo termine, di *bioeconomia*.

Ad ogni modo la descrizione marxiana dell'alienazione mostra questo risultato: vi è *un apparato prodotto dalla vita soggettiva che lo produce*, secondo un tipico anello

³²⁷ Quest'appendice è la rielaborazione del mio intervento "Tecnica, potere, facoltà del desiderare" al convegno *Lavoro, merce, desiderio*, tenutosi il 2 dicembre 2009 presso l'Istituto per gli studi filosofici di Napoli.

³²⁸ Cfr. Foucault 1976, 119-142.

ricorsivo; esso si viene a trovare in una posizione piuttosto singolare: *da una parte parassita alcuni poteri della soggettività, dall'altra esso la espropria di se stessa.*

La naturalizzazione, in quanto discorso performativo che crea ciò che enuncia, presuppone e potenzia questa produzione difettiva di soggettività.

Ma per comprendere pienamente questo punto occorre andare con ordine.

Per meglio impostare il problema bisogna individuare alcune soglie storiche: la prima forma di produzione di soggettività naturalizzata è stato, come si è accennato, il *capitalismo industriale*; l'elemento decisivo è stato l'avvento della *Macchina*: *nel carattere di produzione seriale*, che essa mette in campo, *la tendenza del capitale a cercare un'infinita autovalorizzazione, la sua potenza auto moltiplicatrice*, che già si era vista nel tardo medioevo, con le prime banche e le lettere di cambio, *trova il luogo ideale in cui realizzarsi.*

La prima soglia è dunque *la creazione di soggettività naturalizzata nella sfera della produzione*: la Macchina estorce al lavoratore l'energia utile al proprio funzionamento, un'energia che non si distingue da quella meramente fisica, non richiede cioè il lavoro come *operare specifico*, come produzione di oggetti direzionata da un sapere proprio; il lavoro è così *forza lavoro* e la Macchina deve trattarla alla stregua di un fondo da rinnovare anche quando sia stato consumato: *essa è trattata come vita biologica che produce merci solo per riprodurre se stessa.* In questo senso va il discorso marxiano sulla biologizzazione dell'uomo nell'epoca del capitalismo industriale, su un'attività lavorativa al servizio della mera riproduzione vitale.

La Macchina non è quindi un oggetto, ma è quel complesso di rapporti sociali in cui il lavoro occorre come forza lavoro, ossia è duplicazione dell'energia e della sua accumulabilità. Se fosse possibile una fenomenologia dello spirito, occorrerebbe dire che *qui la coscienza ha la figura del carbone o del petrolio.*

Ora, questo discorso della biologizzazione individua una configurazione storicamente esistente, che ospita però al proprio interno un elemento che la ridefinisce: questo *bios* di specie *homo*, senza un desiderio che si nutra di un "mondo apollineo d'immagini", finirebbe probabilmente per perire e lasciare la Macchina priva di energia; essa, quindi, per funzionare, deve lasciare che si fornisca *non solo pane per la nutrizione, ma anche pane per la facoltà d'immaginazione*: in questo senso *la naturalizzazione non può mai essere integrale.*

Se ciò può rappresentare una minaccia per la Macchina, l'intervento, tuttavia, di *una seconda fondamentale soglia storica, l'avvento della società di massa*, scongiura il pericolo e ne fa, paradossalmente, un'opportunità: il "mondo apollineo" viene sempre più canalizzato verso l'*imago* dei prodotti della Macchina, i quali devono pur sempre essere smaltiti, pena l'interruzione della sua dinamica seriale e della logica di autova-

lorizzazione infinita scritta nel capitale. *La seconda soglia si ha dunque nella sfera dello scambio e del consumo.*

Ecco che quindi abbiamo tre momenti nella produzione di soggettività:

- l'energia di attivazione, appetita dalla Macchina, è la forza biologica del lavoro (nesso *merce-lavoro*);
- questa può esser mantenuta solo lasciando attiva la facoltà d'immaginazione (nesso *lavoro-desiderio*);
- la facoltà d'immaginazione può essere eccitata funzionalmente alla Macchina quando essa, dall'apparato mediatico, viene trasfigurata in appetito dei suoi prodotti (nesso *desiderio-merce*).

La forza lavoro appetita dalla Macchina ne appetisce le merci; la *scarica della facoltà d'immaginazione è la discarica della Macchina*. È così che viene prodotto il consumatore.

Alla luce di tutto ciò, *se è unilaterale dire che la forza lavoro è nuda vita, è altrettanto unilaterale dire che il consumatore è individualità personale*: esso deve esibire un certo grado di standardizzazione, se lo si vuole in grado di assorbire ciò che la Macchina serialmente produce. *La Macchina innesca nella produzione un processo di biologizzazione e nel consumo un processo di soggettivazione, che le sono funzionali solo nella misura in cui ciascuno si interrompe.*

Un di più rispetto alla vita biologica, un di meno rispetto all'esistenza personale.

La *quasi-soggettività desiderante del consumatore*, insieme alla *vita quasi-biologica della forza lavoro*, è dunque il risultato di questa interruzione, di questa produzione difettiva.

Torniamo all'apparato complessivo che si iscrive nei tre segmenti sopra delineati. Esso funziona, come si è detto, producendo la quasi-vita-biologica della produzione e il quasi-soggetto del consumo. Ora, se l'apparato è una forma di potere, occorre dire che qui *il potere è inseparabile dalla genesi delle entità su cui si esercita*, in modo del tutto simile a quel piano immanente su cui Foucault collocava i dispositivi biopolitici.

329

Dunque qui *potere è da intendere in senso radicale, quasi metafisico: potere di dare l'essere*. Con questa configurazione, che potremmo quindi comprendere nella categoria di *biopotere*, siamo di fronte a qualcosa di sconosciuto alle precedenti epoche, in cui genesi dei soggetti ed esercizio del potere costituivano due momenti distinti.

L'apparato produce vita soggettiva e se ne nutre, la crea e ne è creato, secondo un anello ricorsivo.

Chiarito questo piano d'immanenza, che iscrive la soggettività naturalizzata nell'apparato di produzione capitalistico e viceversa, quali sono in positivo le caratteristiche di questa soggettività naturalizzata?

La prima, per paradossale che possa sembrare, è che *nel mondo moderno e contemporaneo l'uomo, fondamentalmente, non riesce più ad essere animale tecnico*: la forza lavoro generata dalla Macchina, come abbiamo visto, è un doppio dell'energia accumulabile e l'operare viene ridotto ad una forza che non si distingue da quella meramente fisica. Lavorare con software costruiti da altri piuttosto che con leve meccaniche non cambia di molto la situazione. Ma non è solo in questo che consiste la soglia del biopotere economico.

