

Centro Studi Filosofico-religiosi Luigi Pareyson

Biblioteca di Filosofia

Saggi, n. 19

Andrea Altobrando

*Husserl
e il problema della monade*

Trauben

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Torino, dell'Assessorato alla Cultura del Comune di Torino, dell'Assessorato alla Cultura della Provincia di Torino, dell'Assessorato alla Cultura e dell'Assessorato all'Università e alla Ricerca della Regione Piemonte e della Fondazione Cassa di Risparmio di Torino.

© 2010 Andrea Altobrando

© 2010 Trauben
via Plana 1 – Torino
fax 011 835763
www.trauben.it

ISBN 978 88 89909799

Indice

Prefazione di Ugo Ugazio	7
<i>Ringraziamenti</i>	13
<i>Lista delle abbreviazioni</i>	16
Introduzione	17
<i>Capitolo I - I concetti formali fondamentali</i>	29
§1 Qualcosa	32
§2 Uno e unità	39
§3 Intero e relazione	49
§3.1 Relazioni primarie e relazioni secondarie	50
§3.2 <i>Fundierung</i>	58
§3.3 Momenti e pezzi	60
§3.4 Interi di connessione e di compenetrazione	63
§3.5 Aggregati	74
§4 Conclusioni formali	76
<i>Capitolo II - L'unità, la coscienza e l'io</i>	79
§5 L'unità del flusso	79
§5.1 L'unità del tempo e la molteplicità dei flussi temporali	81
§5.2 Una riduzione senza centro	92
§5.3 L'urgenza dell'io	98
§5.4 L'individuazione del flusso	101
§5.5 L'unitarietà del flusso	105
§5.6 L'emergenza del centro	111

§6	Le unità del flusso	113
§6.1	L'io-empirico	115
§6.1.1	L'unità estesiologica	118
§6.1.2	L'unità cinestetica	122
§6.1.3	L'unità psichica	125
§6.1.4.	L'unità personale/spirituale	137
§6.1.4.1	L'unità spirituale "persona"	140
§6.1.4.2	Obbiettivazione della persona e trascendenza dello spirito	153
§6.2	L'io-trascendentale	162
	Appendice	187
 <i>Capitolo III - L'unità monadica</i>		193
§7	Espansione dell'immanenza: gli atti incompiuti	193
§8	La monade e l'io	203
§9	Morte e nascita	211
§10	Monade e Sostanza	221
§11	La struttura della monade	231
§11.1	Necessità essenziale della genesi	233
§11.2	Necessità individuale della genesi	237
§11.3	Ragione e predestinazione	244
§11.4	Il senso della predestinazione	248
§12	Fenomenologia della monade	251
 Conclusioni		263
§13	La monade come unità ego-centrica e indeterminabile	263
 <i>Nota bibliografica</i>		273
	<i>I - Testi di Husserl</i>	273
	<i>II - Testi di Leibniz</i>	276
	<i>III – Testi di altri autori e letteratura secondaria</i>	276

Prefazione

di Ugo Ugazio

È un merito non secondario di questo libro quello di affrontare difficili temi metafisici senza sollevare in via preliminare il problema stesso della metafisica, senza ricorrere cioè a determinazioni che non siano esse stesse sin dall'inizio fenomenologiche. Del resto, secondo Husserl, nemmeno il rigore della logica e della matematica doveva rimandare ad un ambito particolare che si contrapponesse all'ambito dell'esperienza. Come osservava Enzo Paci nella prefazione alla traduzione italiana di *Logica formale e Logica trascendentale*, benché l'interesse preponderante di Husserl verso la logica non potesse essere messo in dubbio, questo suo orientamento non doveva certamente essere inteso come separazione dei problemi della logica da quelli di una fenomenologia generale:¹ una logica che trascurasse la propria genesi fenomenologica sarebbe stata altrettanto insensata quanto una disciplina scientifica che avesse preteso di darsi da sé il proprio fondamento. Nella misura in cui, dunque, la genesi fenomenologica cercava progressivamente di ricondurre anche gli aspetti formali della logica e della matematica all'esperienza soggettiva, cercava cioè di coglierne nel modo più radicale la costituzione effettiva, questa stessa genesi era sottratta all'ambito di una scienza già operativa e contemporaneamente condotta secondo un metodo suo proprio.

La logica, che pure era intesa come l'insieme delle regole condivise da tutte le scienze, esigeva per la propria chiarificazione di essere

¹ E. PACI, *Prefazione* alla tr. it. di E. HUSSERL, *Logica formale e logica trascendentale*, a cura di G.D. Neri, Laterza, Roma-Bari 1966, p. VIII.

portata di fronte ad un'evidenza. Quest'esigenza era ben più radicale di quanto avrebbe potuto essere qualunque ricostruzione psicologica: non diversamente dalla matematica moderna, la logica si riferiva alle «varietà», era cioè una teoria delle possibili forme di teorie (vol. 1 delle *Ricerche logiche*, § 69). Nella misura in cui essa riguardava la scienza e non il semplice sapere, era rivolta all'evidenza delle teorie e della loro connessione, senza includere alcuna «esistenza individuale» (ivi, § 14). Proprio il suo carattere puramente concettuale e la sua ricerca di completezza indicavano il terreno fenomenologico come terreno per una fondazione non psicologica. L'incompletezza che Gödel delineava in maniera matematica nei noti teoremi qui si era mostrata in opposizione a qualunque psicologismo. Del resto, Husserl già nell'introduzione al secondo volume delle *Ricerche logiche* aveva assegnato alla fenomenologia dei vissuti logici il compito particolare di connettere teoria della conoscenza e logica pura: quel che doveva essere colto era appunto «l'atto intuitivo dell'astrazione». Le operazioni della matematica e della logica, pur mantenendo il loro carattere radicalmente astratto, rimandavano esse stesse all'intuizione. La difficoltà del secondo volume delle *Ricerche logiche* e di tutto quel che lo seguirà stava proprio nel far vedere sul terreno fenomenologico il tratto originario della logica senza ricorrere a datità ad essa estranee. Il passaggio ai «vissuti» che la fenomenologia dopotutto doveva consentire era da intendersi come trascendentale. Questo passaggio, che Husserl non ha esitato a cogliere anche nei termini di una «psicologia trascendentale», non portava certamente fuori delle scienze così come si erano costituite dopo l'avvento della modernità: la scelta cartesiana del modello logico-matematico esigeva in realtà solo un allargamento che riuscisse finalmente ad includere la coscienza nel sapere senza che la coscienza dovesse essere intesa come naturalizzata. L'evidenza antepredicativa da cui erano scaturiti anche la scienza naturale e il suo necessario apparato logico-matematico era infatti tutt'altro che «naturale».

La fondazione non seguiva un cammino diverso dalla chiarificazione: quanto più una scienza si avvicinava con il proprio metodo alla chiarificazione degli oggetti che le erano assegnati, tanto più doveva considerarsi fondata. Nel caso della logica pura, il metodo fenomenologico doveva rendere visibili le «obiettività logiche» senza lasciarsi

fuorviare dal fatto che esse inevitabilmente apparissero nella psichicità propria di una vita animale (vol. 2 delle *Ricerche logiche, Introduzione* § 2). L'evidenza antepredicativa non rimandava ad una qualche irrazionalità originaria, bensì ad un «in sé» preliminare che costituiva il terreno proprio della ricerca fenomenologica.

Ora, il punto di vista fenomenologico incontrava la sua difficoltà caratteristica proprio nel congiungere la formalizzazione della logica e, per certi versi, di tutte le scienze con l'evidenza antepredicativa intesa appunto come esperienza. Per intendere questo punto, probabilmente, non giova né solo riportare il problema alla distinzione aristotelica tra l'essere come categorie e l'essere come vero e falso, né solo enfatizzare il passaggio kantiano ad una logica trascendentale come distruzione delle categorie aristoteliche. Tanto il problema aristotelico-brentaniano del molteplice significato dell'essere, quanto quello kantiano di «categorie» scoperte in una logica trascendentale rimandavano infatti ad un motivo di fondo che, se certamente non si era concluso in una qualche posizione storiografica, altrettanto poco però poteva lasciare le cose così come stavano: con la fenomenologia husserliana era venuta in primo piano la sconnesione tra i problemi matematici e quelli del mondo supposto reale. Qualunque approfondimento di coerenze logico-matematiche sembrava doversi scontrare con la vita e la sua psichicità.

La convinzione galileiana secondo cui l'universo seguiva nella sua costruzione regole matematiche era tuttavia riuscita a disporre i termini del problema in modo da delimitare come mondo obiettivo solo ciò che corrispondeva alla precisione del metodo adottato, quello delle previsioni logico-matematiche. Alla visione di un mondo già costituito secondo determinazioni matematiche, che allo scienziato spettava solo di cogliere, subentrava il punto di vista di una filosofia trascendentale, con il quale il mondo naturale era inteso nel suo costituirsi parallelamente al modo in cui era inteso il costituirsi del soggetto che pensava quel mondo. Il problema non era dunque di cogliere forme costanti nella transitorietà del sensibile, bensì di avvertire la genesi tanto relativamente alle forme quanto relativamente al mondo cui appartenevano. Il metodo della riduzione tendeva appunto a risalire al costituirsi delle oggettività incontrate: spostare su di un piano trascendentale il limite posto tra l'«esperienza» e il «giudizio» indicava non tanto il ripristino

della differenza tra cose fisiche e cose psichiche, quanto piuttosto l'accesso al terreno proprio della soggettività trascendentale, il solo terreno sul quale i sensi potevano conservare il carattere di esperienza senza bisogno di alienare parte del loro potere nella «sustruzione» di un mondo «obiettivo». Le scienze moderne non avevano colto il senso dell'esperienza ed avevano creduto di poterlo trovare nel riferimento all'obiettività di un mondo esterno; il loro errore radicale era consistito nell'obiettivazione dell'atteggiamento metodico della soggettività trascendentale. Il compito che Husserl assegnava alla fenomenologia era di risalire dall'obiettivismo fisicalistico della scienza matematizzata della natura all'esperienza trascendentale. Che questo percorso non potesse essere in primo luogo storiografico era per certi versi già incluso nell'atteggiamento metodico della fenomenologia stessa, che non muoveva da un dato di fatto iniziale, da un atteggiamento preliminarmente naturale, ma in successive *Rückdeutungen* stabiliva correlazioni di volta in volta fungenti. Alle scienze moderne era sfuggito che l'ideale di un mondo obiettivo contraddiceva la loro stessa prassi sperimentale.

Nello studio qui presentato, l'impostazione logico-matematica impressa da Husserl alla ricerca fenomenologica è ripercorsa alla luce del concetto della monade, inteso non tanto come concetto storiografico relativo al pensiero di Leibniz, quanto piuttosto come concetto capace di chiarire l'uso delle nozioni di intero e di unità riferito all'io o alla coscienza.² In altri termini, l'impostazione originariamente matematica dei problemi della conoscenza, esplicitamente dichiarata non solo nella *Filosofia dell'aritmetica*, ma anche nelle *Ricerche logiche*, viene qui collegata in vista della sua universalità all'impostazione monadologica. Come emerge soprattutto nel corso del primo capitolo, dedicato alla terminologia messa a punto nelle prime due opere edite di Husserl e destinata poi a restare sostanzialmente immutata, la convinzione determinante per l'avvio della fenomenologia era che potesse essere scorta la soluzione solo di quei problemi di cui era possibile la formulazione matematica – gli *argumenta in forma* non potevano più appartenere ad alcuna circostanza di fatto, tanto meno a circostanze psicologiche. In questo senso, il metodo fenomenologico non faceva che riprendere l'esigenza della *mathesis universalis* avanzata nel sec. XVII dalle

² Cfr. *infra*, p. 22-24.

scienze europee. Il termine «monade», benché fosse comparso nei manoscritti husserliani per la prima volta solo nel 1908,³ non era tanto la conferma di una tendenza precedentemente assunta, quanto piuttosto la consapevole inclusione di quel che *mutatis mutandis* era stato punto d'appoggio della metafisica moderna.

Che dunque concetti formali come «unità», «molteplicità», «intero», «relazione», «qualcosa» ecc., prima di essere concetti generali scaturiti dalla riflessione sull'atto che coglie quel che può essere di volta in volta incontrato, siano appunto concetti formali assume, nelle pagine seguenti, rilevanza fondativa perché in qualche modo contribuisce a dischiudere al concetto della monade il terreno proprio della fenomenologia: se della monade si può dire, non solo che è coscienza e io, ma anche che è sostanza, senza alcun rischio di fraintendimento metafisico, è solo grazie alla preliminare «formalizzazione». Questo trasferimento del concetto di monade sul terreno fenomenologico consente dunque ad Andrea Altobrando di riprendere quelle dottrine su «immortalità» e «innascibilità» dell'io, su eternità e nulla, su ragione e predestinazione, che erano restate allo stato di progetti nonostante l'intenzione manifestata da Husserl all'inizio degli anni venti di preparare un'opera sistematica che continuasse il lavoro delle *Idee*.⁴ Per quanto questi abbozzi, raccolti nel vol. XIV di *Husserliana*, non consentano ovviamente alcuna conclusione, è tuttavia motivo di grande interesse che siano ripresi qui, entro i margini di una ricerca che evita espressamente il tema dell'intersoggettività, pur muovendosi nella stessa direzione. È un cammino ben preciso quello che muove dalla ricerca dell'«intero di fondazione» e porta avanti questa ricerca fino all'*ausser Funktion* dell'io che, pur non avendo più nulla di *leibhaft* da riconoscere, tuttavia persiste in una prospettiva monadica.

³ Cfr. *infra*, p. 22, nota 9.

⁴ Cfr. *infra*, §§9-11, pp. 211 ss.

Ringraziamenti

Il presente lavoro costituisce una parziale rielaborazione della tesi di dottorato discussa in cotutela tra l'Università degli Studi di Torino e la Bergische Universität di Wuppertal. Vorrei ringraziare il prof. Ugo Ugazio per la pazienza con cui ha seguito il mio lavoro, per i suoi puntuali e preziosi consigli, nonché per la generosità con la quale mi ha incoraggiato e aiutato a realizzare la presente pubblicazione. Al prof. László Tengelyi sono debitore di una infaticabile disponibilità a vigilare sul mio lavoro attraverso lunghe discussioni, nonché della cortesia con la quale mi ha accolto presso l'università di Wuppertal. Un sentimento di riconoscenza mi lega anche al "fondatore" del *Philosophisches Seminar* di Wuppertal, prof. Klaus Held, per l'attenzione e l'interesse dimostrati nei confronti delle mie ricerche, al prof. Peter Trawny, per la sincera e disinteressata amicizia con cui mi ha accolto nel suo *Lesekreis*, occasione unica di genuina convivialità filosofica, e ai colleghi "wuppertalesi di tutto il mondo" che hanno reso il mio soggiorno nella città della *Schwebebahn* momento di arricchimento tanto umano quanto scientifico. Un grazie particolare lo devo a Markus Ludwig, Holger Granz, Jenny Vogel, Inga Römer e Martin Seidensticker per il fondamentale aiuto prestatomi nella correzione di versioni in lingua tedesca delle mie ricerche. A Marco Bartalucci sono grato per avermi, invece, offerto la possibilità di discutere a fondo nella nostra madrelingua alcune questioni e di sfruttare la sua aristotelica sapienza. A Lina Rizzoli devo un sincero ringraziamento per tanti preziosi suggerimenti sia in materia di fenomenologia che di vita wuppertalese.

Vorrei, inoltre, ringraziare il prof. Dieter Lohmar per l'accoglienza che mi ha offerto presso l'Archivio Husserl di Colonia e presso gli *Arbeitskreise* che vi hanno luogo. A lui, ai suoi collaboratori e a tutti gli studiosi che vi ho potuto incontrare vorrei esprimere la mia riconoscenza per aver contribuito a rendere le mie visite all'Archivio tanto scientificamente fruttuose quanto piacevoli. Desidero in particolare ringraziare Alice Pugliese per il suo indefesso impegno nei confronti dell'intersoggettività tanto trascendentale quanto empirica, sulla base del quale sono state possibili tante *kölschiche* discussioni attorno alle nostre rispettive ricerche fenomenologico-esistenziali. A lei, a Nicola Zippel, Marco Deodati, Michela Summa e Gianpaolo Bartoli devo l'entusiasmo per una comune e tanto composita quanto solidale avventura filosofico-fenomenologica a cui auspico col presente lavoro di offrire un piccolo contributo.

Ringrazio i proff. Claudio Cancio e Maurizio Pagano per aver accolto il mio lavoro nella Collana del Centro Studi Filosofico-religiosi Luigi Pareyson da loro diretta, e il prof. Ullrich Melle, direttore dell'Archivio Husserl di Lovanio, per l'autorizzazione concessami a citare dai manoscritti inediti.

Parti del lavoro che sta alla base della presente pubblicazione sono state rese possibili da borse di studio e di ricerca gentilmente concesse nel corso degli anni dal Deutscher Akademischer Austausch Dienst, dall'Università degli Studi di Milano e dalla Fritz-Thyssen-Stiftung, che qui cortesemente ringrazio.

Al prof. Bernhard Waldenfels sono riconoscente per aver accolto con interesse i primi abbozzi di questa ricerca e per avermi invitato a continuare anche recandomi in Germania.

Ferdinando G. Menga è stato il primo compagno che ho trovato lungo il mio percorso fenomenologico. Questo lavoro rappresenta anche una, inevitabilmente "tardiva", risposta al suo "appassionato" aiuto e ai suoi costanti "pungolamenti".

Giuseppe Imbrogno ha avuto la pazienza di leggere una prima versione per le stampe del presente lavoro e mi ha suggerito numerosi miglioramenti stilistici. A lui va la mia più franca riconoscenza.

Un debito particolare di riconoscenza vorrei esprimere nei confronti del prof. Carlo Sini, che primo mi ha mostrato la pratica *in carne e ossa* della Filosofia. Sebbene il presente lavoro sembri porsi a una certa distanza dallo stile e dai temi di cui egli è stato ed è maestro, esso nasce anche come risposta all'istanza che il suo pensiero mai smette di ripropormi.

I miei genitori sono stati e restano il supporto essenziale sul quale si è potuto costantemente fondare l'intero mio percorso di studio e di ricerca. A loro non può che andare il mio *grazie* più fondamentale.

A Daniele

A Eulalia

Lista delle abbreviazioni utilizzate

Nel presente lavoro i testi di Husserl sono citati riportando il riferimento di pagina sia nell'edizione critica dell'*Husserliana* (ad eccezione di *Erfahrung und Urteil*, per la quale il rimando è all'edizione Meiner del 1974) sia, ove disponibile, nelle traduzioni edite in italiano.

Per quanto riguarda le citazioni dall'*Husserliana*, si è fatto uso delle seguenti sigle, seguite dal numero romano corrispondente al volume in cui sono di volta in volta contenuti i testi cui si fa riferimento:

HUA per i *Gesammelte Werke*

HUDO per i *Dokumente*

HUMAT per i *Materialien*

Per *Erfahrung und Urteil* si è adottata la sigla: EU.

Nel caso di manoscritti ancora inediti si è utilizzato il sistema di catalogazione in uso presso l'Archivio-Husserl di Lovanio.

Le sigle utilizzate per i testi in italiano sono le seguenti:

FA = *Filosofia dell'aritmetica*

LPF = *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli «oggetti intenzionali» e altri scritti*

RL/1 = *Ricerche logiche, vol. 1°*

RL/2 = *Ricerche logiche, vol. 2°*

FCIT = *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*

IF = *L'idea della fenomenologia*

IDEE/1 = *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica, vol. I*

IDEE/2 = *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica, vol. II*

SCI = *Storia critica delle idee*

LSP = *Lezioni sulla sintesi passiva*

LSA = *Lezioni sulla sintesi attiva*

IE = *L'idea di Europa*

LFT = *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*

MC = *Meditazioni cartesiane*

EG = *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*

CRISI = *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*

Dove non diversamente segnalato, i passi riportati nel presente studio si attengono a tali traduzioni, mentre quelle dei testi ancora inediti in lingua italiana e dei manoscritti sono dell'autore della presente ricerca.

Per i dettagli relativi ai testi utilizzati, si rimanda alla Nota Bibliografica posta al termine del volume.

INTRODUZIONE

La logica pura è il sistema scientifico delle leggi e delle teorie ideali che si fondano puramente nel senso delle categorie ideali di significato, cioè nei concetti fondamentali che sono patrimonio comune di ogni scienza, poiché determinano nel modo più generale ciò che, dal punto di vista oggettivo, in generale rende scienze le scienze, cioè l'*unità* della teoria. In questo senso, la logica pura è la scienza delle "condizioni di possibilità" ideali della scienza in generale, cioè dei costituenti ideali dell'idea di teoria. (HUA XVIII, p. 262; tr. it. LPF, p. 173; grassetto A.A.)

Così Husserl nell'autopresentazione al primo volume delle *Ricerche Logiche* del 1900. La logica pura è un sistema di leggi e categorie; essa coordina e in tal modo tiene in unità una pluralità di leggi. È così che sorge l'unità della teoria, ciò che rende scienze le scienze. Solo attraverso l'unità (della teoria) vi è scienza.

A partire da queste affermazioni nel presente lavoro si tenterà di comprendere il senso, l'origine e, in parte, l'esigenza del concetto di "monade" nello sviluppo del pensiero husserliano.

È noto che Husserl non scrisse mai una "monadologia"; altrettanto noto è che Husserl sempre più decisamente nei suoi manoscritti fece uso di termini quale "monade", "monadico", "intermonadico", ecc., fino alla celebre *Quinta Meditazione Cartesiana*, dove sembra addirittura prospettare un "sistema monadologico" dell'intersoggettività trascendentale.

Ciò non può a prima vista che destare un certo stupore, considerato il peso metafisico di tali espressioni e concetti, peso che Husserl non poteva ignorare, soprattutto se si considera la frequentazione che egli

ebbe degli scritti leibniziani sin dal periodo dei suoi studi matematici. Secondo quanto afferma Van Breda, Husserl si dedicò alla lettura di Leibniz già dal 1887, ma solo a partire dal 1910 si confrontò con le dottrine più genuinamente "metafisiche" del filosofo di Lipsia¹; questo fatto non può che testimoniare a favore di un uso non totalmente ingenuo della terminologia monadologica da parte di Husserl. In altre parole, non si può pensare che l'uso dei termini succitati, specialmente in momenti di straordinaria rilevanza teoretica nella delineazione del suo pensiero², fosse avventato.

¹ Cfr. VAN BREDA 1971. Sulla ricezione husserliana di Leibniz, cfr. anche EHRHARDT 1971, CRISTIN 1990. Confronti tra la "monadologia" husserliana e quella leibniziana sono stati recentemente tentati da Klaus Kaehler, Karl Mertens, Mario Vergani e Dominique Pradelle: cfr. KAEHLER 2000, MERTENS 2000, VERGANI 2004 e PRADELLE 2006. Renato Cristin e Kiyoshi Sakai hanno curato una interessante raccolta di saggi e documenti su Leibniz e la fenomenologia in generale, il cui scopo è anche quello di mostrare il senso di una monadologia fenomenologica oggi: cfr. CRISTIN E SAKAI 2000. Si veda anche la recente raccolta degli atti del Convegno Internazionale di Studi tenutosi a Salerno nel 2004 "Monadi e Monadologie" (D'IPPOLITO, ANIELLO, PIRO 2005), dove la proposta husserliana viene in diversi interventi misurata con quelle dei suoi illustri predecessori. Si noti che già Antonio Banfi rilevava come la fenomenologia husserliana avesse «come tacito fondamento metafisico, una monadologia», fondamento che si ritroverebbe, sempre secondo Banfi, anche nel trascendentalismo kantiano. In Husserl, tuttavia, «ancora più decisamente che non in Kant il monadologismo ha lasciato cadere il suo senso dogmatico-metafisico, per realizzare in pieno il suo valore metodologico. Esso vale cioè come semplice ipotesi per la risoluzione razionale dell'esperienza» (BANFI 1961, p. 132). Enzo Paci tentò di sviluppare, andando anche al di là di Husserl, il progetto di una monadologia fenomenologica, nella quale vedeva il possibile fondamento per una scienza della società capace di rispettarne e valorizzarne il lato tanto autenticamente umano quanto razionale; di tale progetto si trovano tracce in molte sue opere; quanto egli vi credesse e come lo ritenesse tutt'altro che concluso, sta a dimostrarlo l'ultimo ciclo di lezioni che egli tenne all'Università Statale di Milano prima che la prematura morte lo cogliesse e di cui ci sono rimaste le dispense: cfr. PACI 1977. Sul "senso" del pensiero e delle proposte di Paci e sulla loro attualità, si veda MANCINI 2005, Parte Terza, pp. 245-341.

² Come si vedrà, una delle prime apparizioni di una riflessione "monadologica" risale circa al 1908, proprio nel momento in cui Husserl inizia a meditare riguardo all'opportunità di introdurre l'io puro all'interno del proprio progetto fenomenologico (cfr. HUA XIII, Beilage III, pp.5-8; inoltre *infra* §6.2) e subito dopo la cosiddetta "svolta trascendentale" (cfr. LAVIGNE 2005; ROLLINGER E SOWA 2003; RIZZOLI 2008); il concetto di monade avrà poi un ruolo centrale nelle lezioni *Grundprobleme der Phänomenologie* del semestre invernale 1910/1911 (cfr. HUA XIII, Nr.6, pp. 111-194), dunque poco prima della redazione di *Ideen I*, lezioni che a vent'anni di distanza Husserl riterrà ancora decisive e, per certi aspetti,

I riferimenti espliciti alla monadologia, attraverso un uso massiccio di termini come "monade", "totalità delle monadi", "armonia intermonadica", "io monadico", ecc., diventano particolarmente consistenti dall'inizio degli anni Venti, segnatamente nei manoscritti volti alla redazione del *Grosses Systematisches Werk* che Husserl stava progettando³. Questo fatto dovrebbe convincere della centralità della questione relativa al concetto di monade: giunto a un momento di notevole sviluppo e complessità del suo pensiero, dopo l'elaborazione della fenomenologia genetica e una prima rielaborazione delle tematiche relative alla questione del tempo, Husserl pensa a una "sistematizzazione" di quanto fino a quel momento era andato scoprendo e sviluppando⁴; per far ciò si avvale di una terminologia "monadologica", presentando come essenziale uno sviluppo della concettualità a questa relativa:

Poiché l'*ego* monadicamente concreto concerne l'intera vita di coscienza, tanto quella potenziale quanto quella reale, è chiaro che il problema dell'interpretazione fenomenologica di questo *ego* monadico deve toccare al suo interno tutti i problemi costitutivi in generale. (HUA XIV, p. 18)

Non si è ancora in grado di dire cosa "*ego* monadico" significhi. È tuttavia evidente che tale espressione, così come altre affini, non fosse atta a suscitare semplici suggestioni. Husserl sembra confermare ciò nelle lezioni sulla *Filosofia prima* che egli tiene in quegli stessi anni:

risolutive dell'intera problematica dell'intersoggettività e dell'oggettività della conoscenza. In *Ideen I* Husserl non usa, invece, mai il termine "monade" né altri affini, mentre esso appare in diversi manoscritti riuniti in *Ideen II e III*, dove, tuttavia, non sembra avere un significato chiaro e preciso, essendo talvolta considerato come un sinonimo della psiche, altra volta dell'io spirituale, altra ancora dell'ambiente della psiche o della coscienza assoluta. Nel presente lavoro si tenterà anche proprio di delineare un possibile uso univoco del termine "monade".

³ Il concetto di monade sembrerebbe poter ricoprire un ruolo centrale anche nelle conclusioni delle lezioni del '25 sulla "psicologia fenomenologica", tuttavia il termine "monade" è qui citato semplicemente quale equivalente della "soggettività pura concreta", senza che Husserl lo analizzi e lo chiarisca ulteriormente: cfr. HUA IX, pp. 216-217. È, comunque, opportuno notare che queste lezioni riguardano prevalentemente l'io empirico o psicologico e non permettono, pertanto, di stabilire il significato trascendentale della monade.

⁴ Cfr. le prefazioni di Kern ai tre volumi *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*: cfr. KERN 1973a-c.