L'ipotesi che vogliamo esplorare, infatti, è che con esso sia in gioco una naturalizzazione non solo dell'operare tecnico, ma anche di quelle facoltà soggettive che rendono possibile *una natalità in senso ampio, la capacità cioè di generare esistenza personale e politica.*

Ciò che vogliamo sostenere, in altri termini, è che *il biopotere economico contemporaneo attui dispositivi di atrofizzazione del linguaggio attraverso l'addomesticamento della percezione e che quell'atrofizzazione produca il collasso della polis, il vero luogo della soggettivazione, il luogo dell'apertura e dell'esposizione, in cui l'intreccio delle azioni e dei significati istituisce un'identità personale dinamica.*³³⁰

Infatti, o che si voglia vedere l'epoca contemporanea come una rottura rispetto alla modernità (il postmoderno) o che la si voglia vedere come una radicalizzazione delle premesse implicite nella rivoluzione industriale (come qui facciamo), un dato salta agli occhi: la produzione della quasi-soggettività desiderante del consumo è possibile soltanto se, attraverso dispositivi mediatici, *la percezione viene ad un tempo ecitata e canalizzata verso sensi noematici chiusi.*

Cerchiamo di capire come. La percezione è un'opera senso motoria in cui l'apprensione dello spettacolo come identità oggettuale unitaria viene guidata da un noema o, più precisamente, da un senso noematico: così di fronte alla figura ambigua dell'anatra-coniglio posso organizzare il materiale percettivo ora in un modo, ora nell'altro, conferendo questo o quel *sensu*. La percezione consiste dunque in un orizzonte non solo correggibile (come nell'esempio di chi si illude di vedere un uomo e scopre poi di aver di fronte un manichino), ma soprattutto *aperto alla ridefinizione*: lo spettacolo, virtualmente infinito, ci invita a fare esperienza, a fissare profili diversi dell'oggetto inteso e a forgiare di volta in volta sensi nuovi. Dunque il senso noemati-

330 Cfr. Arendt, 1958.

co non è mai integralmente presupposto e può essere sempre rimodellato *nell'atto stesso di percepire*. È come se ci fosse *fra l'empirico e il trascendentale una determinazione reciproca*. La percezione è quindi un'attitudine interrogativa gettata sui fenomeni in cui lo spettacolo è passato in rassegna in modi molteplici, che sono sempre ricreabili.

Da questo punto di vista vi è una poieticità virtualmente infinita dell'*aisthesis* che è la stessa della *semiosis*: benché non verbalizzato, lo spettacolo è sempre in qualche modo *detto*, dove "detto" significa moltiplicemente esperibile in sensi di volta in volta diversi.

Non è un caso che Aristotele, subito dopo aver dichiarato che gli uomini tendono per natura al sapere, ne indichi la prova nell'amore che essi provano per le sensazioni e nel fatto che, fra tutte, la più amata è la vista in quanto meglio permette di scorgere le differenze. Vi è quindi una *linea continua che va dal vedere all'esprimere linguisticamente la continua esperibilità del reale*.

Ora il transito energetico Macchina-desiderio può produrre le quasi-soggettività del consumo proprio perché tende a strappare questo chiasma fra l'empirico e il trascendentale, ad *atrofizzare l'aspetto di semiosi infinita interno al percepire, a distruggere il carattere interrogativo*, generatore di sensi noematici molteplici, *del nostro guardare*. L'apparato mediatico tende infatti a stabilizzare ciò che di strutturalmente instabile vi è nelle protensioni, *a necrotizzare la loro potenzialità verso sensi noematici sempre nuovi, la loro disposizione a esperire-altrimenti*.

Ma se percepire e significare formano una linea di continuità all'insegna della molteplice esperibilità, *la necrosi dell'uno è la necrosi dell'altro*. Il consumatore, *addomesticato a vedere-così, finisce per essere disciplinato ad un uso non interrogativo del linguaggio*. La maggior parte dei lavori portati dalla rivoluzione informatica completa l'opera, facendo entrare la serialità direttamente nell'elemento della cognizione e dell'elaborazione simbolica.

Questo ha un effetto di primaria importanza: se il linguaggio è il *medium* dell'esistenza politica e se è attraverso questo *medium* che la comunità può generare di volta in volta se stessa, la necrosi del linguaggio coincide con *l'espulsione della natalità dal politico*. Il consumatore *addomesticato ad un uso non interrogativo del linguaggio è addomesticato a non vedere alcun mondo possibile oltre a questo*.

Tale nesso fra potenza poietica, linguaggio ed esistenza politica emerge chiaramente nel terzo stasimo dell'Antigone: l'uomo, di cui Sofocle canta nelle prime strofe la potenza di artefice e di signore tecnico della natura "[...] fu maestro a se stesso di linguaggio e d'ariose intelligenze, nella disposizione alle Mura e alle Leggi"; la crisi del percepire-parlato si prolunga quindi nella crisi della *techne politikè* e di quella natalità della parola che la anima.

Ma è anche l'esistenza personale, l'individuazione, a venir meno: come abbiamo detto, la polis è il luogo dell'apertura e dell'esposizione, in cui l'intreccio delle azioni e dei significati rende possibile un'ipseità; il bios grazie alla violenza della polis, subiva l'imposizione di un nuovo status e acquisiva un nome, un significato, una storia: dal labirinto, il grembo stesso di Arianna, usciva l'eroe Teseo, ma solo dopo aver ucciso il Minotauro, creatura a metà tra vita biologica e identità personale. Per contro il quasi-soggetto della produzione-consumo è tendenzialmente privo del Sé perché è privo del medium dialogico del Noi e regredisce a conato di soggettività dileguante in una totalità sociale naturalizzata: il bios non si sporge più alla polis e non ritorna del tutto nella zoè. Dal labirinto esce il Minotauro.

Atrofizzazione dell'ulteriorità dell'esperienza, espulsione di ciò che in essa vi è di *unheimlich* rispetto ad un senso già sedimentato, necrosi dell'uso interrogativo del linguaggio, diversione dall'identità personale mediante la neutralizzazione del medium dialogico del noi, regressione tendenziale verso una vita biologica addomesticata: è venuto il momento di dare un nome a tutto ciò e questo nome è *pulsione di morte*.

L'apparato può generare le quasi-soggettività della produzione e del consumo perché induce in esse la pulsione di morte come contromovimento della disposizione ad un'esistenza personale e politica.

È a questo punto che interviene la pratica performativa della naturalizzazione: un discorso che descriva e riproduca questa quasi-soggettività, privata della dimensione della natalità, tanto nella dimensione dell'esistenza personale, quanto dell'esistenza politica, costituisce *l'ideologia di quell'apparato e al tempo stesso la prosecuzione della sua opera*.

Vi è tutto un sistema del sapere che agisce sia nelle istituzioni scolastiche e universitarie, sia più in generale nei luoghi della formazione, *il cui scopo deliberato è "implementare competenze" considerate preesistenti ad una libera formatività e la cui funzione è consegnare coloro su cui si esercita alla visione addomesticata di una vita soggettiva da cui quella libera formatività è stata espulsa*.

È dunque nell'attuale contesto di un *apparato prodotto dalla vita soggettiva che lo produce*, il quale, in una sorta di *double bind*, *da una parte ne parassita i poteri, dall'altra li mutila*, che abbiamo riproposto la questione fenomenologica del mondo della vita: come si è accennato all'inizio, *la naturalizzazione, in quanto discorso performativo, non fa che proseguire e raffinare l'opera di quell'apparato*.

Riaprire la questione del mondo della vita non consiste quindi nel correggere gli errori teoretici della naturalizzazione, ma anche di *liberare quel potere soggettivo che l'apparato storna a proprio vantaggio per poi negarlo*, in quella dinamica che abbiamo descritto.

Tutti i segmenti dell'analisi hanno avuto in effetti questa implicita prospettiva: percezione e significato sono qualcosa di più che mere pratiche operazionali; l'ordine significante è qualcosa di più che un sistema riducibile secondo la strategia del formicaio; l'azione è qualcosa di più che l'applicazione di mere istruzioni comportamentali; la vita soggettiva nel suo complesso è qualcosa di più.

Restituire questo "di più" ha l'ambizione di inserirsi in un movimento che oltrepassa lo stato di cose presente. Che lo ammetta o no, la fenomenologia del mondo della vita è una forma di sapere in grado di andare al *cuore del problema politico della contemporaneità: il nesso fra apparato economico e produzione di soggettività naturalizzata*.

APPENDICE II.

Il problema mente-corpo

Poiché il presente capitolo si confronta con le strategie riduzioniste che si sono date in filosofia della mente, è forse opportuno individuare, in modo sintetico e senza alcuna pretesa di esaustività, alcune posizioni di fondo del *mind-body problem* (per uno sguardo complessivo sul problema cfr. Di Francesco 2002). Con una buona dose di semplificazione possiamo dire che il dibattito è stato segnato dalle seguenti teorie:

1. l'eliminativismo;
2. la teoria dell'identità dei tipi;
3. la teoria dell'identità delle occorrenze nella versione funzionalista;
4. la teoria dell'identità delle occorrenze nella versione del monismo anomalo;
5. l'emergentismo.