È vero che un pensatore intuitivo come Leibniz non scoprì nulla che la sua geniale fantasia non fosse in grado di anticipare in un'intuizione adeguata. La sua teoria delle monadi è una delle più grandi anticipazioni della storia. Chi la comprende interamente non può non attribuirle un grande contenuto di verità. (HUA VII, p. 196; tr. it. SCI, p. 210)

Sorgerebbe spontanea la domanda relativa al "cosa" di cui la teoria leibniziana sarebbe l'anticipazione. La risposta è, d'altronde, abbastanza ovvia: pare evidente che Husserl stia parlando di quanto egli stesso da più di due decenni andava elaborando. Egli, infatti, così prosegue:

Discutendo le proprietà fondamentali della monade, nei temi della percezione, del passaggio da percezione a percezione e in particolare della rappresentazione di qualcosa che non è realmente presente ed è tuttavia percettivamente cosciente, Leibniz ha colto ed elaborato sul piano metafisico le proprietà fondamentali dell'intenzionalità". (HUA VII, pp. 196-197; tr. it. SCI, p. 210)

Leibniz avrebbe dunque anticipato la teoria husserliana dell'intenzionalità, senza giungere però alla purezza fenomenologica cui Husserl mirava e che riteneva indispensabile ai fini di una "filosofia come scienza rigorosa":

Ma in complesso egli [*scil.* Leibniz] resta ancora sul piano di un abbozzo occasionale, di un'anticipazione e di una costruzione. (HUA VII, p. 197; tr. it. p. 210)

Le intenzioni di Leibniz restano vuote e, seppure non del tutto cieche, comunque incapaci di conquistare un'adeguata "visione offerente" di quanto Leibniz stesso riuscì a intuire; la scienza in grado di raggiungere tale evidenza sarebbe la fenomenologia cui Husserl da più di due decenni sta instancabilmente lavorando. In questo senso, la fenomenologia avrebbe il compito di "riempire" le astratte costruzioni concettuali di Leibniz, dando loro un inoppugnabile senso di verità, una presenza evidente, in carne e ossa⁵.

⁵ Ancora in una lettera a Mahnke del 17 Ottobre 1932, Husserl definisce la monadologia di Leibniz una *Vorintuition* della propria: cfr. HUDO III/3, p. 486. Non sembra troppo azzardato leggere ciò alla luce della dicotomia elaborata nelle *Ricerche Logiche* tra atti significanti (in questo caso la teoria leibniziana) e atti intuitivi (i diversi passi dell'indagine fenomenologica

Se e come ciò sia possibile, spetta al presente lavoro indagarlo e comprenderlo. È però necessario precisare che non si tenterà qui di capire in che modo Leibniz abbia anticipato o influenzato le ricerche e le teorie di Husserl. Ciò che si vuole comprendere è come e perché Husserl sia arrivato a introdurre il concetto di monade nella sua fenomenologia, nonché capire il significato che questo termine assume nel complesso del suo pensiero, in particolare all'epoca in cui venne utilizzato e analizzato per la prima volta con intenti sistematici.

Nel presente studio si prescindereà, però, da un tema che normalmente viene considerato quello in rapporto al quale studiare ed, eventualmente, sviluppare il concetto husserliano di monade: l'intersoggettività. L'elusione di tale problematica dipende dalla constatazione che la critica husserliana si è già intensamente e abbondantemente, nonché proficuamente, concentrata su di essa, tanto che una ricerca relativa ai rapporti "intermonadici" rischierebbe di ripetere tali analisi, semplicemente traducendole in una terminologia "monadologica"; d'altronde, anche proprio affinché tale traduzione possa avere senso, pare opportuno tentare di comprendere quale contributo il "vocabolario monadologico" propriamente apporti alla ricerca sull'intersoggettività, il che comporta che innanzitutto si prenda coscienza degli orizzonti che la concettualità monadologica mette in gioco nel complesso del pensiero di Husserl.

Questa necessità di chiarificazione della problematica concettuale legata alla "monade" costituisce il motivo più profondo che ha condotto alla decisione di "mettere tra parentesi" l'intersoggettività. Alla base del presente lavoro sta l'esigenza di comprendere cosa propriamente si possa o si debba intendere con il termine "monade" nel contesto della fenomenologia husserliana. Si può notare che a questo riguardo l'ermeneutica husserliana è alquanto disomogenea, proprio perché, a differenza di altri concetti chiave del suo pensiero, quello di monade è quasi sempre utilizzato in funzione di altre questioni, siano queste l'intersoggettività trascendentale o empirica, la logica, la metafisica o la gnoseologia⁶.

husserliana).

⁶ Per quanto riguarda l'intersoggettività trascendentale cfr.: PACI 1954, Id. 1961, Id. 1963, Id. 1973, Id. 1977; ZAHAVI 1996; HELD 1966, Id. 1986; RÖMPP 1992; PUGLIESE 2004 e 2009. Il rapporto della monadologia con la gnoseologia e la logica è discusso in BOSIO 1966 e

Effettivamente, almeno in certe fasi del pensiero di Husserl, il termine monade sembra presentarsi come una sorta di parola magica in grado di tenere assieme tutte le dimensioni della ricerca fenomenologica, da quelle logiche fino a quelle metafisiche, se non addirittura teologiche⁷. L'idea che sta alla base del presente lavoro è che sia anzitutto necessario comprendere cosa il termine "monade" può e, talvolta anche contro le applicazioni che lo stesso Husserl ne fa, *deve* significare in una prospettiva fenomenologica rigorosa, affinché le intenzioni di Husserl non restino, come, secondo lo stesso Husserl, quelle leibniziane, mere costruzioni astratte. È soprattutto per questo motivo che si è ritenuto che il tema dell'intersoggettività non potesse aiutare a delineare il concetto di monade e che, anzi, esso complicasse la sua messa a fuoco. Sebbene la tematica dell'intersoggettività risulti essenziale e ineludibile per lo sviluppo di una eventuale "monadologia fenomenologica", si deve innanzitutto capire se una tale monadologia possa avere realmente senso e, se sì, quale. Il presente lavoro vorrebbe offrire un contributo alla soluzione di tale quesito e un primo tassello per l'eventuale elaborazione di una successiva dottrina fenomenologica dell'intermonadicità e di una relativa "cosmologia"⁸.

Per raggiungere tale obiettivo si inizierà dai primi passi filosofici di Husserl. Sebbene nell'opera sia edita che inedita non si trovi alcun accenno significativo alla questione monadologica fino circa al 1908⁹ e sia anzi, fino ad allora, praticamente assente la relativa terminologia, proprio nella primissima opera a stampa di Husserl si possono trovare le più ampie considerazioni su quelli che possono essere considerati i

MELANDRI 1960. Una considerazione della portata metafisica del discorso monadologico husserliano è contenuta in IRIBARNE 2002; GHIGI 2007; ALES BELLO 1985; VERGANI 2004; PRADELLE 2006.

⁷ Sulla questione della teologia in Husserl, cfr.: ALES BELLO 1985; GHIGI 2007; IRIBARNE 2002; HART 1997; HELD 2001.

⁸ Per il senso in cui l'indagine fenomenologica, così come ogni indagine autenticamente filosofica, possa, e in un certo senso debba, condurre a una "cosmologia", cfr. Sini 1981, 1985 e 1987. In rapporto al pensiero di Leibniz, con costante riferimento anche a Wittgenstein e Peirce, tali idee sono state sviluppate da Rossella Fabbri-chesi: cfr. FABBRICHESI-LEO 1998, 1999 e 2000.

⁹ Nei manoscritti editi fino a oggi, la prima apparizione del termine monade e di una ipotesi "monadologica" riguardo al rapporto tra mondo e soggettività è individuabile nel testo pubblicato in HUA XIII come appendice III, pp. 5-8, datato, appunto, attorno al 1908.

concetti strutturalmente fondamentali per un rigoroso sviluppo di una prospettiva monadologica. Nella *Filosofia dell'Aritmetica* si incontrano, infatti, chiarificazioni riguardo ai concetti di "uno", "unità", "molti", "molteplicità", "aggregato", "intero" e "relazione". Si tratta di illustrazioni che, partendo da "dati psichici elementari", si situano poi su un piano prevalentemente formale, ma che proprio per tale motivo risultano di straordinaria importanza, in quanto dovrebbero offrire l'impalcatura concettuale all'interno della quale è possibile chiarire il concetto di monade: non si deve infatti scordare che Husserl introduce il termine "monade" e lo sviluppa quale sinonimo di "intero" e "unità", talvolta dell'Io, talvolta della coscienza.

Le ricerche della *Filosofia dell'Aritmetica* troveranno nelle *Ricerche Logiche* un completamento e un perfezionamento, aprendosi a considerazioni più ampie e mature. Per il presente lavoro un ruolo decisivo sarà svolto dalla *Terza ricerca*, la cui analisi dei rapporti tra l'intero e la parte offriranno un preziosissimo aiuto per comprendere i rapporti tra la monade, intesa come l'intero della vita di coscienza, e l'Io.

Con le *Ricerche Logiche* può considerarsi conclusa la messa a punto di un apparato semantico-concettuale che fungerà poi da sottofondo e talvolta da vera e propria guida per tutte le analisi successive; dal punto di vista della loro definizione strettamente formale, infatti, i concetti di cui ci si avvarrà nella presente ricerca non subiranno rilevanti modifiche per tutta la restante parte della produzione husserliana; ciò che, eventualmente, cambierà sarà il modo di intendere il "formale" in quanto tale, ma non i singoli concetti che vi rientrano¹⁰. Nel primo capitolo del presente lavoro si attingerà, dunque, alle opere husserliane successive solo al fine di cogliere eventuali approfondimenti e precisazioni dei concetti analizzati.

In conclusione alla prima parte si tenterà di delineare alcuni assiomi,

¹⁰ Un'eccezione sarebbe costituita dal rapporto tra "indipendenza" e "concretezza": i due concetti vengono nelle *Ricerche Logiche* considerati pressoché sinonimi, mentre all'inizio degli anni Venti Husserl si convinse di doverli distinguere. Come si può facilmente intuire, ciò dipende dal fatto che il termine "concreto" non verrà più considerato solo da un punto di vista "ontologico-formale", bensì più decisamente "ontologico-trascendentale" o "metafisico": cfr. *infra* § 10. L'identificazione tra "concreto" e "indipendente" è, peraltro, già resa problematica dalle analisi sul tempo, particolarmente nei *Bernauer Manuskripte*: cfr., in particolare, Hua XXXIII, testo n.17, 299-309. Sul rapporto tra concretezza e indipendenza, cfr. anche CONNI 2005.

seppure unicamente "formali", che risulteranno dalle chiarificazioni dei concetti fino a quel punto considerati e dei quali ci si potrà avvalere nel corso successivo del lavoro, in particolare nelle conclusioni finali.

La seconda parte della ricerca si concentrerà sul problema dell'unità della coscienza e del rapporto di quest'ultima con il concetto di Io. La domanda che fungerà da sottofondo dell'intero capitolo sarà quella relativa alla possibilità e all'afferrabilità della vita della coscienza come intero: risulta infatti evidente che, se l'unità della teoria è ciò che rende possibile la scienza, ciò che "rende scienza una scienza", e se l'unità della teoria è possibile, come si vedrà, solo grazie all'unità della coscienza, quest'ultima è quanto, in ultima istanza, permette che ci sia una scienza in senso vero e proprio, quella scienza rigorosa che è un *Desideratum von Jahrhunderten*.

Saranno a tal fine analizzati gli svolgimenti che le questioni relative alla soggettività e all'unità del flusso coscienziale attraversano a partire dalle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* e, successivamente, esse saranno considerate alla luce del testo *L'Idea della fenomenologia*. In quest'ultima opera ci si soffermerà in particolare ad analizzare l'affermazione relativa all'assenza di un Io puro o trascendentale quale "centro dei vissuti" e le relative implicazioni¹¹. Si giungerà, quindi, alla cosiddetta "svolta trascendentale", la quale, come già ricordato, coincide curiosamente con la prima significativa comparsa del termine "monade" nei manoscritti husserliani, il che avviene, come già ricordato, attorno al 1908. Tuttavia, più che concentrarsi su tale coincidenza, si tenterà di comprendere il senso, nonché l'esigenza, dell'introduzione dell'Io trascendentale nell'opera di Husserl, in particolare relativamente alla questione dell'unità e dell'identità del flusso di coscienza assoluto o "costituente". A tal fine ci si avvarrà di alcuni manoscritti recentemente pubblicati nel volume XXXVI dell'*Husserlia-*

¹¹ Nel presente lavoro si rinuncerà a una differenziazione tra "Io puro" e "Io trascendentale" e si useranno i due termini come sinonimi. Infatti, benché essi possano anche essere utilizzati per indicare "cose" diverse, si è dell'idea che, in fondo, l'autentico Io trascendentale, in quanto *non* deve essere confuso con nessun momento né con la struttura del flusso dei vissuti, risulti coincidente con l'Io puro quale centro del flusso coscienziale medesimo. L'Io puro, dal suo canto, non essendo rintracciabile né quale parte, né quale correlato dei vissuti, ma rappresentando una "trascendenza nell'immanenza", risulta senz'altro meritorio del titolo di "trascendentale".

na sotto il titolo *Transzendentaler Idealismus*¹², nonché di alcune idee, segnatamente quelle riguardanti l'individuazione del flusso costitutivo e l'individualità dell'Io, che emergono dal contesto dei cosiddetti *Seefelder Manuskripte*¹³.

Si giungerà, in questo modo, a quella che Husserl stesso definì una situazione di "imbarazzo": da una parte sembrerà rendersi necessaria l'assunzione di un Io trascendentale, dall'altra resterà il sospetto di stare in questo modo relativizzando i risultati della ricerca fenomenologica e di ricadere così in una sorta di psicologismo.

Per comprendere meglio la problematica, si tenterà di differenziare i diversi livelli di Io empirico che Husserl elaborò nei manoscritti degli anni successivi alla pubblicazione di *Ideen I*. Si proverà, in particolare, a evidenziare quali categorie di vissuti appartengano a ogni grado dell'Io empirico, così da poter meglio comprendere sia i rapporti, sia le differenze vigenti tra le diverse unità coscienziali¹⁴. Attraverso le distinzioni che emergeranno sarà possibile comprendere più adeguatamente il significato precipuo dell'Io trascendentale, vale a dire il ruolo che esso occupa nel sistema dell'unità della coscienza assoluta. Proprio con l'Io trascendentale e con le nuove questioni che esso pone si chiuderà il secondo capitolo. In una *Appendice* a questo capitolo si metteranno in luce alcune considerazioni che emergono dai *Bernauer Manuskripte*, in particolare quelle relative al tema dell'individuazione del flusso assoluto e al ruolo che l'Io viene ad assumere quale *Urstand*, e che segnano il passaggio alle questioni che si tratteranno nel capitolo successivo.

Nel terzo capitolo si affronterà direttamente il concetto di monade, in particolare nel suo significato di unità dei vissuti. Si vedrà innanzitutto quali presupposti tale concetto implichi e ci si concentrerà sulla questione relativa all'espansione del concetto di immanenza che Husserl opera "ufficialmente" in *Ideen I* e a cui si legano la nuova concezione dei vissuti come "atti compiuti" e i relativi concetti di "orizzonte" e "sfon-

¹² Nel tentativo di seguire uno sviluppo cronologico delle tematiche in questione, si tenterà di limitarsi ai testi datati a prima della pubblicazione di *Ideen I*.

¹³ Sulla problematica della datazione di tali manoscritti, cfr. BERNET 1985, pp. XXXI-XXXIII.

¹⁴ La chiarificazione dei livelli dell'Io empirico offrirà inoltre un prezioso aiuto alla successiva comprensione di quella che Husserl chiama "genes monadica".

do". Ci si dovrà quindi dedicare ai rapporti tra la monade e l'Io: si tratterà di comprendere quale dinamica leghi l'Io alla monade e in che modo i due concetti si possano, o debbano, differenziare. A questa distinzione si allaccia la problematica relativa alla morte e alla nascita dell'Io: a questo proposito, si tenterà di capire per quali motivi Husserl sostenga una sorta di immortalità e innascibilità dell'Io e, ammesso che non si possa parlare di nascita e morte in senso assoluto, si tenterà di comprendere se tali eventi possano avere un significato in relazione al contesto monadico in cui l'Io si situa. Ai temi della nascita e della morte si legherà direttamente la definizione della monade come "sostanza" che Husserl avanza in alcuni manoscritti preparatori per il *Grosses Systematisches Werk*. La definizione della monade come "sostanza" renderà a sua volta necessario comprendere la struttura monadica in quanto "unità genetica", la quale dovrà essere considerata nel suo duplice aspetto: eidetico e individuale (o fattuale).

La questione della genesi individuale porrà in campo un nuovo problema: l'Io e il suo corso di vissuti monadici sembrerebbero obbedire a una sorta di "predestinazione", della quale si dovrà tentare di capire la portata e il senso. Giunti a questo punto della ricerca, si dovrà infine porre la domanda relativa a una possibile fenomenologia della monade e interrogare il senso di una tale "scienza".

Lo studio si fermerà alle soglie delle *Meditazioni cartesiane*, che come "opera" non saranno prese direttamente in considerazione, in quanto nella loro versione per le stampe esse non offrono affatto una esauriente e univoca definizione di monade, né una coerente e soddisfacente teoria della stessa. A tale riguardo esse risultano, anzi, alquanto imprecise e fuorvianti¹⁵. Si utilizzeranno, invece, i manoscritti che Husserl redasse anche proprio in visione di tale pubblicazione, poiché le esposizioni che in essi si possono trovare lasciano intravedere il travagliato lavoro attorno al concetto di monade e, più che offrire definizioni sommarie, portano a poterne determinare il significato specifico. La scelta, inoltre, di non tenere conto né delle opere né dei manoscritti successivi alle *Meditazioni cartesiane* deriva

¹⁵ Ciò è dovuto soprattutto a una incostanza terminologica e concettuale che si avrà modo di analizzare in seguito e che è già presente nei manoscritti degli anni precedenti: cfr. *infra*, §§8, 10.

dal fatto che in essi non si sono trovati contributi significativi alla definizione del concetto di monade, bensì, piuttosto, approfondimenti di alcuni aspetti che meritano di essere, come di fatto sono stati, oggetto di analisi specifiche. Si tratta di analisi che, peraltro, si è ritenuto non possano che trarre giovamento da una preliminare chiarificazione del concetto di monade in quanto tale; una precisa delineazione della struttura essenziale di quanto emergerà come "unità monadica" dovrebbe, infatti, permettere di coglierne non solo le eventuali difficoltà interne, ma anche le implicazioni rispetto ad altre questioni della ricerca fenomenologica.

Nelle conclusioni si tenterà di riconsiderare il percorso compiuto nel secondo e nel terzo capitolo alla luce dei risultati emersi al termine del primo capitolo e di trarne alcune schematiche conclusioni.

I CONCETTI FORMALI FONDAMENTALI

Nella prima opera a stampa di Husserl, considerata spesso marginale e, per molti aspetti, immatura, la *Filosofia dell'Aritmetica*, si può trovare, come già accennato nell'introduzione, una prima trattazione della problematica dell'uno e dei molti, dell'unità e della molteplicità, della parte e dell'intero¹⁶. Le definizioni che si possono trovare in questo scritto oscillano tra un'estrema precisione e una certa qual vaghezza, se non, a volte, confusione¹⁷. Attraverso alcuni articoli successivi e le *Ricerche Logiche* si possono tuttavia guadagnare alcune precisazioni che ne permetteranno una caratterizzazione piuttosto esauriente, mentre in *Ideen I*, *Logica formale e trascendentale* ed *Esperienza e giudizio* sarà possibile trovare conferme ed eventuali elucidazioni.

Husserl caratterizza in questo modo i concetti "formali" che guideranno la presente ricerca:

A pieno diritto si possono designare i concetti di qualcosa e di uno, di molteplicità e di numero cardinale (questi che tra tutti i concetti sono i più generali e i più vuoti dal punto di vista del contenuto) come concetti formali o *categorie*. Ciò che li caratterizza come tali è la circostanza che non sono concetti di contenuti di genere determinato, ma in un certo modo comprendono in sé tutti i singoli contenuti [...] Il loro carattere onnicomprensivo trova una semplice spiegazione nel fatto che essi sono concetti di attributi, i quali sorgono nella riflessione su atti psichici che possono senza eccezione essere esercitati su

¹⁶ Per una sintetica, ma efficace e precisa esposizione dei contenuti della *Filosofia dell'aritmetica*, cfr. BIERBACH 1994.

¹⁷ Dieter Lohmar ha mostrato ciò specialmente in relazione al concetto di "uno": cfr. LOHMAR 1989, pp. 75-79.

tutti i contenuti. (HUA XII, pp. 84-85; tr. it. FA, p. 127)

Secondo quanto qui emerge, pare che i fondamentali concetti formali siano concetti relativi alla riflessione su atti psichici: essi emergerebbero, infatti, solo in seguito ad essa. Non è dunque senza alcuna ragione se quest'opera è stata bollata di psicologismo: la teoria dell'astrazione qui sostenuta sembra tendere proprio in tale direzione, in ciò risultando probabilmente decisiva l'influenza dell'eredità brentaniana, secondo la quale sarebbero ammissibili due sole tipologie di dati intuitivi: fisici o psichici¹⁸. Non potendo annoverare le categorie tra i dati fisici, non restava a Husserl che relegarle nello psichico. Così in alcuni passaggi di quest'opera si leggono affermazioni che sembrano sostenere proprio quella "teoria molto ovvia e molto diffusa dai tempi di Locke in poi, ma anche *fondamentalmente erronea*", la quale asserirebbe che "i significati in questione, o i significati ad essi corrispondenti e resi nominalmente autonomi – le *categorie logiche* come essere e non essere, unità, pluralità, totalità, numero, premessa, conseguenza, ecc. - *sorgono dalla riflessione su certi atti psichici, quindi nel campo del senso interno, della 'percezione interna'*"¹⁹.

È, tuttavia, discutibile se Husserl nella *Filosofia dell'Aritmetica* abbia veramente voluto sostenere una tale teoria. Come ha ben notato Spinicci²⁰, si tratta piuttosto di un problema di "vocabolario". Al tempo della sua prima opera, Husserl era ancora legato alla terminologia "psicologista" della scuola brentaniana; il senso delle sue ricerche apriva però prospettive che andavano già oltre lo psicologismo, pur

¹⁸ Cfr. DE PALMA 1999, p. 157.

¹⁹ HUA XIX/1, p.668; tr.it. RL/2, p. 442. Sulla questione della "percezione interna" si vedano i recenti e preziosi lavori di Andrea Borsato, il quale, attraverso un confronto tra le teorie brentaniane e quelle husserliane, ha tentato di mostrare come il fatto che un vissuto sia cosciente non può considerarsi come parte del vissuto stesso: cfr. Borsato 2009a e 2009b. Di tali scritti, di grande rigore ed estrema precisione, non si è purtroppo qui potuto tenere adeguatamente conto, in quanto usciti quando le prime bozze del presente lavoro erano già state consegnate alle stampe. Mi sembra comunque possibile sostenere che diverse analisi qui proposte siano in accordo con quelle di Borsato, così come le conclusioni cui egli è giunto appaiono almeno in parte compatibili con quanto sostenuto nella presente ricerca.

²⁰ Cfr. SPINICCI 1987, p. 537: «[L]o psicologismo husserliano è – per così dire – *prima* della sua filosofia e si pone soltanto come il linguaggio entro cui maturano tendenze e problemi che vanno in realtà al di là di esso".

senza riuscire pienamente a liberarsene. Nelle pagine seguenti si tenterà di mostrare come l'affermazione secondo la quale le categorie nascono dalla riflessione possa essere interpretata anche al di fuori di una prospettiva psicologista²¹.

Husserl scrive:

Solo ciò che viene composto in maniera logica può essere oggetto di definizione. Non appena ci si scontra con il concetto ultimo, elementare, ogni attività definitoria ha fine. Concetti come qualità, intensità, luogo, tempo e simili non possono essere definiti da nessuno. (HUA XII, p. 119; tr. it. FA, pp. 162-163)

Le definizioni che seguono devono dunque essere comprese come un tentativo di chiarire tali concetti a partire dai fenomeni stessi da cui vengono astratti, con lo scopo di purificarli e differenziarli da altri concetti affini e di prevenire così un loro uso inopportuno:

Bisogna intanto osservare che miriamo non a una *definizione* del concetto di molteplicità, ma a una *caratterizzazione psicologica* dei fenomeni sui quali riposa l'astrazione di questo concetto. (HUA XII, pp. 20-21; tr. it. FA p. 63)

Ciò che qui Husserl afferma riguardo al concetto di molteplicità vale per tutti i concetti formali di cui ci si occuperà nel seguito del capitolo. Per quanto ciò sia filosoficamente problematico, l'intento di Husserl è chiaro: risalire a fenomeni elementari di cui ognuno può avere un'evidenza certa. Non si tratta tanto, o non solo, di individuare qui l'embrione di quanto diventerà poi, liberatosi della placenta dello psicologismo, l'analisi intenzionale e genetica propriamente fenomenologico-trascendentale. Di particolare rilievo è, piuttosto, che la caratterizzazione meramente "psicologica" dei fenomeni da cui sorgono i concetti formali, che rischia di condurre a una concezione psicologista dei concetti stessi, è compiuta per ragioni prettamente *logiche e gnoseologiche*. È infatti al fine di chiarire tali concetti nel loro peculiare modo di agire all'interno del processo conoscitivo che Husserl intende risalire agli atti psicologici in cui essi vengono pienamente in luce, liberandoli in tal modo da un loro uso irriflesso e, dunque, non rigoroso. Si tratta di capire "cosa" si intende quando li si mette in opera, quale significato viene

²¹ A questo proposito, cfr. LEGHISSA 2001.

attribuito ai fenomeni che sotto di essi di volta in volta vengono compresi e come ciò sia possibile, vale a dire quali "eventi psichici" devono accadere affinché tali concetti possano essere scorti. In altre parole, si tratta di risalire agli atti che offrono tali concetti in piena chiarezza.

Se si riesce a conquistare un'evidenza, per Husserl pressoché apodittica²², di questi fenomeni (psicologici) originari e a raffinare la comprensione che si ha di essi, si sarà poi in grado di rintracciare la sistematica gnoseologica che su essi si fonda²³.

§1 *Etwas*

Il qualcosa non è precisamente un contenuto parziale astratto. Tutti gli oggetti – effettivamente esistenti e possibili, reali e non reali, fisici e psichici, ecc. - hanno in comune solo il fatto di essere contenuti rappresentazionali, oppure il fatto che dei contenuti rappresentazionali fanno le loro veci nella nostra coscienza. Il concetto di qualcosa deve manifestamente la sua origine alla riflessione sull'atto psichico del rappresentare, al quale è dato come contenuto precisamente ciascun oggetto determinato. (HUA XII, p. 80; tr. it. FA, p. 122)

²² Cfr. HUA XVII, §59, p. 165; tr. it. LFT, p. 195, dove Husserl sottolinea come l'*Erlebnis* singolo dell'evidenza debba essere visto nella "connessione concreta, essenzialmente unitaria, di un *Erleben* soggettivo". Le analisi più mature - nonostante i problemi di redazione per i quali si rimanda a LOHMAR 1996 - relative ai fenomeni originari attraverso i quali si può giungere a una genesi delle forme categoriali sono notoriamente contenute in *Esperienza e giudizio*. In questo libro, tuttavia, non si trova un'analisi a mio avviso sufficiente dell'origine e del significato proprio dei concetti che ritengo fondamentali per la presente ricerca, vale a dirsi quelli di "qualcosa", "unità" e "molteplicità". È per questo motivo che le seguenti considerazioni si rifaranno soprattutto, seppur non esclusivamente, alla *Filosofia dell'Aritmetica*, dove, seppure secondo una metodologia non ancora matura e con alcune difficoltà a livello di chiarezza "trascendentale", si possono trovare le indagini più esaustive a loro riguardo. Un'eccezione sarà costituita dalle analisi relative ai concetti di intero e di parte, dove il riferimento, tanto scontato quanto obbligato, sarà anzitutto la *Terza Ricerca Logica*.

²³ In questo modo si tenta di realizzare almeno in piccola parte quanto Husserl richiede a una teoria critica della conoscenza in *Logica formale e trascendentale*, e segnatamente si cercherà di mettere in opera quanto egli annuncia nel Capitolo Secondo della Seconda Parte dell'opera: «Le formazioni logiche e le loro forme generali sono dapprima in una *evidenza diretta*, e questo è ciò che deve necessariamente precedere. Ma a questo punto si richiede una *riflessione tematica su questa evidenza*, cioè sull'attività formativa quale si è già espletata direttamente nella ingenuità non-tematica» (HUA XVII, p. 184; tr. it. LFT, p. 218).

È innanzitutto necessario tentare di comprendere cosa Husserl qui intenda con il termine "concetto", in quanto è di quest'ultimo che si afferma la nascita tramite riflessione.

Come ha messo in luce Benoist, Husserl, a differenza di Frege, rimarrebbe a questo proposito legato a una concezione più tradizionale e vicina alle lingue naturali²⁴: la concezione husserliana, che emergerà in modo più chiaro con le *Ricerche Logiche* e con la ivi esposta "intuizione categoriale", corrisponderebbe a una visione del concetto in quanto *forma* dei contenuti intenzionali. In altri termini, si può dire che le categorie formali pongono gli oggetti a cui si riferiscono in una certa forma o *struttura*²⁵.