Per l'*eliminativismo* (per esempio Rorty 1979, Churchland P. M. 1988 e Churchland P. S. 1986) i concetti mentali sono non-denotativi ed hanno lo stesso statuto teorico di quelle nozioni che la storia della scienza ha mostrato errate, come il "calorico" o le "intelligenze motrici"; esse pertanto vanno eliminate e lo sviluppo delle neuroscienze sarà in grado di soppiantare totalmente il vecchio discorso mentalistico. *La coscienza è dunque una modalità descrittiva errata e ridurre vuol dire qui eliminare.*

Per la teoria dell'*identità dei tipi* (per esempio Feigl 1958, Place 1956, Smart 1959, Armstrong 1968), invece, il discorso mentalistico non è di per sé illegittimo, purché si consideri ogni suo tipo generale *identico* a un certo tipo generale di evento fisico: "dolore" e "stimolazione delle C-fibre" sono nomi diversi per la stessa cosa; la classe di fenomeni designata dal primo termine è *sempre* la stessa del secondo.

Più complesso il discorso che concerne il *funzionalismo* (per esempio Putnam 1960 e 1967, Fodor 1981): esso considera infatti le proprietà mentali molteplicemente realizzabili nel mondo fisico; ad essere identici sono *non i tipi generali* di proprietà mentali e fisiche, *ma le loro esemplificazioni*, le loro singole occorrenze. Insomma ogni esemplare di proprietà mentale è anche un esemplare di una proprietà fisica, ma la proprietà mentale *in quanto tale* può essere realizzata su diversi supporti fisici.

Il grande assunto del funzionalismo, infatti, è che il mentale debba essere considerato una forma di elaborazione dell'informazione molteplicemente istanziabile;

dunque, mente : cervello = software : hardware. Il modello è quello del calcolatore di von Neumann, in cui un'unità di calcolo centrale (CPU) elabora le informazioni. La conseguenza è di grande rilievo: il livello psicologico e la scienza che lo descrive sono distinguibili dal livello cerebrale, pur dovendo sempre realizzarsi in esso.

Ma occorre considerare l'altro aspetto della teoria, ossia il fatto che a livello di singola occorrenza la procedura di manipolazione dell'informazione è identica al circuito che la realizza: analogamente la funzione di un formicaio (accumulare cibo, nutrire la regina, difendersi, etc.), pur essendo molteplici realizzabile in svariate serie di interazioni fra le singole formiche, nel singolo caso è identica ad una sola serie e può essere tradotta in essa. Ne viene una conseguenza importante: *la causalità mentale a rigore non esiste*; gli eventi mentali, anche se in modo molteplice, sono comunque realizzati nel mondo fisico e ciò che conferisce loro efficacia causale è proprio questa realizzazione: il mentale macro "vive nel" potere causale delle sequenze micro in cui è realizzato, poiché ciascuna di esse può essere riportata a leggi fisiche. Non esiste dunque la causalità mentale *accanto* alla causalità fisica, *ma dentro* la causalità fisica, benché molteplicemente realizzata. Il funzionalismo afferma dunque l'autonomia della psicologia dalla neurologia, ma nega un potere causale del mentale distinto dal fisico.

Il *monismo anomalo* (Davidson 1970) condivide col funzionalismo l'idea che ogni occorrenza di un evento mentale sia l'occorrenza di un evento fisico e che questa identità non si possa estendere ai loro tipi generali; tuttavia le caratteristiche mentali non sono procedure informazionali macro, traducibili, al livello del singolo esemplare, in quelle micro dei processi fisici, ma sono *eventi veri e propri*, che *sopravvengono* a quelli fisici, nel senso che ne sono causati; essi però *non sono* a loro volta *causalmente efficaci* e dunque la cosiddetta causalità mentale non è altro che una sequenza che "parassita" il potere causale delle concomitanti sequenze fisiche.

Pur avendo un'idea profondamente diversa di che cos'è una proprietà mentale, le conclusioni del monismo anomalo sono le stesse del funzionalismo: autonomia della psicologia, negazione di un'autonoma causalità mentale.

L'*emergentismo* (Morin 1977, 1980, 1980a) invece, considera le proprietà mentali come emergenti da una base descrivibile secondo le leggi della fisica, ma questa emergenza ed ogni loro ulteriore azione non è più descrivibile da esse e richiede *leggi di secondo livello* (cfr. Appendice III); dunque la proprietà mentale, e la coscienza fra tutte, è il prodotto di cause fisiche, che operano però *in modo non-additivo*; esse infatti interagiscono fra di loro, producendo un *effetto complessivo che non è la somma degli effetti particolari che ogni causa presa per sé avrebbe*; nessuna delle leggi che regolano la causalità dei fattori sottosistemici, né singolarmente né in una mera somma con le altre, può spiegare l'effetto di sistema: non è dunque possibile la "strategia del formicaio". In questo senso siamo di fronte ad un'organizzazione *emergente* della re-

altà. L'emergentismo dunque non richiede una sostanza spirituale separata da un corpo, descrivibile secondo leggi diverse da quelle naturali, ma la complessificazione di queste ultime.

Il rifiuto della riduzione macro-micro, l'idea che il tutto sia maggiore delle parti, è ciò che distingue l'emergentismo dal funzionalismo, mentre la causalità verso il basso, l'efficacia causale delle proprietà emergenti, è ciò che lo distingue dal monismo anomalo e dall'ambigua categoria di sopravvenienza. L'emergentismo, inoltre, può postulare tranquillamente che dietro ad un certo tipo di proprietà emergente vi sia sempre lo stesso tipo di sottosistema fisico: non per questo un rapporto di *causalità*, a maggior ragione quando l'effetto non è la risultante della somma delle cause, si trasformerà in *identità*.

Ciascuno di questi modelli, infine, si è intersecato con la strategia di ricerca *connessionista* (cfr. per esempio Rummelhart-MC Clelland 1986, Frixione 1992, Parisi 1989), impostasi a partire dagli anni Ottanta: essa parte dalla struttura biologica del cervello e interpreta la mente non come un'unità di calcolo centrale che elabora informazioni, sul modello di von Neumann (approccio seriale), ma come un complesso di reti, ciascuna delle quali è specializzata a compiere un certo processo (approccio parallelo); in questo modo esse sono pensate come un complesso di sistemi in grado di produrre un comportamento più o meno efficace in uscita ed è proprio questo grado di efficacia che retroagisce poi sulla loro selezione, in una sorta di darwinismo neurale, che le rende stabilmente in grado di adattarsi alla realtà esterna.

È importante sottolineare che nel connessionismo la mente non è più interpretata come un luogo in cui vengono elaborate informazioni rappresentative della realtà esterna a partire da una certa sintassi logica, il Programma, ma come sistema in cui avvengono processi di attivazione molto elementari, in modo tale che dal cambiamento dei suoi stati interni si inneschino comportamenti efficaci: ciò che importa è l'adattamento funzionale dei comportamenti e la loro capacità di mantenere stabilità del sistema. Ciononostante la rottura con il concetto di rappresentazione non è necessaria: da una parte infatti il funzionalista classico può considerare il connessionismo come una descrizione del mentale che avviene a grana più fina, con un grado di astrazione minore; d'altra parte il connessionista può dire che il proprio sistema «non è di per sé privo di capacità rappresentative; al contrario, nel corso delle computazioni esistono parti del sistema (normalmente configurazioni globali della rete) che si incaricano di rappresentare aspetti della realtà in esame. [...] Tuttavia, data la natura parallela e distribuita dell'elaborazione, in linea di massima tali capacità emergono come proprietà globali del tutto e non esiste al suo interno nulla di simile a rappresentazioni puntuali e costanti manipolate da regole formali, né soprattutto esiste qualcosa di simile a un *linguaggio* del pensiero» (Di Francesco 2002, 176). Inoltre l'alternativa fra identità dei tipi e identità delle occorrenze è relativamente indifferen-

te e il connessionismo può realizzarsi nell'uno o nell'altro modello. Un nodo teorico ulteriore su cui misurare il connessionismo è infine quello dell'emergenza: il sistema in quanto tale ha proprietà emergenti o esse sono riducibili a quelle elementari, secondo la strategia del formicaio? Da questo punto di vista possiamo distinguere tra un connessionismo emergentista e un connessionismo non emergentista. Intrecciano la questione della *rappresentazione* con quella dell'*emergenza*, avremo quindi tre modelli:

- 1) *connessionismo non emergentista e rappresentazionalista*;
- 2) *connessionismo non emergentista e non rappresentazionalista*;
- 3) *connessionismo emergentista*.