In questo senso è, forse, possibile dire che il "*concetto di qualcosa*", e non "il qualcosa", inteso come "significato", nasce tramite la riflessione sull'atto. Qui sta il punto decisivo per distinguere la concezione husserliana da un ingenuo psicologismo. Quanto Husserl dice riguardo al "qualcosa" nella *Filosofia dell'Aritmetica*, vale a dirsi il suo intenderlo come categoria formale, non è infatti in alcun modo in disaccordo con quanto dirà nelle *Ricerche Logiche*:

Non nella riflessione sui giudizi o meglio sui riempimenti giudicativi, ma nei riempimenti giudicativi stessi risiede veramente l'origine dei concetti di stato di cose e di essere (nel senso della copula); non in questi atti in quanto oggetti, ma negli oggetti di questi atti troviamo il fondamento dell'astrazione per la realizzazione di questi concetti; e naturalmente un fondamento altrettanto valido è presentato anche dalle modificazioni conformi di questi atti. (HUA XIX/2, pp. 669-670; tr. it. RL/2, pp. 443-444)

Questo vale esattamente anche per quanto Husserl afferma nella *Filosofia dell'Aritmetica* riguardo al concetto "qualcosa". Noi abbiamo il "riempimento giudicativo" del concetto "qualcosa", capiamo la parola e sappiamo anche come la sua "intenzione" venga riempita; anzi, giungiamo senza particolari problemi a un suo effettivo riempimento. Questo riempimento dell'atto intenzionante "qualcosa" ci funge ora da fondamento per realizzare il *concetto astratto* "qualcosa". È a questo punto che

²⁴ Cfr. BENOIST 2002.

²⁵ Sul processo di "formalizzazione", cfr. il §13 della *Terza Ricerca Logica*. Cfr., inoltre, BENOIST 2001, p. 9-17.

entra in gioco la riflessione, nel momento in cui, cioè, si cerca di desumere una caratterizzazione del funzionamento del termine "qualcosa".

Si badi bene che la riflessione non deve qui essere intesa come un ritorno del soggetto riflettente su se stesso, bensì sugli atti che hanno operato sulla base del concetto "qualcosa", il quale, sebbene non ancora portato a esplicitazione, già era operante. Risulta, dunque, evidente che l'utilizzo del termine "qualcosa" può essere duplice e, almeno in certi casi, ambiguo:

Ogni nome astratto viene usato con un duplice significato: una volta serve come nome del concetto astratto in quanto tale, un'altra serve invece come nome di qualcuno degli oggetti che cadono sotto il concetto, designando così il concreto sotto la mediazione dell'astratto contenuto nel concreto stesso o ad esso relativo. (HUA XII, p.136; tr. it. FA, p. 179, lievemente modificata)

Un termine astratto può essere inteso in modo "astratto" o "generale". Nella maggioranza dei casi esso è utilizzato per connotare gli oggetti che cadono sotto un determinato concetto, dunque come concetto generale. Ciò, sembra suggerire Husserl, precede la messa a fuoco del concetto astratto in quanto tale:

Rispondendo a bisogni pratici, il nome svolge abitualmente la sua funzione in qualità di nome generale – ciò vale almeno per la maggior parte dei nomi. L'interesse si volge di preferenza verso cose e rapporti concreti. Tuttavia, nella vita e nella scienza non mancano occasioni per considerare l'astratto in quanto tale, e di conseguenza anche il linguaggio si è in qualche modo assunto il compito di designare tali occasioni in modo marcato [...]. (HUA XII, p. 137; tr. it. FA, p. 180)

È in questa prospettiva che Husserl può dire che il concetto "nasce" dalla riflessione. Il concetto era già lì, operante, prima di essere propriamente colto. Esso è ciò che permetteva di utilizzare lo stesso termine per diversi contenuti. Nel momento in cui si riflette sull'uso di un tale termine si ha però la possibilità di metterne in rilievo la caratteristica specifica e, in questo modo, si giunge all'astratto vero e proprio²⁶.

²⁶ Il problema è qui molto simile a quello che affronteremo poco oltre riguardante l'apprensione e la formazione di interi, molteplicità e unità. In un certo senso, sebbene non

Negli esempi utilizzati da Husserl, questa messa in luce dell'astratto avviene tramite una modificazione del termine generale a esso relativo, come in *Vater-Vaterschaft*, *rot-Röte*, *Mensch-Menschheit*. È in questo senso che il concetto viene "formato". È peraltro chiaro, come lo stesso Husserl energeticamente afferma nella sua polemica con Kant e Lange, che "atti creatori che producano un qualsivoglia nuovo contenuto quale risultato da loro diverso, sono delle assurdità psicologiche"²⁷; ciò che viene creato è piuttosto il *termine* atto ad esprimere il concetto astratto e *non* il concetto astratto stesso²⁸.

La riflessione permette di mettere a fuoco l'astratto in quanto tale e così di coglierne anche la specificità. Quando si è effettuata questa riflessione si è in grado di far emergere il concetto astratto di "qualcosa" che si cela dietro il suo uso quale termine generale. Una volta colto il concetto astratto in quanto tale, si può coniare un termine appropriato ad esprimerlo, tentando così di evitare le confusioni con il relativo significato generale.

Husserl, che già nella *Terza Ricerca Logica* affronta la questione di una teoria formale dell'oggettualità in quanto tale, tentando di porre anche le basi per un suo successivo sviluppo sistematico, e che sulla questione tornerà anche nelle *Ideen*, giungerà con *Logica formale e trascendentale* a forgiare il termine di *Etwas-überhaupt*, distinguendolo così dal vocabolo *Etwas* comunemente usato nel suo valore di termine generale. In questo modo egli ribadisce la necessità di non confondere l'astratto con il generale o, secondo il vocabolario proposto nelle *Ideen*, il concetto in quanto essenza con il concetto in quanto significato²⁹. Quello che Husserl ha di mira è l'essenza formale o categoria logica

sia tematizzata, potremmo azzardare l'ipotesi che sia qui in Husserl già operativa la distinzione tra strutture pre-riflessive che operano a livello pre-categoriale e la loro esplicitazione a livello categoriale, che costituirà il fulcro delle analisi di *Logica formale e trascendentale* ed *Esperienza e giudizio*. Un sostegno a favore di questa possibilità interpretativa è data dall'utilizzo del termine *Etwas-überhaupt* che appare proprio nelle due opere appena citate e su cui si deve ora concentrare.

²⁷ Cfr. HUA XII, pp. 42-43 (tr. it. FA, p. 85).

²⁸ Cfr. anche quanto Husserl dice in HUA XVII (tr. it. LFT), §63. Ciò si lega alla tematica della costituzione del *Typos*, per la quale si rimanda a LOHMAR 2007.

²⁹ Cfr. HUA III/1 (tr. it. IDEE/1), §10.

"qualcosa"³⁰, al fine di comprenderne il tenore e di indagarne la portata trascendentali.

Il caso dell'*Etwas* è però *sui generis* rispetto ad altri concetti astratti o categorie logiche. Questo concetto infatti non solo implica la riflessione sull'atto intenzionale da cui sorge, bensì mette propriamente in primo piano l'intenzionalità in quanto tale. Se si chiede cosa significhi il concetto astratto "qualcosa" ci si rende conto che questo rinvia necessariamente a un piano riflessivo ulteriore, in quanto ciò che esso richiede ad ogni oggetto che voglia entrare nel suo dominio è unicamente, come ricordato nella citazione posta in apertura a questo paragrafo, il fatto di essere reale o possibile contenuto di rappresentazione o, come si potrebbe dire in termini più "fenomenologici", correlato di un'intenzione.

Benoist nota a questo riguardo che la riflessione intenzionale che produce il "qualcosa", *il categoriale in quanto tale*, è dovuta alla rappresentazione in generale, al puro e semplice rappresentare, nella sua universalità e nella sua indeterminazione assolute³¹. Ciò vieta, evidentemente, di poter ritenere che il concetto "qualcosa" possa essere astratto dai contenuti ai quali si applica. Su questo punto Husserl, come si è visto, insiste già nella *Filosofia dell'Aritmetica*. La riflessione attraverso la quale si tenta di cogliere il concetto astratto "qualcosa" si rivolge agli atti in cui un oggetto è inteso *come* qualcosa; a questo punto si scopre che, come ben osserva Benoist, "il 'qualcosa' è un concetto intrinsecamente categoriale – è la chiave stessa di ogni concetto categoriale – e, come tale, esso non può essere ottenuto per astrazione"³². Il "qualcosa" si rivela in tal modo come la *forma di ogni reale e possibile contenuto*. *Si tratta di un ritorno su un atto, ma non su di un atto particolare, bensì sulla forma di ogni atto*.

In questo senso, "qualcosa" sarebbe un concetto trascendentale in senso classico. L'intenzionalità è ciò che permette di giungere alla trascendenza; al suo "secondo grado", tornando cioè su se stessa, l'intenzionalità

³⁰ Si potrebbe qui aprire una discussione sul fatto che l'essenza qui in gioco è l'essenza di una categoria formale, dunque dell'essenza di un'altra essenza, come Husserl si esprime nell'Appendice III di *Ideen I*. Un'analisi approfondita di tale problema porterebbe, tuttavia, ben oltre i limiti del presente lavoro.

³¹ Cfr. BENOIST, 2001, pp. 16-17.

³² BENOIST 2002, p. 206.

costituisce il concetto di ogni oggettualità possibile, l'oggettualità in quanto "poter essere il correlato" di un atto intenzionale

Qualcosa è un nome che va bene per ogni contenuto pensabile. Ogni cosa effettivamente esistente o pensata è un qualcosa. (HUA XII, p. 80; tr. it. FA, p. 122)

Ci si deve tuttavia guardare dal considerare il "qualcosa" come un "genere sommo"³³; esso è sì la categoria sotto la quale poter riunire tutti i possibili oggetti, ma sempre e solo *in quanto* oggetti d'esperienza, poli oggettuali dell'intenzionalità. È questa caratteristica *estrinseca* a tenere assieme tutti gli oggetti pensabili e intuibili. Ciò comporta, inoltre, che il concetto sotto il quale possono essere raccolti tutti i possibili contenuti è un concetto che non si dà nella percezione "semplice", ma che può esistere *per essenza* solo in rapporto a un soggetto capace di "categorializzare" l'esperienza³⁴. Il "qualcosa" esiste solo per il pensiero; solo l'intelletto è in grado di riunire la pluralità degli oggetti d'esperienza in un'unica unità *indipendentemente* dai legami "reali" eventualmente presenti tra di essi.

Nella terminologia delle *Ricerche Logiche* è forse possibile affermare che il "qualcosa" costituisce il genere sommo delle materie d'atto, ma non degli oggetti intenzionati, in quanto in tali oggetti non si troverebbe nulla che permettesse di considerarli come "qualcosa", se

³³ In quanto categoria formale, il "qualcosa" ha valore, appunto, puramente formale; Husserl preciserà questo significato del "formale" in *Ideen I*: «Da una parte stanno le essenze *materiali*, e in un certo senso queste sono le *essenze 'vere e proprie'*. Dall'altra parte sta invece sì un elemento eidetico, ma fondamentalmente diverso: cioè una *mera forma essenziale*, che pur essendo senza dubbio un'essenza, è un'essenza completamente *'vuota'* che, in *virtù della sua vuota forma*, *conviene a tutte le essenze possibili* e che, nella sua universalità formale, subordina a sé anche le più elevate generalità materiali, prescrivendo loro quelle leggi che scaturiscono dalle sue intrinseche verità formali. La cosiddetta *'regione formale'* non è dunque qualcosa di coordinato alle regioni materiali (o regioni senz'altro); anzi non è una regione in termini propri, ma una vuota forma di regione in generale [...]» (HUA III/1, p. 21; tr. it. IDEE/1, p. 28). Per una ricostruzione delle diverse fasi e dei diversi aspetti della teoria husserliana della verità, cfr. l'ormai classico TUGENDHAT 1970.

³⁴ Cfr. anche XIX/2, p. 616; tr. it. RL/2, pp. 385-386. L'intera *Terza Ricerca* si basa proprio sull'idea del "qualcosa" e sulla possibilità di ricondurre ogni contenuto sotto tale concetto, giungendo così a una ontologia formale.

non il loro essere-in-rapporto con un atto intenzionale³⁵.

La domanda che a questo punto si deve porre è: quale orizzonte viene aperto da questo concetto?

Il "qualcosa" apre il regno della *mathesis universalis*³⁶. Esso non opera alcuna vera e propria astrazione, in quanto non lascia da parte alcuni contenuti per privilegiarne altri, bensì formalizza³⁷, bada cioè solo a una caratteristica che sta prima e, in un certo senso, oltre ogni contenuto: il fatto di essere, per l'appunto, contenuto di un atto³⁸.

È propriamente in questo senso che Husserl può permettersi di dire che il concetto di qualcosa "nasce dalla riflessione sull'atto psichico del rappresentare": sebbene sia necessario ammettere che questo modo di formulare la questione resta nella sostanza scorretta e fuorviante, ciò che in tal modo Husserl intende è che, nel momento in cui ci si chieda cosa venga inteso qualora si usi il termine "qualcosa", si deve rispondere che l'inteso è un contenuto possibile, un correlato di un atto intenzionale.

Si può cercare di tradurre l'affermazione di Husserl in un linguaggio non psicologistico e dire, forse più appropriatamente, che è solo riflettendo sull'atto del rappresentare che emerge il concetto di "qualcosa" nella sua purezza formale, come categoria applicabile universalmente ad ogni contenuto *in quanto* contenuto, correlato di un atto³⁹. Solo in relazione a un atto un oggetto rientra nel regno del "qualcosa" e, senza una riflessione che prenda esplicitamente in considerazione questo fatto, tale concetto o rimane oscuro o rischia di essere confuso con una caratteristica degli oggetti in quanto tali, quasi si trattasse di un'essenza o di una qualità reale o "materiale":

³⁵ La situazione può forse considerarsi leggermente diversa a partire dalla cosiddetta svolta trascendentale, in particolare in seguito all'inclusione dell'oggetto intenzionale nella sfera dell'immanenza fenomenologica: cfr. HUA XXIV, p. 231.

³⁶ Spinicci, commentando il passo citato in apertura a questo paragrafo, afferma: «In realtà, il senso autentico di quell'affermazione è interamente racchiuso nell'intenzione di determinare l'oggetto attraverso la posizione logica che esso assume all'interno della coscienza: dell'oggetto diciamo ora che è posto come soggetto di un giudizio possibile, come un qualcosa appunto» (SPINICCI 1987, p. 524); cfr. anche BENOIST 2002, p. 221.

³⁷ Sulla *formalisierende Abstraktion*, cfr. la *Terza Ricerca*, particolarmente il §24; cfr., inoltre, BENOIST 2002, pp. 219-220; LOHMAR 1989, pp. 128-150.

³⁸ SPINICCI 1987, p. 527.

³⁹ Cfr. BENOIST 2002, pp. 206-207.

Il qualcosa appartiene così al contenuto di ogni oggetto concreto solo in modo esteriore e improprio, come un qualsiasi attributo relativo e negativo. Anzi, esso stesso va designato come una determinazione relativa. (HUA XII, p. 80; tr. it. FA, p. 122)

In questo senso, se si vuole dare riempimento all'atto significazionale "il concetto *qualcosa*", si deve necessariamente includere nell'atto riempiente il soggetto, quindi includere la soggettività come sua parte indispensabile, non però nel senso secondo il quale la soggettività propriamente "creerebbe" il concetto di qualcosa, bensì in quanto senza un rimando alla soggettività intenzionante non è possibile capire in quale particolare orizzonte il "qualcosa" si situa. In altre parole, la riflessione permette di esplicitare il funzionamento del concetto "qualcosa" e di scorgerne il ruolo precipuo all'interno della vita intenzionale (conoscitiva).

È per questo motivo che si può affermare che il concetto di soggettività si situa nell'essenza stessa del concetto di *Etwas-überhaupt*, il quale conduce l'intenzionalità a tornare su di sé, il processo categoriale-conoscitivo a doversi interrogare su di sé e sul senso del proprio operare, al fine di giungere a una comprensione di quell'universo del "qualcosa" che le si dischiude⁴⁰.

§2 *Uno e unità*

Nella *Filosofia dell'Aritmetica* Husserl considera come un sinonimo di "qualcosa" il termine "uno":

Secondo la nostra concezione, l'uno, a partire dal suo concetto, si accorda essenzialmente con un qualcosa, con una cosa qualsiasi, o con una cosa puramente e semplicemente, laddove "un" o "una" indicano l'articolo indetermina-

⁴⁰ Questo aspetto del concetto "qualcosa" sembra essersi fatto sempre più chiaro in Husserl, specialmente negli anni della maturazione della cosiddetta fenomenologia genetica; cfr., ad esempio, HUA XXX, p. 117: «Alla domanda: 'Che è questa casa?' si può rispondere: 'qualcosa'. Una risposta non certo molto intelligente e, in effetti, una risposta vuota. Essa ha però un senso, che si può delineare con queste parole: è fatta in un qualche modo». Dire che un oggetto è "qualcosa" significa rinviare alla costituzione dell'oggetto inteso, dunque a un processo al cui fondo si porrà per Husserl, come noto, la soggettività trascendentale.

tivo; e tutti questi nomi, a loro volta, hanno lo stesso significato del qualcosa. (HUA XII, p. 84; tr. it. FA, p. 126)

Tuttavia il concetto di "uno" contiene una caratteristica che, seppure leggermente, lo differenzia da quello di "qualcosa", costituendolo piuttosto come una sua possibile specificazione:

Quando ogni oggetto della molteplicità viene pensato semplicemente come un qualcosa, il qualcosa è già uno. Si pone come un qualcosa nella molteplicità e in virtù di ciò possiede *eo ipso* una tal correlazione a essa. (HUA XII, p. 84; tr. it. FA, p. 127)

Non si tratta, come per l'*Etwas*, di essere semplicemente contenuto di un atto, bensì emerge qui un'essenziale relazione alla molteplicità:

Ogni contare (che in seguito a un'abitudine persistente è divenuto un procedimento automatico) sarebbe del tutto privo di senso se il segno 1, ovvero la parola uno, non possedesse un significato che corrisponde al *concetto* di uno, cioè se esso non indicasse il processo astrattivo che libera da ogni limitazione il singolo oggetto determinato appartenente all'insieme da contare per trasformarlo in un puro qualcosa o in un puro uno. (HUA XII, p. 128; tr. it. FA, p. 171)

Sebbene qui Husserl sembri equiparare "uno" e "qualcosa", da un punto di vista logico è opportuno precisare che solo *poiché* un contenuto viene appreso come *qualcosa*, allora può rientrare anche sotto il predicato di *uno*. La capacità di assumere un contenuto come "qualcosa" permette cioè di concepirlo *poi* come *un* qualcosa, in senso eventualmente numerico o semplicemente per specificare che non si tratta di una molteplicità. Questo punto viene precisato dallo stesso Husserl, il quale, infatti, afferma:

Nella caratterizzazione dell'astrazione numerica dissi intenzionalmente: poniamo ogni singolo contenuto sotto il concetto di qualcosa; non dissi: poniamo ogni contenuto sotto il concetto di uno. *La correlazione al concetto di molteplicità, che sola distingue il concetto di uno da quello di qualcosa*, non è infatti un punto che in qualche modo venga considerato per l'astrazione numerica. (HUA XII, p. 84; tr. it. FA, pp. 126-127, corsivo A.A.)

Il "qualcosa" appreso non è, inizialmente, soggetto alla categorizza-

zione singolare/plurale, poiché ciò che viene colto come "qualcosa" è bensì indubbiamente un'unità, ma non è esplicitato se si tratti di un'unità composta da più elementi o se sia inteso un unico elemento. Dire che qualcosa è "uno", implica che lo si ponga in un contesto all'interno del quale esso emerge come differente rispetto ad altro. Si può dire così che sempre quando si intenziona qualcosa lo si intenziona come "un" qualcosa, ma proprio per questo motivo si dovrebbe ammettere anche che "qualcosa" emerge sempre in un contesto d'esperienza in cui ciò che di volta in volta viene intenzionato è in rapporto, seppure implicito, con altre entità. Il fatto di sussumere istantaneamente e automaticamente quanto si esperisce come "un" qualcosa significa porlo come elemento di una molteplicità pre-data o coesistente.

Per giungere al puro concetto numerico si deve innanzitutto comprendere la totale indipendenza da qualunque specificità del contenuto di volta in volta in questione e non a caso su questo punto Husserl insiste ripetutamente⁴¹. Come afferma Brisart, il quale riprende alcune osservazioni di Couturat: "non si può formare un numero per mezzo del concetto di qualcosa che associandovi l'idea di unità per determinarlo precisamente. [...] In breve, se il prodotto ultimo dell'astrazione è il concetto di qualcosa, tale non è affatto il caso dell'unità che giace al fondo stesso dell'idea di numero"⁴².

Si deve ora notare che la caratterizzazione del concetto di "uno" si rivela a sua volta piuttosto complessa:

⁴¹ Ciò significa, però, prescindere anche dalla determinazione uno/molti e in *Logica formale e trascendentale* Husserl considera infatti la stessa forme singolare e quella plurale quali *Formen von Gegenständen* e, conseguentemente, come *Abwandlungen des Etwas-überhaupt*: cfr. HUA XVII, § 85, p.83; tr. it. LFT, p. 69.

⁴² Brisart 2003, p. 24. In questo articolo, Brisart mette in luce come Louis Couturat fu probabilmente il primo a capire il significato e la portata dell'elaborazione husserliana del concetto di *Etwas* nella *Filosofia dell'Aritmetica*. Pur opponendosi fermamente all'assimilazione dei concetti di "uno" e "qualcosa", Couturat riconobbe nelle analisi husserliane un importante contributo alla battaglia contro la teoria empirista delle categorie formali; alcune osservazioni contenute nella *Filosofia dell'Aritmetica* permetterebbero anzi di capire che «c'est ce concept [quello di *Etwas*] qui permet, dans tout les cas, l'application de l'idée d'unité aux objets le plus divers». Il concetto "qualcosa" fungerebbe, dunque, da «support ou d'appui» all'idea, o concetto, di "unità": cfr. COUTURAT, *De l'Infini mathématique*, Alcan, Parigi 1896, p. 515, citato in BRISART 2003, pp. 24-26.

Il concetto di *numero uno* va distinto completamente dal concetto di *unità* [...]. L'uno quale possibile risposta alla domanda: "quanto?" non coincide, dal punto di vista concettuale, con l'uno quale correlativo della molteplicità. (HUA XII, p. 134; tr. it. FA, p. 177)

L'uno può dirsi in almeno due sensi: come quantità o come correlato della molteplicità. Nel primo senso l'uno è la risposta alla domanda relativa al "quanto"; nel secondo si riferisce a un elemento all'interno di una molteplicità di contenuti, denomina, cioè, *un* contenuto *tra* altri. Così prosegue infatti Husserl:

L'unità come *contrario* della molteplicità non è la stessa cosa dell'unità nella molteplicità. Con il concetto di molteplicità (ovvero di numero cardinale) viene dato inscindibilmente anche il concetto di unità. Questo però non vale assolutamente per il numero uno; quest'ultimo è un prodotto artificiale successivo. (HUA XII, p. 134; tr. it. FA, p. 177)

L'uno come contrario della molteplicità è una specificazione numerica⁴³. Esso dice il "quanto" di un contenuto e dicendo che è "uno" esso si pone in contrapposizione a tutte le altre specificazioni numeriche. Al contrario l'uno come "unità nella molteplicità" è sempre correlativo a una qualche molteplicità. Ogni molteplicità contiene al suo interno, appunto, unità, vale a dirsi diversi "uno".

Si deve notare, a questo proposito, che anche il termine di unità non è del tutto scevro da ambiguità. A questo proposito Husserl propone una lista di possibili significati. Ai fini della presente ricerca, tre sembrano i più rilevanti⁴⁴:

⁴³ Si tratta, in realtà, di una specificazione *sui generis*, in quanto l'"uno" non è propriamente un numero come ogni altro. Per questo Husserl precisa che il numero 1 è un tardo prodotto artificiale. Non è tuttavia qui possibile addentrarsi ulteriormente in questa analisi, per la quale si rimanda senz'altro a LOHMAR 1989, pp. 77sgg.

⁴⁴ Ritengo che solo le seguenti definizioni abbiano importanza per il seguito delle analisi in quanto lo stesso Husserl considera gli altri usi del termine unità come derivanti da traslazioni del primo significato, usi che portano spesso a malintesi: la seconda definizione, vale a dirsi l'unità come «qualsivoglia oggetto nella misura in cui cade sotto il concetto di unità» sorgerebbe da un'equivocazione tra il nome astratto "unità" e il suo uso come termine "generale" (cfr. *supra*, §1); la terza definizione, "uno nel senso del numero", deriva dalla seconda e porta a confondere l'unità come parte di un intero con il concetto numerico "1", mentre dire che qualcosa è un'unità all'interno di una molteplicità non significa neces-

1. Il nome unità si riferisce innanzi tutto al *concetto astratto di unità*. Il concetto di unità si trova in rapporto al concetto di molteplicità; ma quest'ultimo altro non è che il concetto di intero collettivo. Così il concetto di unità coincide con il concetto di parte collettiva. (HUA XII, p. 152; tr. it. FA, p. 194)

All'estremo opposto si trova l'unità quale sinonimo di intero e di "interezza":

7. L'unità ha inoltre lo stesso significato di *intero*. [...] Viene dunque chiamato uno ciò che si separa in virtù di una coappartenenza interna degli elementi e di una netta delimitazione come intero, ciò che si impone al nostro interesse e in tal modo diviene il principale oggetto dell'atto del contare. Con una traslazione ulteriore, però, unità alla fine ha lo stesso significato di intero, nel senso in cui, per esempio, si dice che lo stato forma un'unità.

8. Infine, la parola unità viene usata anche nel senso di *totalità* o unificatezza (*Geeinigkeit*) (si perdoni l'uso di parole composte cui siamo costretti). Per tale concetto non abbiamo a disposizione alcun nome corrente se non unità. Ancora una volta, abbiamo chiaramente a che fare con una traslazione. In questo senso, parliamo, per esempio, dell'unità dell'anima come di una delle sue qualità intrinseche. (HUA XII, p. 154; tr. it. FA, p. 196)

sariamente che essa non sia a sua volta una molteplicità; la quarta identifica l'unità con ciò che viene usato come "unità di misura", cosicché si scambia il semplice essere oggetto di una possibile misurazione con ciò che si stabilisce quale "categoria" a cui devono appartenere gli oggetti misurati e si limita, per così dire, la portata del concetto di "unità parziale", legandola di volta in volta a caratteristiche specifiche, mentre nella sua pura astrattezza un'unità parziale non deve contenere aprioricamente nulla di tali specificazioni; il quinto senso del termine unità è relativo a certe particolari funzioni della "analisi superiore" e corrisponderebbe per lo più a momenti di calcolo irriducibili su cui si fondano determinate funzioni (si potrebbe forse, in questo senso, trovare un'analogia con quanto emergerà nei prossimi capitoli del lavoro, in particolare in relazione alla *lebendigen Gegenwart* e all'Iosono: cfr. *infra* §§ 11-13); la sesta caratterizzazione corrisponde all'identificazione tra il concetto di unità con il semplice *segno* 1, il che conduce a un nominalismo che da Husserl viene rifiutato nell'appendice alla prima parte del medesimo testo (cfr. HUA XII, pp. 170-178; tr. it. FA, p. 213-220). Dei tre sensi rimanenti del termine "unità", sembra che Husserl privilegi il primo, considerando anche il settimo e l'ottavo senso semplicemente "derivati"; si deve, però, notare che questi ultimi due sensi, liberati dalle eventuali confusioni che portano a sovrapporli tra di loro e con il primo, mettono in luce due concetti che risultano di notevole importanza per l'intera riflessione husserliana riguardo all'unità della coscienza di cui ci si occuperà nei capitoli seguenti del presente lavoro e che troveranno un riscontro nell'apparato concettuale della *Terza Ricerca Logica*.

Si può tentare di riassumere i tre possibili sensi del termine "unità" nel seguente modo:

- unità come elemento di una molteplicità;
- unità come insieme di elementi;
- unità come relazione intrinseca che, riunendo più contenuti, consente di concepirli come parti di un unico intero. In altre parole: l'unità *della* molteplicità.

Per comodità e brevità, nel seguito del testo si chiamerà il primo concetto *unità parziale*, in quanto è sempre in rapporto ad altri elementi e a una totalità in cui si trova compreso che il singolo contenuto è passibile di tale attributo; al secondo concetto si assegnerà il termine *unità complessiva*; il terzo concetto, infine, verrà denominato *unitarietà*.

Dovrebbe così risultare chiaro che l'essere slegata da ogni specificità "materiale" e, al contempo, l'applicabilità universale della concettualità numerica rende previamente necessario quel salto nel categoriale che appunto il "qualcosa" anzitutto permette. Si potrebbe forse obiettare che nel momento in cui conto o numero realizzo automaticamente l'accesso al qualcosa, ma a tale obiezione si dovrebbe rispondere con un'ulteriore domanda: come potrei applicare il conteggio a tutto se non fossi primariamente in grado di riconoscere ogni possibile contenuto come, appunto, passibile di conteggio e quindi come "indifferente" all'operazione di calcolo?⁴⁵

Un problema resta comunque ancora non chiarito: prima del calcolo in senso proprio devo almeno saper distinguere tra singolare e plurale, tra molteplice e uno; il concetto di "qualcosa" è tuttavia, come già notato, indifferente o precedente a tale distinzione, esso può essere cioè egualmente applicato tanto a una molteplicità quanto a una singolarità isolata.