Quanto alla differenza fra il primo e il secondo possiamo usare le parole di Varela: «Per il cognitivismo così come per il connessionismo attuale il criterio di valutazione della cognizione è sempre la rappresentazione adeguata di un mondo esterno predeterminato. Si parla sia di elementi d'informazione corrispondenti a delle proprietà del mondo (come forme e colori) sia di risoluzione a problemi ben definiti» (Varela 1989, 90-91; trad. mia); in questo modo *il connessionismo rappresentazionalista è compatibile col funzionalismo*, poiché il primo costituisce una descrizione di basso livello che non impedisce una descrizione simbolica di alto livello: « [...] i simboli non sono considerati per il loro valore nominale, ma come macrodescrizioni approssimative di operazioni i cui principi ordinatori appartengono al livello sub-simbolico»; *ivi*, 83-84. Da questo approccio, secondo Varela, occorre compiere una duplice presa di distanza: innanzitutto bisogna abbandonare il concetto di rappresentazione per abbracciare quello di stato interno di sistema. Il conoscere si configura così come un fare, un'attitudine *enactiva* in cui un certo stato interno del sistema produce un comportamento funzionale al mantenimento del suo equilibrio (cfr. *ivi*, pp. 105-6). *È in gioco non la verità delle rappresentazioni, ma la stabilità e la coerenza del sistema*. Il *connessionismo non rappresentazionalista* sostiene esattamente questa posizione.

Ora – e qui veniamo al passo ulteriore – questo *sistema è il vivente, la cui caratteristica di fondo è l'autopoiesi*: «Ciò che caratterizza gli esseri viventi è il fatto che la loro organizzazione è tale che il loro solo prodotto sono essi stessi e l'assenza di ogni distinzione fra produttore e prodotto. L'essere e il fare di un'unità auto poietica sono inseparabili; è lì il loro modo particolare d'organizzazione» (Maturana-Varela 1994, 37; trad. mia, corsivo mio). Per impostare correttamente il problema bisogna quindi fare un salto verso le proprietà emergenti e considerare l'organizzazione del vivente in quanto tale³³¹.

³³¹ Per una trattazione della categoria di emergenza si veda l'Appendice III a questo lavoro.

APPENDICE III.

La categoria di emergenza

Quando parliamo di emergenza della coscienza sensoriale dal suo substrato neurofisiologico intendiamo riferirci ad « [...] un complesso di proprietà e qualità che, sorte da un fenomeno organizzatore, partecipano a questa organizzazione e retroagiscono sulle condizioni che lo producono »³³².

Cerchiamo quindi di fissare, in forma schematica e senza alcuna pretesa di esautività, alcune caratteristiche definitorie dell'emergenza. Lo schema che segue si modella in parte sulla teoria di E. Morin, con alcuni aggiustamenti e modifiche.

1) *L'unitas multiplex*. L'emergenza può essere definita all'interno di *una struttura triadica* che tiene insieme:

- *interrelazione*,
- *organizzazione*;
- *sistema*.

Le interrelazioni corrispondono ai rapporti reciproci fra gli elementi infrasistemici (molteplicità); il sistema riguarda invece la totalità e le sue proprietà fenomeniche complessive, non riscontrabili al livello inferiore (unità); l'organizzazione riguarda infine il rapporto fra le parti e il tutto (unità nella molteplicità).³³³

Il punto di mediazione è proprio l'organizzazione: essa sistema le *relazioni* fra gli elementi retroagendo su di essi, trasformandoli e virtualizzandoli (v.infra); in questo modo sorge un'unità complessa, il *sistema*, che ha proprietà ignote sul piano delle semplici componenti.³³⁴

L'organizzazione si configura dunque come un nucleo che non può essere eliminato a vantaggio dell'uno o dell'altro aspetto, ossia di una serie additiva di relazioni elementari o di una totalità ontologicamente altra dal livello di base. Essa è l'argomento chiave contro riduzionismi e dualismi di ogni tipo.

2) *Il tutto è più della somma delle parti, ma anche meno della somma delle parti*. L'organizzazione media fra interrelazioni e sistema, dando luogo a *proprietà emergenti e proprietà virtualizzate*.

³³² Morin 1986; 83.

³³³ Morin 1977, 114-117

³³⁴ Morin 1977, 117.

Le *proprietà emergenti* sono quelle che ineriscono al sistema e che non possono essere ridotte né alle parti né alla loro somma (*macroemergenza*). Per esempio la coesione del nucleo di un atomo composto da protoni associati e da neutroni stabili non può essere compresa se si parte dalle proprietà specifiche dei protoni, che nello spazio si respingono vicendevolmente, e dei neutroni che sono instabili e si decompongono in un protone e in un elettrone.³³⁵ Analogamente per le molecole: la mescolanza di due gas, quali l'ammoniaca e l'acido cloridrico dà luogo a livello molecolare al cloruro d'ammonio che è solido.³³⁶

Accanto a ciò è riscontrabile una *microemergenza*: la parte acquisisce nel tutto quella stabilità che di per sé non avrebbe (si pensi al neutrone preso in sé).³³⁷

Vi sono poi le proprietà virtualizzate: l'organizzazione impone dei vincoli che fanno perdere alle parti alcune delle loro proprietà determinate; ne è un chiaro esempio una molecola chiamata *repressore* che si fissa su un gene e gli impedisce di esprimersi.³³⁸

3) La polarità di complementarità/antagonismo. In un sistema si devono considerare forze di repulsione fra elemento ed elemento, senza le quali tutto precipiterebbe in un uno indistinto. Accanto ad esse vi devono essere forze di connessione che le controllano e le bilanciano. Vi è quindi un antagonismo nella complementarità.³³⁹

4) La polarità ordine/disordine. L'antagonismo porta con sé la possibilità del disordine e della disorganizzazione. Per limitare questa possibilità i sistemi ricorrono a vari mezzi:

- bilanciare gli antagonismi in modo organizzazionale (ossia stornare il potere negativo di una parte, potenzialmente rivolto al tutto, attraverso il potere negativo di un'altra parte);
- rigenerare costantemente l'organizzazione attingendo energia dall'esterno (i viventi);
- difendersi dalle aggressioni esterne e correggere i disordini interni;
- riprodurre la propria organizzazione fuori di sé in modo da sottrarla al potere distruttore dell'ambiente esterno (di nuovo i viventi).³⁴⁰

³³⁵ Morin 1977, 110.

³³⁶ Morin 1977, 121.

³³⁷ Morin 1977, 122.

³³⁸ Morin 1977, 129.

³³⁹ Morin 1977, 134-35.

³⁴⁰ Morin, 1977, 138-39.

5) Il rapporto col tempo. L'Oggetto perenne del paradigma della semplicità cede il passo al sistema, che nasce, ha una storia, si degrada e si disintegra. Vi è un'evoluzione della materia, nel senso di una genesi dei sistemi organizzati.³⁴¹

6) Il carattere non-primo delle leggi di natura. Le leggi di natura non sussistono *ab aeterno*, ma sono delle forme di organizzazione che nascono e periscono secondo soglie temporali precise.³⁴²

7) L'anello retroazione e ricorsione. Nei sistemi si ha non soltanto retroazione degli effetti sulle cause, ma anche ricorsione: questo accade quando gli stati finali o effetti producono gli stati iniziali o cause; più in generale si può dire che si ha ricorsione quando un'organizzazione produce gli elementi necessari alla sua stessa generazione.³⁴³ Esempio perspicuo è il rapporto ad anello tra movimenti centrifughi e centripeti nella forma delle galassie e delle stelle.³⁴⁴ Si può quindi parlare di endocausalità, di circolo effetti-cause.³⁴⁵

7) Il carattere poietico. L'endocausalità implica produzione di sé;³⁴⁶ i sistemi hanno carattere genesico o generativo: siamo di fronte a una produzione che produce il produttore che la produce;³⁴⁷ essi dunque producono non solo organizzazione, ma anche essere ed esistenza a partire da materiali bruti.³⁴⁸

8) Stato stazionario e omeostasi. Si ha un rapporto ricorsivo tra l'organizzazione e il rinnovamento dei suoi elementi costitutivi: in ciò si stabilizza uno stato di costanza nel cambiamento, lo stato stazionario appunto. Nei viventi si ha l'omeostasi, complesso di stati stazionari (per esempio la temperatura) attraverso cui l'organismo mantiene la propria costanza.³⁴⁹

Oltre a queste caratteristiche dei sistemi in quanto tali vanno considerate le caratteristiche dei sistemi viventi.

³⁴¹ Morin 1977, 156.

³⁴² Morin 1977, 56.

³⁴³ Morin 1977, 212-214.

³⁴⁴ Morin 1977, 211.

³⁴⁵ Morin 1977, 297-299.

³⁴⁶ Morin 1977, 299.

³⁴⁷ Morin 1977, 243.

³⁴⁸ Morin 1977, 180

³⁴⁹ Morin 1977, 215-217.

9) Il rapporto ecologico. Vi è una grande differenza fra i sistemi che si alimentano consumando il proprio capitale energetico interno (la stella) e i viventi che hanno bisogno di prelevarla dall'esterno.³⁵⁰

10) Il carattere auto-ego-centrico. L'immunologia ci ha rivelato che l'organismo è in grado di operare una discriminazione cognitiva di sé; il sistema immunitario in effetti presuppone una forma di auto-referenza.³⁵¹

11) Il rapporto organizzazione-informazione-generazione. L'informazione non è soltanto un'entità grazie a cui è possibile la comunicazione fra partner, ma è anche organizzatrice: è questo il passaggio dalla teoria dell'informazione di Shannon alla cibernetica di Wiener.³⁵² Ma c'è di più: questa informazione organizzatrice non gestisce soltanto il funzionamento, come nella macchina artificiale, ma nel vivente è generatrice di se stessa: in questo senso è una forza neghentropica.³⁵³

Queste caratteristiche fanno sì che non si possa più concepire un puro soggetto privo di radici nella physis e che essa è al contempo stratificata e complessa, irriducibile ad un livello elementare privo di proprietà emergenti.

L'importanza di queste caratteristiche dei sistemi per il complesso dei problemi mente corpo è immediatamente evidente. La struttura triadica sopra analizzata (1), per esempio, è di fondamentale importanza per la *coscienza sensoriale*³⁵⁴: *essa impedisce da una parte di isolare il sistema, ipostatizzando la coscienza in un'unità semplice priva di correlati neurologici, dall'altra di isolare le interrelazioni in un sostrato neurologico privo di emergenze*; l'organizzazione è la categoria che media fra l'uno e l'altro aspetto, permettendo di pensare la *dipendenza* della coscienza dal suo substrato (come è ormai sperimentalmente chiaro) insieme alla sua irriducibilità (la necessità di aggiungere al novero delle proprietà reali la sensorialità).

Quanto alla virtualizzazione e alla retroazione dell'organizzazione sulle componenti elementari (2), sappiamo ormai che l'esercizio di certe pratiche in un ambiente o nel mondo della vita umano retroagisce sul rinforzo o sull'indebolimento di certi legami sinaptici.

³⁵⁰ Morin 1977, 232-33; Maturana e Varela limitano l'aspetto auto poietico ai viventi e distinguono fra sistemi allo poietici e sistemi auto poietici: questi ultimi consistono in processi che producono componenti che realizzano i processi che li producono, secondo un anello ricorsivo (cfr. Maturana-Varela 1980, 135 e Maturana-Varela 1994, p. 37).

³⁵¹ Morin 1977, 182-183, e 189-194; Morin 1980, 193 e 205-223.

³⁵² Morin 1977, 352.

³⁵³ Morin 1977, 356.

³⁵⁴ V. §1.

Infine la relazione di complementarità-antagonismo (3) va vista non soltanto in orizzontale, ma anche in verticale: è per questo che lo psichico non è riducibile al neurologico e viceversa.

Ma l'aspetto decisivo per un discorso intorno alla naturalizzazione della coscienza è sicuramente l'auto-centrismo (10): grazie ad esso la soggettività viene collocata nel vivente in quanto tale, di cui la coscienza sarà un'ulteriore complicazione.

Morin tuttavia sembra usare il termine coscienza non per designare la dimensione preriflessiva e sensoriale su cui ci siamo soffermati nei paragrafi 2, 3 e 4, ma una forma di coscienza riflessiva legata al linguaggio³⁵⁵, in cui gioca un ruolo fondamentale l'identificazione con un doppio spettrale e immaginario³⁵⁶; non c'è quindi alcuna differenza tra la coscienza di sé e quella del mondo esterno: anch'essa infatti si serve di un doppio, di un analogon.

Come abbiamo detto, in questo carattere di riconoscimento di un sé esteriorizzato la coscienza sembra essere una complessificazione della natura originariamente soggettiva dei sistemi viventi; la differenza tra i due livelli deve essere tenuta ferma, poiché mentre l'organizzazione vivente nell'autoreferenza è (auto) produttrice sul piano di un essere, la coscienza di sé produce soltanto un idolo.

Ciò che risulta inesplorato in questa teoria, tuttavia, è la dimensione preriflessiva della coscienza sensoriale: stupisce in effetti che Morin da una parte rivendichi la linea di continuità fra l'autoreferenza vivente e la coscienza, dall'altra che egli avvicini quest'ultima a quella cognizione della realtà esterna che si avrebbe mediante unità fenomenali; oltre a iscrivere il livello della coscienza fenomenica *in una teoria della conoscenza per duplicazione analogica* – criticabile per non aver visto la struttura unitaria di differimento temporale sussistente fra atti diretti della vita animale e atti percettivi (cfr. § 4) – *Morin non individua che a complessificare il vivente semplice nel vivente cosciente è non solo il livello fenomenale, ma anche quello patico: è la relazione fra i due, come abbiamo visto a impedire di trattare il corpo vivo, che è originariamente latore di sensazioni localizzate, alla stregua di un'imgo da introiettare* (cfr. § 3.4).

³⁵⁵ Morin 1986, 134 e 212.

³⁵⁶ Morin 1977, 217.

BIBLIOGRAFIA

1) Opere di Husserl citate

Riproduciamo qui di seguito l'elenco delle opere di Husserl, pubblicate negli *Husserliana*, che sono state citate. Riportiamo inoltre le abbreviazioni con cui sono state indicate nel testo; il primo numero di pagina faceva riferimento agli *Husserliana* e l'eventuale secondo, tra parentesi, alla traduzione italiana.