Il pensare qualcosa come "uno", nel primo senso succitato, vale a dirsi come unità parziale, significa pensarlo come elemento di una molteplicità. Come si è visto, è in questo senso che Husserl considera l'"uno" quale sinonimo di "qualcosa". Ciò costringerebbe però ad ammettere che ogni contenuto viene compreso come membro di un insieme, di una pluralità.

Questo non è tuttavia, a prima vista, fenomenologicamente sosteni-

⁴⁵ Su questo aspetto, come già accennato, insiste Brisart: cfr. BRISART 2003.

bile. Quando vedo il Duomo di Milano, al di qua della predicazione di tale mia esperienza, tramite la quale darei espressione al mio atto di visione, io non penso di vedere "un" contenuto, un'unità parziale di un intero più ampio. Tuttavia mi è chiaro che l'oggetto che vedo è un qualcosa di singolare e non una pluralità. In questo senso l'uno che è attribuibile ad ogni contenuto e che sarebbe considerabile quasi come sinonimo o, forse più precisamente, equivalente del termine qualcosa è l'uno proprio in contrapposizione alla molteplicità e non, come Husserl dice, come correlativo alla molteplicità, come unità parziale.

Per quanto l'uno numerico sia un tardo prodotto artificiale, introdotto cioè per necessità intrinseche alla formalità aritmetica e, soprattutto, al suo pieno sviluppo simbolico, il concetto di uno come contrario della molteplicità deve essere precedente alla possibilità stessa del contare.

Vi è dunque una possibilità di comprendere i concetti di "qualcosa" e "uno", se non proprio come sinonimi, quantomeno come dotati di eguale estensione, tuttavia non nel senso che Husserl indica, cioè intendendo quale coestensivo al qualcosa l'"uno" come unità parziale, bensì in un senso molto più simile a quelli di "unitarietà" e "unità complessiva".

Io posso intenzionare qualcosa senza badare a che questa sia semplice o composta, tuttavia il fatto stesso di percepire qualcosa è già porlo come un'unità. Husserl afferma:

Ogni oggetto di rappresentazione, fisico o psichico, astratto o concreto, dato dalla sensazione o dalla fantasia, può essere riunito in un aggregato assieme a qualunque altro – e non importa a quanti altri presi a piacere – e conseguentemente può essere anche numerato. (HUA XII, p. 16; tr. it. FA, p. 59)

Perché ciò avvenga, un contenuto deve, appunto, essere anzitutto individuato e separato, deve essere un oggetto "discreto" e almeno vagamente "determinato". Ogni contenuto può essere contato in quanto è uno e non molti; solo così può rientrare come unità parziale all'interno di una collezione e di una enumerazione. Si tratta qui evidentemente di un "uno" nel senso di "non-molti", quindi, come dicevamo, dell'unità *in opposizione* alla molteplicità. Solo se l'oggetto è anzitutto compreso come *non-molti* può giungere a essere anche *tra* molti.

A queste osservazioni si può trovare conferma nelle *Ricerche Logiche*, nell'analisi delle differenze tra intenzione semplice e composta, o

uniradiale e pluriradiale⁴⁶: solo in quanto uno stato di cose viene nominalizzato e quindi portato all'"uniradialità" è poi considerarlo come *un* qualcosa da mettere in relazione ad altri. Naturalmente non è qui in questione né la chiarezza né l'adeguatezza di quanto viene nominalizzato. È sufficiente che esso sia determinato nel senso di "delimitato".

La tematizzazione dell'intenzionalità, pressoché assente nella *Filosofia dell'Aritmetica*, permetterebbe così di mettere meglio a fuoco la questione dell'unità propria dei contenuti. Se l'intenzionalità può riassumersi nel fatto che *in* certi vissuti, cioè in quelli oggettivanti, è *inteso* un oggetto⁴⁷, è dunque chiaro in che senso ad ogni contenuto sia applicabile l'attributo categoriale "unità": un qualcosa, un contenuto sarebbe sempre intenzionato in quanto uno, in quanto oggetto unitario, almeno agli occhi dell'interesse all'opera in quello specifico frangente.

In un manoscritto databile al 1893 si può leggere:

Portare un oggetto in generale, un'unità oggettiva all'intuizione significa, partendo dall'unificazione ideale di componenti alla cui sintesi mentale esso [*sc.* l'oggetto] deve la sua unità, portare *successive* alla visione queste componenti (parti o caratteristiche) a un livello di completezza soddisfacente il nostro interesse. (HUA XXII, p. 274)

Ciò significa che ad ogni contenuto conviene il predicato di *unitarietà*, come *Beschaffenheit*, e ciò comporta che anche l'*unità complessiva*, nel senso di insieme o intero di aspetti o parti, le venga attribuita. Se così non fosse, non si potrebbe neppure affermare di aver visto "qualcosa", si direbbe piuttosto di essere stati immersi in un caos informe. È pur vero che anche in questo caso si utilizzerebbe il termine "uno": *un* caos. Tuttavia, quando si connota qualcosa come "un caos", è evidente che non si sta propriamente chiamando in causa le categorie di

⁴⁶ Cfr. HUA XIX/1, pp. 490-495 (tr. it. RL/2, pp. 258-262), dove Husserl discute il problema della "nominalizzazione" e quindi del passaggio da tesi pluriradiali a tesi monoradiali, e HUA III/1, pp. 272-277 (tr. it. IDEE/1, p. 295-301), dove la stessa problematica viene affrontata nell'ottica della monoteticità e della politeticità degli atti. Benché in entrambe i testi siano fondamentalmente in esame atti relativi alla sfera predicativa, non è implausibile una loro estensione fino alla sfera antepredicativa, come Husserl stesso esplicitamente farà in *Esperienza e giudizio*.

⁴⁷ Cfr. BENOIST 2001, pp. 119-120.

"unità complessiva" e di "unitarietà". Non si tratterebbe, cioè, di una caratteristica intrinseca a ciò che viene inteso da quella espressione. Se così fosse, non si capirebbe perché si parli di caos, visto che ciò che tale concetto denota è proprio "qualcosa" privo di principio unitario, dunque di unitarietà. L'unità può essergli attribuita legittimamente solo in un altro senso e proprio questo esempio-limite permette forse di comprendere in che senso Husserl possa affermare che ogni contenuto, *ogni Etwas* è al contempo *un Etwas*, un'unità parziale. A questo proposito è opportuno nuovamente notare che l'affermazione di sinonimia viene effettuata nella *Filosofia dell'Arithmetica*, dunque prima che Husserl giungesse a una precisa distinzione tra atto, contenuto e oggetto, e che elaborasse un'analisi rigorosamente fenomenologica dell'intenzionalità⁴⁸.

In questo senso, si potrebbe dire che qui Husserl semplicemente non mostra in modo adeguato perché ad ogni qualcosa venga legittimamente assegnato anche l'attributo di unità parziale. Egli rimane su un piano ambiguo, in quanto talvolta effettua analisi "psicologiche" che dovrebbero permettere di comprendere l'insorgenza dei concetti da fenomeni elementari, altre volte prende invece in considerazione ed elabora tali concetti nel loro funzionamento su di un piano già pienamente categoriale e formale. In questo modo, egli non è in grado di mostrare la legalità essenziale propria dell'attribuzione di questi concetti ai dati dell'esperienza.

Che a ogni contenuto, a ogni "qualcosa" io possa assegnare anche il concetto di "unità parziale" è di per sé indubbio. Proprio per la sua generalità formale, indipendente da ogni specificazione contenutistica, tali termini sono infatti universalmente applicabili. Ciò che però Husserl non spiega è quale nuovo senso venga attribuito all'oggetto di volta in volta in questione nel momento in cui lo si intende attraverso il concetto di "unità parziale". Inoltre non indaga a sufficienza se un oggetto non debba soddisfare certi requisiti per poter rientrare nel regno dell'unità parziale, se cioè il dominio di quest'ultimo concetto non prescriva ai suoi contenuti alcune regole che, per quanto "formali" esse siano, un contenuto deve comunque essere in grado di rispettare.

Se ci si pone in quest'ottica, risulta chiaro che, per comprendere in che senso sia legittima e sensata l'espressione "*un caos*", è necessario

⁴⁸ A questo proposito, cfr. BESOLI 1999 e LANFREDINI 1994.

porsi sul piano della totalità dei contenuti d'esperienza, in cui ogni contenuto è già sempre dato in una rete di relazioni con altri contenuti e con il sistema complessivo dell'esperienza:

Il singolo contenuto rimane per così dire sospeso a una catena che esso stesso si tira dietro nel momento in cui giunge alla coscienza. (HUA XII, p. 213; tr. it. FA, p. 255)

Questa affermazione che Husserl effettuò nella *Filosofia dell'Aritmetica* rimane fondamentalmente valida per tutto il suo percorso di pensiero e si situa al cuore dell'elaborazione della fenomenologia trascendentale.

È partendo da questo assunto che il terreno dell'esperienza, i suoi fenomeni, e pertanto l'esperienza stessa può essere ricondotta all'unità di una teoria. Nell'esperienza fenomenologica ogni contenuto si trova in una correlazione "primaria" con altri contenuti, benché tale correlazione non emerga necessariamente in prima istanza e debba per lo più venire portata alla luce attraverso quegli atti di esplicitazione che costituiscono proprio uno dei fulcri dell'attività fenomenologica stessa⁴⁹.

L'unità parziale si può attribuire anche a un fenomeno "estremo" come quello del caos proprio sulla base del suo situarsi nel complesso dei vissuti, dove occupa un luogo o un momento temporale, più o meno preciso, comunque limitato. "Unità parziale" è un concetto formale, il quale non ha alcun valore "reale", non designa cioè una caratteristica propria di un contenuto tranne quella che gli deriva dal suo rapporto con l'esperienza. Lo si può usare sia per definire un contenuto parziale di un'unità complessiva, sia per definire un contenuto che non si presenta in prima istanza come parziale, mettendolo semplicemente in relazione al sistema complessivo delle predicazioni, e delle relative esperienze, reali o possibili. In questo modo, ciò che lo individua è il suo differenziarsi da altri contenuti e pertanto esso, nel momento in cui appare e diviene correlato di un atto intenzionale, acquista una consistenza sua

⁴⁹ A questo proposito, si tenga presente che Husserl in *Logica formale e trascendentale* giungerà persino a dubitare che nel caso della ontologia formale abbia senso parlare propriamente di "ontologia": cfr. HUA XVII, pp. 111, 158; tr. it. LFT, pp. 130, 186-187. Sulla fenomenologia come analisi dell'apriori materiale, cfr. PIANA 1977 e 1979; COSTA, FRANZINI, SPINICCI 2002, pp. 72-81.

propria che si traduce sul piano categoriale attraverso l'indice "un". Ciò permette persino di far sì che un contenuto di per sé privo di unitarietà quale il caos, ne acquisti una "dall'esterno", cioè grazie al fatto di essere circoscritto in un determinato luogo all'interno del globo dei vissuti.

Nel momento in cui un oggetto appare *in quanto* intenzionato, esso è dunque passibile del predicato di unità in tutti e tre i sensi sopra esposti: *unità complessiva, unitarietà e unità parziale*. L'intenzionalità, cogliendolo, necessariamente inserisce un oggetto nel complesso del flusso di coscienza e lo sottomette così ad una doppia relazione: con gli altri contenuti di coscienza e con la totalità della coscienza medesima. Ad esso spetta così una puntualità relativa al ruolo o al posto che occupa all'interno in questa totalità e, al contempo, siccome si differenzia dagli altri contenuti, esso riceve anche una propria unitarietà che lo rende appunto *un* qualcosa di diverso dagli altri e quindi qualcosa che ha una sua sussistenza propria.

Senza questa precisazione l'attribuzione di unità a ogni contenuto non sarebbe comprensibile: si tenderebbe infatti a confonderla con una qualità o proprietà reale dei contenuti di volta in volta in questione. Quanto detto fin qui dovrebbe peraltro giungere a maggior chiarezza attraverso l'esposizione degli altri concetti formali con cui ora si deve proseguire.

§3 *Intero e relazione*

Nella *Filosofia dell'Aritmetica* per designare il concetto di intero Husserl utilizza prevalentemente, oltre allo stesso termine "intero", tre espressioni: molteplicità, aggregato⁵⁰ e insieme. Per lo più essi sembrano essere considerati come sinonimi. Una loro caratterizzazione precisa e rigorosa da parte di Husserl non è mai esplicitamente e dettagliata-

⁵⁰ Si sceglie qui la traduzione "aggregato" per il tedesco *Inbegriff*, già utilizzata da De Neri nell'edizione italiana di *Logica formale e trascendentale*, da Filippo Costa per *Esperienza e giudizio* e riproposta da Leghissa per quella di *Filosofia dell'Aritmetica*. Qui ci si manterrà fedeli a questa traduzione anche in relazione alle *Ricerche Logiche*, diversamente da Piana, che, nella sua traduzione di tale opera, opta per "sistema", termine che, però, può far pensare a qualcosa di troppo "strutturato" rispetto a quanto Husserl vuole intendere con *Inbegriff*. Lo stesso Piana, d'altronde, nella propria introduzione alla *Terza* e alla *Quarta Ricerca* rivedrà la propria precedente traduzione: cfr. PIANA 1977, nota 12, p. 37.

mente offerta. Attraverso l'uso che egli fa di tali termini e osservando le loro occorrenze nell'economia complessiva della *Filosofia dell'Aritmetica* si può tuttavia cogliere una leggera differenziazione semantica e, in tal modo, giungere a evidenziarne le reciproche relazioni⁵¹. Considerando inoltre le analisi della *Terza Ricerca Logica*, si può giungere a una determinazione tecnica di almeno due di tali termini, che sarà di notevole utilità nel prosieguo della ricerca.

È opportuno stabilire fin d'ora che tanto il termine molteplicità quanto quello di insieme verranno utilizzati per tutto l'arco del presente lavoro come termini generici e senza un particolare significato tecnico. Si tenterà, invece, di distinguere i concetti e i termini di intero e di aggregato, giungendo alla fine del presente paragrafo a una loro definizione rigorosa, alla quale ci si atterrà nella restante parte del lavoro.