- AV *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, *Husserliana* XXV, hrsg. von Th. Nenon – H. R. Sepp, M. Nijhoff, Dordrecht 1987
- Crisi: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* VI, Martinus Nijhoff, den Haag 1954; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, NET, Milano 2002
- Crisi N: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband, Texte aus dem Nachlass*, *Husserliana* XXIX, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991.
- CS: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, *Husserliana* XVI, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973
- EG: *Erfahrung und Urteil*, a cura di Ludwig Landgrebe, Claassen Verlag, Hamburg 1948; trad. it. *Esperienza e giudizio*, a cura di F. Costa e L. Samonà, Bompiani, Milano 1995
- Idee I: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana* III/1 e III/ 2, Martinus Nijhoff, den Haag 1976 ; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Volume I. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di Vincenzo Costa, Einaudi, Torino 2002
- Idee II: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen über Konstitution*, *Husserliana* IV, , Martinus Nijhoff, den Haag 1952; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Volume II. Libro secondo. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, a cura di Vincenzo Costa, Einaudi, Torino 2002
- Idee III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen über Konstitution*, *Husserliana* V, Martinus Nijhoff, den Haag 1952; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una*

- filosofia fenomenologica. Volume II. Libro terzo. La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, a cura di Vincenzo Costa, Einaudi, Torino 2002
- IF: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, Husserliana II*; trad.it. *L'idea di fenomenologia*, Il Saggiatore, Milano 1981.
- Inters I: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Ester Teil: 1905-1920, Husserliana XIII*, Martinus Nijhoff, den Haag 1973
- Inters II: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1920, Husserliana XIV*, Martinus Nijhoff, den Haag 1973
- Inters III: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Ester Teil: 1929-1935, Husserliana XV*, Martinus Nijhoff, den Haag 1973
- MC: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana I*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1950; trad. it. *Meditazioni cartesiane*, a cura di Filippo Costa, Bompiani 1988.
- R *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935), Husserliana XXXIV*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.
- RL I: *Logische Untersuchungen. Ester Band. Prolegomena zur reinen Logik. Texte der 1. und der 2. Auflage, Husserliana XVIII*, Martinus Nijhoff, den Haag 1975; trad. It. *Ricerche Logiche, Volume Primo*, a cura di Giovanni Piana, Mondadori, Milano 1968 (contiene anche la traduzione della I e della II Ricerca, comprese in RL II).
- RL II: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Texte der 1. und der 2. Auflage ergänzt durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar, Husserliana XIX/1-2*, Martinus Nijhoff, den Haag 1984; trad. It. *Ricerche Logiche, Volume Secondo*, a cura di Giovanni Piana, Mondadori, Milano 1968 (non contiene la traduzione della I e della II Ricerca, comprese nel *Volume Primo*).
- SP: *Analyse zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1919-1926), Husserliana XI*, Martinus Nijhoff, den Haag 1966; trad. it. *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. di V. Costa, a cura di P. Spinicci, Guerrini, Milano.
- T1 *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), Husserliana XI*, Martinus Nijhoff, den Haag 1966; trad. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1981.
- T2 *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitkonstitution (1917/18), Husserliana XXXIII*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.
- T3 *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C- Manuskripte, Husserliana, Materialen Bb. VIII*, Springer, Dordrecht 2002.

2) Altre opere

Aristotele

(1986) *Etica Nicomachea*, ed. a cura di M. Zanatta, BUR, Milano.

(1989) *Categorie*, ed. a cura di M. Zanatta, BUR, Milano.

Asemissen H. U.

1957 *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls. Kant-Studien, Ergänzungsheft 73*, Kölner Universitätsverlag, Köln.

APEL K. O.

1989 “Il problema dell’evidenza fenomenologica alla luce di una semiotica Trascendentale”, in Vattimo 1989.

Arendt H.

1958 *The uman condition*, University of Chicago (trad. it. Vita activa, Bompiani, Milano 1964).

Austin J. L.

1961 *Philosophical Papers*, Oxford UP, Oxford.

1962 *How to do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955.*, Clarendon, Oxford.

Bachtin M.

1975 *Voprosy literatury i estetiki*, Izdatel’svo “Chudožestvennaja literatura”; trad. it. *Estetica e Romanzo*, Einaudi, Torino 1979.

Bancalari S.

2003 *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, CEDAM, Padova.

Baudrillard J.

1976 *L’échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris (trad. it. *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli 1979).

Berger G

1941 *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier, Paris 1941.

Bergson H.

1959 *Matière et mémoire* (1896), PUF, Paris (trad. it. *Materia e memoria*, Laterza, Bari 1996).

Benoist J

1994 *Autour de Husserl. L’ego et la raison*, Vrin, Paris.

1997 *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, PUF, Paris.

2001 *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, PUF, Paris.

2008 “Pre-datità e filosofia trascendentale nella Crisi” in *Rivista di storia della filosofia*, supplemento al n. 2/2008.

Bernet R

1994 *La vie du sujet. Recherches sur l’interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris.

Bosio F.

1963 “Il paradosso della soggettività”, in *aut aut*, 76, pp. 17-35.

Brand G.

1955 *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Nijoff Den Haag (trad. it. *Mondo, Io e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960).

Brough J. B.

1977 “The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl’s Earli Writings on Time-Consciousness”, in Elliston-MC Cormick 1977, pp. 83-100.

Broekman J. M.

- 1963 *Phänomenologie und Egoologie, Faktisches und transzendentes Ego bei Husserl*, Nijoff, Den Haag.
- Calabi C.
2009 *Filosofia della percezione*, Laterza, Bari.
- Carr D.
1977 “Husserl’s Problematic concept of the Life-world”, in Elliston-MC Cormick 1977, pp. 202-212.
- 1987 *Interpreting Husserl. Critical and comparative studies*, M. Nijoff, Dordrecht/Boston/Lancaster.
- Churchland Patricia S.
1986 *Neurophilosophy*, The MIT Press, Cambridge.
- Churchland Paul M.
1988 *Matter and Consciousness*, Bradford Book, The MIT Press, Cambridge.
- Ciccarella M.
2008 *Idee per una fenomenologia dell’immanenza*, Università degli Studi di Tor Vergata, Tesi di dottorato.
- Claesges U
1964 *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Nijhoff, Den Haag.
1971 “Intentionalität und Transzendenz”, in Timmiecka 1971,
1973 “Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff”, in Claesges-Held 1973.
- Claesges-Held
1973 *Perpektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*, (a cura di), Nijoff, Den Haag.
- Costa V.
1999 *L’estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Husserl*, Vita e Pensiero, Milano.
2007 *Il cerchio e l’ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubettino, Cosenza.
2009 *Husserl*, Carocci, Roma.
- Costa V. – Franzini E. – Spinicci P.
2002 *La fenomenologia*, Einaudi, Torino.
- Cristin R.
1996 “Flusso e coscienza”, in *Il pensiero*, 41, pp. 71-95.
- Davidson D.
1970 “Mental events”, in Davidson 1980
1980 *Essays on Action and Events*, Oxford University Press, Oxford (trad. it. *Azioni ed eventi*, Il Mulino, Bologna 1992).
- DE Monticelli R.
1996 *La conoscenza personale*, Guerini, Milano.
- Dennett D.
1981 *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, MIT Press (trad. it. *Brainstorms*, Adelphi, Milano 1991).
- Depraz N.
1995 *Transcendence et incarnation. Le statut de l’intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris.

Derrida J.

1953-54 *Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl*, diss., relatore M. De Gandillac, pubblicato PUF, Paris 1990 (trad. it. *Il problema della genesi nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992).

1962 “Introduction à ‘L’origine de la géométrie’”, in E. Husserl, *L’origine de la géométrie*, PUF, Paris (trad. it. *L’origine della geometria*, Jaca Book, Milano 1987).

1967 *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris (trad. it. *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1969).
(trad. it. *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992).

Di Francesco M.

2002 *Introduzione alla filosofia della mente* (1996), Carocci, Roma.

Donnici R.

1989 *Husserl e Hume. Per una fenomenologia della natura umana*, Angeli, Milano.

Dreyfus H.

1963 *Husserl’s Phenomenology of Perception: from Transcendental to Existential Phenomenology*, Harvard University (Ph. D. Dissertation).

1982 *Husserl, Intentionality and Cognitive Sciences*, The MIT Press, Cambridge (Mass.).

1982a “Husserl’s Perceptual Noema”, in Dreyfus 1982.

Elliston-MC Cormick

1977 *Husserl. Expositions and Appraisals* (a cura di), University of Notre Dame Press, Notre Dame /London.

Fabro C.

1961 *La fenomenologia della percezione*, Morcelliana, Brescia.

Feigl H.

1958 “The ‘Mental’ and the ‘Physical’”, in *Minnesota. Studies in the Philosophy of Sciences*, II, pp. 1-540.

Fink E.

1966 *Studien zur Phänomenologie*. *Phaenomenologica* 21, Nijhoff, Den Haag 1966.

1966a “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik” (1933), in Fink 1966, pp. 79-156.

Fodor J.

1981 *Representations: Philosophical Essays on the Foundation of Cognitive Science*, The MIT Press, Cambridge.

Føllesdal D.

1958 *Husserl und Frege: ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*, Aschehoug & co., Oslo.

1969 “Husserl’s Notion of Noema”, *Journal of Philosophy*, 66, pp. 680-87.

1974 “Husserl’s Theory of perception”, *Ajatus*, 36, pp. 95-103.

Foucault M.

1966 *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris (trad. it. *Le parole e le cose*, BUR, 1978).

1969 *L’archéologie du savoir*, Gallimard, Paris (trad. it. *L’archeologia del sapere*, BUR Milano, 1999).

- 1976 *Histoire de la sexualité; 1. La volonté de savoir*, Gallimard (trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1.*, Feltrinelli, Milano 1988).
- Franck D.
1980 *Chair et corps. Sur la phenomenologie de Husserl*, Minuit, Paris.
- Freud S.
1937 *Konstruktionen in der Analyse*, in "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", 23(4), 459-69; ora in *Gesammelte Werke*, vol. 16 (1950), 43-56; trad. it. *Costruzioni nell'analisi*, in S. Freud. *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1979, 541-552.
- Frixione M.
1992 "I modelli della mente tra simboli e neuroni: il connessionismo sub simbolico di Smolensky", introduzione alla trad. it. di Smolensky 1988, pp. 7-53.
- Gallagher S. - Zahavi D.
2008 *The Phenomenological Mind*, (trad. it. *La mente fenomenologica*, Raffaello Cortina, Milano 2009).
- Gurwitsch A.
1957 *Le champ de la conscience*, Desclée de Brouwer, Bruges.
1965 "The phenomenology of perception: perceptual implications" in AA. VV., *An invitation to Phenomenology. Studies in the philosophy of experience*, a cura di J. M. Edie, Quadrangle Books, Chicago, 1965, pp. 17-29.
2009 *The Collected Works Aron Gurwitsch (1901-1973). Volume I. Constitutive Phenomenology in Historical Perspective*, trad. ed edito da J. Garcia-Gomez, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York.
- Habermas J.
1992 *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it. *Fatti e norme*, Guerini, Milano 1996).
- Hedwig K.
1983 "Zur Phänomenologie des Leibes bei Husserl", *Concordia*, 3, pp. 87-99.
- Heidegger M.
1927 *Sein und Zeit. Heideggers Gesamtausgabe. II*, a cura di F. W. Von Herrmann, Klostremann, Frankfurt a. M., 1977 (trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976).
1929 *Kant und das Problem der Metaphysik, Heideggers Gesamtausgabe. III*, a cura di F. W. von Herrmann, Klostremann, Frankfurt a. M., 1991 (trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari, 1985).
- Held K.
1966 *Lebendige Gegenwart. Die Frage der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, M Nijoff, Den Haag.
1973 "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie", in Claesges-Held 1973.
- Henry M.
1990 *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris.
2003 *Phénoménologie de la vie. Tome 1: De la phénoménologie*, PUF, Paris.
- Hoche H. U.

- 1964 *Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und sintetische Urteile a priori bei Kant un dei Husserl*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan.
- 1973 *Handlung, Bewußtsein und Leib. Vorstudien zu einer rein noematischen Phänomenologie*, Alber, Freiburg/München.
- Hook S.
1960 *Dimensions of Mind*, New York University Press, New York.
- Hofstaedter D. – Dennett D.
1981 *The Mind's I. Fantasies and Reflection on Self and Soul*, Basic Books (trad. it. *L'io della mente*, Adelphi, Milano, 1992).
- Holenstein E.
1972 *Phänomenologie der Assoziation*, Nijoff, Den Haag.
- Horkheimer M. – Adorno T. W.
1947 *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam 1947 (trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966).
- Hume D.
1998 *Opere filosofiche. Vol. 1. Trattato sulla natura umana*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Bari.
- Hyppolite J.
1968 *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Paris.
1968a “L'intersubjectivité chez Husserl”, in Hyppolite 1968.
- Iribarne J. V.
1994 *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Alber, Freiburg/München.
- Kant I.
1787 *Kritik der reinen Vernunft*; trad. it. *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1976
1790 (1975) *Kritik der Urteilkraft. Werke in zehn Bänden, vol. VIII*, a cura di W. Weischedel, Darmstadt; trad. it (1999) *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino.
- Kern I.
1962 “Die drei Wege zur transcendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie E. Husserls”, *Tjdschrift voor Filosofie*, 24; pp. 303-349.
1973 “Einleitung des Hausgebers”, in *Husserliana XV*.
- Kozlowski R.
1991 *Die Aporien der Intersubjektivität*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Kühn R.
1998 *Husserls Begriff der Passivität*, Alber, Freiburg/München.
- Lanfredini R.
1995 *Husserl. La teoria dell'intenzionalità*, Laterza, Bari.
2006 *A priori materiale. Uno studio fenomenologico* (a cura di), Guerini, Milano.
- Lévinas E.
1971 *Totalité et infini*, Martinus Nijoff, The Hague; trad. it. *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980).
- Marion J. L.
1989 *Reduction et donation*, PUF, Paris.

- 1997 *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris.
- Maturana H. – Varela F.
- 1980 *Autopoiesis and cognition*, Riedel, Dordrecht.
- 1994 *L'arbre de la connaissance*, Editions Addison Wesley France, Paris.
- Mc Intyre R.
- 1970 *Husserl and Referentiality: the Role of Noema as Intentional Entity*, Stanford University, Stanford.
- Melandri E.
- 1960 *Logica ed esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna.
- Merleau Ponty M.
- 1945 *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris (trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003).
- 1964 *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris (trad. it. *Il visibile e l'invisibile*, Fabbri, Bompiani, Sonzogno, Etas, 1969).
- Miller I.
- 1982 "Husserl's Account of Our temporal Awareness", in Dreyfus 1982.
- Mohanty J. N.
- 1974 " 'Life-world' and 'a priori' in Husserl's later Thought" in *Analecta Husserliana*, III, pp. 46-65.
- Morin E.
- 1977 *La Méthode 1. La Nature de la Nature*, Seuil, Paris (trad. it. *Il metodo 1. La natura della natura*, Raffaello Cortina, Milano 2001).
- 1980 *La Méthode 2. La vie de la vie*, Seuil, Paris (trad. it. *Il metodo 2. La vita della vita*, Raffaello Cortina, Milano 2004).
- 1986 *La Méthode 3. La connaissance de la connaissance*, Seuil, Paris (trad. it. *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza*; Raffaello Cortina, Milano 2007).
- Owens T.
- 1970 *Phenomenology of Intersubjectivity*, Nijoff, The Hague.
- Paci E.
- 1960 "Coscienza fenomenologica e coscienza idealistica", in *Il Verri*, 4, pp. 3-15.
- Parisi D.
- 1989 *Intervista sulle reti neurali*, Il Mulino, Bologna.
- Patočka J.
- 1988 *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London.
- 1995 *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble.
- 1995a "Épochè et Réduction", in Patočka 1995.
- Peruzzi A.
- 1988 *Noema. Mente e logica attraverso Husserl*, Angeli, Milano.
- Piaget J.
- 1967 *Biologie et connaissance*, Gallimard, Paris (trad. it. *Biologia e conoscenza*, Einaudi, Torino, 1983).
- Piana G.
- 1966 *I problemi della fenomenologia*, Mondadori, Milano.

- 1979 *Elementi di una dottrina dell'esperienza. Saggio di filosofia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano.
- Piazza T.
2001 *Esperienza e sintesi passiva. La costituzione percettiva nella filosofia di Edmund Husserl*, Guerini, Milano.
- Place U. T.
1956 "Is Consciousness a Brain process?", in *The British Journal of Psychology*, 47, pp. 45-50.
- Putnam H.
1960 "Minds and Machines", in Hook 1960, ora in Putnam 1975 come cap. 18.
1975 *Mind, Matter and Reality. Philosophical Papers, vol. II*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it *Mente, Linguaggio, Realtà*, Adelphi, Milano 1987).
- Ricoeur P.
1952 "Analyses et problèmes dans *Ideen II*", *Revue de Métaphysique et de morale*, Janvier-mars.
1990 *Soi même comme un autre*, Seuil, Paris (trad. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993).
- Rohr-Dietschi U.
1974 *Zur Genese des Selbstbewußtseins*, de Gruyter, Berlin.
- Rorty R.
1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton (trad. it. *la filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986).
- Rummelhart D. E. – Mc Clelland J. L.
1986 *Parallel Distributed Processing. Exploration in the Microstructures of cognition*, Bradford Books, The MIT Press, Cambridge.
- Römpp G.
1992 *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, Kluwer, Dordrecht.
- Sartre J. P.
1943 *L'être et le néant*, Gallimard, Paris (trad. it *L'essere e il nulla*, NET 2002).
1966 *La transcendance de l'Ego* (1936), Vrin, Paris (trad. it *La trascendenza dell'ego*, Beringhieri, Napoli 1971).
- Schmitz H.
1968 *Subjektivität. Beiträge zur Phänomenologie und Logik*, Bouvier, Bonn.
- Schütz A.
1957 "Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität", in *Philosophische Rundschau*, pp. 81-107.
1966 *Collected papers. III. Studies in Phenomenological Philosophy*, Nijhoff, the Hague 1966
1966a "The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl"; in Schütz 1966
- Scrimieri G.
1985 "La riduzione fenomenologica nella *Crisi della scienze europee*", in Signore 1985, pp. 143-56.
- Searle J. R.
1969 *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge (tr. it. *Atti linguistici*, Torino, Bollati Boringhieri 1976).

- 1997 *The Mystery of Consciousness*, New York Review of Books, New York (trad. it. *Il mistero della coscienza*, Cortina, Milano 1998).
- 2001 *The Rationality in Action*, MIT University Press (trad. it. *La razionalità dell'azione*, Cortina, Milano 2003).
- 2004 *Mind. A brief introduction*, Oxford University Press, Oxford (trad. it. *la mente*, cortina, Milano 2005).
- Signore M.
- 1985 *Husserl. La Crisi delle scienze europee e la responsabilità storica dell'Europa* (a cura di), Angeli, Milano.
- SINI C.
- 1965 *La fenomenologia*, Garzanti, Milano.
- 1965a "Riflessione e percezione", in *aut aut*, 87, pp. 35-53.
- 1987 *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Unicopli, Milano
- Smart J. J. C.
- 1959 "Sensations and Brain Processes", in *Philosophical Review*, 68, pp. 141-56.
- Smith D. W.
- 1970 "Meinongian Objects", *Grazer Philosophische Studien*, 1, pp. 43-71.
- Smolensky P.
- 1988 "On the Proper treatment of Connectionism", in *Behavioral and Brain sciences*, vol. 2 (trad. it. *Il connessionismo. Tra simboli e neuroni*, Marietti, Genova 1992).
- Spinicci P
- 1985 *I pensieri dell'esperienza*, La Nuova Italia, Firenze.
- Theunissen M.
- 1965 *Der Andere, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, de Gruyter, Berlin.
- Tommaso D'Aquino
- (2002) *De Malo*, trad. it. *Il male e la libertà*, Bur, Milano.
- Trincia F. S.
- 2008 *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, Morcelliana, Brescia.
- Timniecka A. T.
- 1971 *Analecta Husserliana, vol. 1*, Reidel, Dordrecht.
- Varela F.
- 1989 *Connaitre. Les sciences cognitives. Tendences et perspectives*, Seuil, Paris.
- 1989a *Autopoièse et connaissance. Essai sur le vivant*, (1979), Seuil, Paris.
- Vattimo G.
- 1989 *Filosofia '88* (a cura di), Laterza, Bari.
- Von Foerster H.
- 1981 "Das Konstruieren der Wirklichkeit" in Watzlawick 1981.
- Von Glaserfeld E.
- 1981 "Einführung in den radikalen Konstruktivismus" in Watzlawick 1981.
- Waldenfelds B.
- 1998 *Topographie des Fremden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- 2006 *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. (trad. it. *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina, Milano 2008)

Watzlawick P.

1981 *Die erfundene Wirklichkeit* (a cura di), Piper & Co Verlag, München (trad. it. *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, Feltrinelli, Milano 1988).

Yamaguchi I.

1982 *Passive Synthesis und transzendentalen Intersubjektivität*, Kluwe, Dordrecht.

Wittgenstein L.

1953 *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967).

Zahavi D.

1996 “Husserl und die transcendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die Sprachpragmatische Kritik”, *Phänomenologica*, 135.

Zaner R. M.

1964 *The Problem of Embodiment*, Nijoff, The Hague.

Zecchi S.

1972 *Fenomenologia dell'esperienza. Saggio su Husserl*, La Nuova Italia, Firenze.

Zippel N.

2007 *Tempo e metodo. Il problema del soggetto nella fenomenologia di Edmund Husserl*, NEU, Roma.

PREMIO RICERCA «CITTA DI FIRENZE»

Titoli pubblicati

1. Romolini M., *Commento a La bufera e altro di Montale*, 2011
2. Venturini F., *Profili di contrattualizzazione a finalità successoria*, 2011
3. Lucchesi F., *Contratti a lungo termine e rimedi correttivi*, 2011
4. Sarracino F., *Social capital, economic growth and well-being*, 2011
5. Radicchi A., *Sull'immagine sonora della città*, 2011
6. Pagni E., *Corpo Vivente Mondo. Aristotele e Merleau-Ponty a confronto*, 2011
7. Ricciuti V., *Matrici romano-milanesi nella poetica architettonica di Luigi Moretti. 1948-1960*, 2011
8. Salvatore M., *La stereotomia scientifica in Amédée François Frézier. Prodromi della geometria descrittiva nella scienza del taglio delle pietre*, 2011
9. Nutini C., *Tra sperimentalismo scapigliato ed espressivismo primonovecentesco poemetto in prosa, prosa lirica e frammento*, 2011
10. Cisterna D.M., *I testimoni del XIV secolo del Pluto di Aristofane*, 2011
11. Miniagio G., *Soggetto trascendentale, mondo della vita, naturalizzazione. Uno sguardo attraverso la fenomenologia di Edmund Husserl*, 2011