§3.1 *Relazioni primarie e relazioni secondarie*

Nel tentativo di comprendere l'origine del concetto di numero e prendendo decisamente posizione a favore di una precedenza dei cardinali rispetto agli ordinali, Husserl tenta di ricostruire come da molteplicità *date*, ma in modo vago, si giunga a molteplicità pienamente formate o, meglio, formalizzate.

Nel campo dell'esperienza si possono presentare fondamentalmente due modalità opposte di molteplicità: quella in cui la molteplicità è data in un'intenzionalità di primo ordine, senza cioè che la coscienza operi alcuna attività di collegamento tra i diversi contenuti parziali, e quella in cui la molteplicità emerge come unità complessiva solo mediante un atto

⁵¹ Ciò viene esplicitamente notato da Giovanni Leghissa nella sua introduzione all'edizione italiana dell'opera: cfr. LEGHISSA 2001, pp. 40-43. Si potrebbe obiettare che le differenze che emergono nella *Filosofia dell'Aritmetica* hanno valore meramente "psicologico", in quanto riguarderebbero diverse modalità soggettive di apprendere un identico fenomeno. Ciò è senz'altro corretto, in quanto Husserl qui ancora non ha tematizzato il problema dell'intenzionalità né il valore trascendentale dell'"in quanto"; come, però, osserva Leghissa «Husserl [...] sta già tentando di definire la legalità interna degli atti psichici, una legalità che, per essere compresa appieno, richiede un approccio ben diverso da quello offerto dalla mera psicologia. Mostrare la genesi di un concetto significa, in un certo senso, mostrare il concetto stesso» (cfr. LEGHISSA 2001, p. 22): è proprio in questa prospettiva che nel presente studio le analisi della *Filosofia dell'Aritmetica* risultano di fondamentale importanza.

di collegamento della coscienza, dunque attraverso un'intenzionalità di secondo ordine. Nel primo caso l'unità è primaria in quanto si offre istantaneamente come tale alla coscienza, sin dal primo sguardo, mentre nel secondo caso è data inizialmente una pluralità di contenuti slegati e successivamente interviene quella che Husserl chiama una *kollektive Verbindung*, la quale riunisce i diversi contenuti in un insieme. Si può così dire che nel primo caso l'unità è precedente o quantomeno simultanea rispetto alle sue parti, mentre nel secondo caso l'unità giunge dopo le singole apprensioni di quegli oggetti che andranno a costituirne gli elementi. Tenendo presente la differenziazione proposta nel paragrafo precedente sui diversi sensi del termine unità, si può dunque affermare che ciò che differenzia le due categorie è la specifica *unitarietà* che le fonda, la quale è identificabile con due possibili tipi di relazione tra gli elementi che costituiscono un insieme: da una parte si hanno le relazioni primarie, dall'altra quelle secondarie.

Husserl considera il concetto di relazione un "capitolo oscuro della psicologia descrittiva" e cerca di chiarirlo e definirlo nel seguente modo⁵²:

Per poter ora fissare il nostro uso linguistico, statuiamo che con il termine "relazione" sia da intendere quel complesso fenomeno che costituisce il fondamento (*Grundlage*) per la formazione dei relativi attributi e che con il termine "fondamento della relazione" sia da intendersi ciascuno dei contenuti messi in rapporto (in conformità con l'uso linguistico oggi abituale). (HUA XII, p. 67; tr. it. FA, p. 110)

Sulla scorta della distinzione brentaniana tra fenomeni fisici e fenomeni psichici, Husserl suddivide le relazioni in due tipologie fondamentali:

- 1) Relazioni che possiedono il carattere di contenuti primari [...]
- 2) Dall'altro lato si trova una seconda classe primaria di relazioni che è caratterizzata dal fatto che qui il fenomeno relazionale è un fenomeno *psichico*. Se un atto psichico unitario si dirige verso più contenuti, allora i contenuti, rispetto a esso, sono collegati gli uni agli altri, oppure rapportati gli uni agli altri.

⁵² Husserl si richiama a John Stuart Mill, il quale in nota a un commento di un libro del padre, James Mill, definì la relazione uno *state of mind*, che Husserl, per evitare i fraintendimenti in cui sarebbe incorso lo stesso John Stuart Mill, cerca di interpretare come sinonimo di fenomeno (*Phänomen*).

Le relazioni appartenenti alla prima classe sono quelle relazioni che sussistono tra gli oggetti indipendentemente dalla coscienza⁵³, relazioni cioè che si presentano "spontaneamente" all'intelletto e che questo semplicemente apprende, trovandole già costituite. Quelle appartenenti alla seconda classe sono invece le relazioni che vengono operate da un atto intenzionale e che non sussistono indipendentemente da questo. A questo seconda classe appartiene la *kollektive Verbindung*⁵⁴.

Per riconoscere che tipo di relazione ci si trova di fronte è necessario rivolgersi agli atti attraverso i quali essa viene offerta. Ciò significa che si deve guardare a come i contenuti si costituiscono in unità, "vedere"⁵⁵ se tra gli atti che hanno portato all'apparizione dell'insieme di volta in volta in questione ce ne sia almeno uno che avesse il carattere della raccolta o collezione e sia quindi da imputarsi a un atto "arbitrario"⁵⁶ del soggetto. Detto in altri termini, si tratta di appurare se gli elementi dell'insieme presentino relazioni contenutistiche, se stiano in unità anche senza un atto di collezione soggettivo, o se invece quest'ultimo risulti essenziale alla formazione dell'insieme stesso.

Se, ad esempio, guardo all'insieme "radice quadrata di 346, il cane del vicino, il futuro della democrazia", non vi è altro legame tra questi contenuti che quello di essere da me raggruppati in un'unica rappresentazione⁵⁷. Certo, se mi riferisco a tale insieme *in quanto* ciò che ho appena

⁵³ L'indipendenza dalla coscienza è qui da intendersi nel senso preciso di indipendenza che Husserl tematizza nella *Terza Ricerca Logica*: cfr. *infra*, §3.3-3.4.

⁵⁴ Non è chiaro se in tale categoria siano compresi anche altri generi di relazioni, in quanto Husserl non dice nulla al riguardo. Ai fini dell'attuale ricerca tale questione appare, comunque, irrilevante.

⁵⁵ In questo senso, sembra corretta l'interpretazione di Leghissa, secondo la quale la *Filosofia dell'Aritmetica* presenta *in nuce* una teoria del "vedere fenomenologico": cfr. LEGHISSA2001.

⁵⁶ Come quasi tutti i termini qui in discussione, anche "arbitrario" è da intendersi in senso relativo. È certo possibile che la raccolta in un insieme di elementi disparati risponda ad esigenze per nulla arbitrarie. L'arbitrarietà di cui qui si parla è da intendersi però solo in relazione ai contenuti, i quali non "esigono" di essere considerati assieme, come si sta per illustrare più precisamente.

⁵⁷ Anche qualora si volesse o si provasse a sostenere che, "in realtà", ogni contenuto può presentare relazioni primarie con qualunque altro, e anche qualora ciò fosse corretto, si deve

scritto, trovo qualcosa di già costituito in insieme e posso dire che questo non dipende dal mio atto di collezione. In un certo senso, questa operazione è corretta: una volta costituiti in insieme gli oggetti vengono considerati come unità parziali di un'unità complessa e come tale quest'ultima può essere messa in relazione ad altre ulteriori oggettualità⁵⁸. Essa è dunque un intero che trovo formato e che non costituisco ora io, vale a darsi che non è necessario un mio attuale atto di collegamento perché quei contenuti parziali si trovino riuniti in un unico insieme.

Ora bisogna però chiarire se analizzo tale insieme fino ai suoi costituenti ultimi o come ciò che trovo già disponibile. In quest'ultimo caso io guardo, in un certo senso, solo all'espressione e non a ciò che da questa viene espresso. Posso dire che trovo un insieme unitario nel mio campo percettivo, così tuttavia mi rivolgo solo ed esclusivamente alla stringa verbale, non a ciò cui essa si riferisce. Nel momento in cui mi concentrassi sul contenuto mi renderei infatti conto che qui manca un legame "materiale" tra le unità parziali⁵⁹.

Il fatto che ogni molteplicità, una volta posta sotto analisi, venga automaticamente sottomessa alla categorialità in quanto tale, dunque al concetto "qualcosa", non implica che non si possano differenziare le modalità in cui le molteplicità appaiono. In altre parole, è ovvio che un qualunque discorso concettuale – e, in realtà, ogni discorso in quanto tale, ogni atto predicativo – abbia già assorbito le molteplicità di primo ordine nel secondo⁶⁰, tuttavia i fenomeni a cui si può risalire manifestano una differenza che precede la categorialità stessa e che un'analisi fenomenologica non può ignorare.

notare che quanto qui a Husserl importa è mettere in luce la possibilità di comporre insieme di elementi anche prescindendo da tali relazioni. A livello intuitivo, inoltre, è discutibile se, in un primo momento, oggetti tanto disparati come quelli dell'esempio proposto manifestino davvero questa loro relazione o se questa, piuttosto, non sorga in un secondo momento, qualora cioè si tenti di "scoprire" quale relazione li tiene, o può tenerli, uniti. Si tratta di un problema, dunque, al confine tra fenomenologia e ontologia, sul quale qui non è possibile intrattenersi.

⁵⁸ Cfr. la già citata questione della nominalizzazione in XIX/1, pp. 490-495; tr. it. RL/2, pp. 257-263.

⁵⁹ Questo si lega al tema della formalizzazione e simbolizzazione logico-matematica. A questo proposito, cfr. PIANA 1968, pp. XXXII-XXXVI; LOHMAR 1989.

⁶⁰ Cfr. HUA XIX/2, p. 148; tr. it. RL/2, p. 446-447, dove emerge chiaramente che nel momento in cui un qualunque oggetto è colto come "molteplice", è già "entrata in azione" l'attività categoriale.

Ciò che si offre alla coscienza sono sempre diversi contenuti, non è tuttavia sufficiente il fatto che essi siano dati "assieme" nella coscienza perché essi costituiscano un aggregato; vi deve anche essere qualcosa che fa emergere alcuni contenuti come differenti rispetto agli altri e, precisamente, raccolti in un insieme. Husserl avanza un primo tentativo di chiarificazione del problema:

È frutto di un malinteso dire che gli aggregati si compongono solo di singoli contenuti. Per quanto facilmente lo si tralasci, vi è qualcosa, al di là dei singoli contenuti, che può essere notato e che è necessariamente presente in tutti quei casi in cui parliamo di un aggregato o di una molteplicità: si tratta del *collegamento* dei singoli elementi con l'intero. (HUA XII, p. 18; tr. it. FA, p. 61)

Un aggregato non è dunque mai costituito semplicemente dai suoi elementi, bensì dagli elementi *e* dalle relazioni tra gli elementi. Qui Husserl dice: "il collegamento dei singoli elementi con l'intero". Ciò è per la presente ricerca molto interessante e a questo proposito si rende opportuno un piccolo *excursus* attraverso la critica che Husserl opera nei confronti di Kant e Lange, concernente la concezione della sintesi che il filosofo di Königsberg, a parere di Husserl, sostenne e che Lange ereditò, "secondo la quale un contenuto relazionale sarebbe il *risultato* di un atto relazionale"⁶¹.

Secondo Husserl, Kant avrebbe adoperato il termine "sintesi" in una duplice accezione, comprendendo con essa tanto l'unità delle parti di un intero quanto l'attività mentale del collegare. Ciò è per Kant possibile in quanto ogni intero è divenuto tale attraverso la spontaneità della mente a partire dalle parti dell'intero stesso. Il collegamento non viene offerto dagli oggetti, bensì sussiste solo in virtù dell'atto della coscienza, o della mente che dir si voglia:

Per lui, dunque, sintesi vuol dire contemporaneamente il collegare (l'atto della relazione) e il risultato del collegare (il contenuto della relazione). Mescolando i due significati, riesce a designare il collegamento in generale quale "atto della spontaneità", quale "funzione dell'intelletto", anche là dove il collegamento poteva essere inteso solo nel senso di un contenuto primario della rappresentazione. (HUA XII, p. 38; tr. it. FA, p. 80)

⁶¹ HUA XII, p. 42; tr. it. FA p. 84.

Lange avrebbe portato agli estremi metafisici questa teoria kantiana. Egli parte infatti dalla constatazione che nella maggioranza delle nostre rappresentazioni composte noi non notiamo un'attività di composizione da parte del nostro intelletto. Un esempio sarebbe offerto dall'unione in una cosa (*Ding*) di colore ed estensione: qui non si tratta di una rappresentazione composta dall'intelletto, bensì di un dato dell'intuizione in cui l'intelletto può intervenire a livello analitico solo a posteriori. Tenendo però fermo l'assunto kantiano che ogni collegamento si basa su un'attività collegante, Lange non può che spostare tale attività a un livello inconscio:

Secondo lui [*scil.* Lange], noi otteniamo la rappresentazione del collegamento nello stesso modo in cui otteniamo qualsiasi altra rappresentazione, cioè attraverso un'analisi e un'astrazione a partire dai contenuti primari. Ma per quel che concerne gli atti sintetici sui quali Kant ha insistito in modo esclusivo e unilaterale e grazie ai quali i collegamenti contenutistici dovrebbero in primo luogo venir creati, questi vengono spostati su quello sfondo trascendentale della vita che precede la coscienza ed è questo il motivo per cui non possono contribuire al sorgere del *concetto* di collegamento. (HUA XII, p. 40; tr. it. FA, p. 82)

Secondo Husserl, Kant avrebbe risolto l'intero processo della collezione, intesa come sintesi, nel soggetto; Lange, all'opposto, la pone negli oggetti, giungendo a una concezione, da Husserl definita "metafisica", secondo la quale sarebbe la Vita stessa a creare i collegamenti, a compiere le sintesi che formano gli oggetti⁶².

In questo modo, secondo Husserl, né Kant né Lange sono in grado di offrirci una valida teoria che sia in grado di spiegare il concetto di collezione in unità. Ciò deriva da una comune premessa metafisica che impedirebbe loro una corretta analisi del problema:

Qui bisogna poi evidenziare che l'intera intuizione, basilare sia in Lange che in Kant, secondo la quale un contenuto relazionale sarebbe il *risultato* di un atto relazionale, è insostenibile da un punto di vista psicologico. L'esperienza interna – e qui essa sola risulta decisiva – non ci insegna alcunché in merito a tali

⁶² Si noti che la concezione della "sintesi passiva" che Husserl elaborò quasi tre decenni più tardi non sembra particolarmente lontana da quanto egli qui critica in Lange; lo stesso può dirsi riguardo alla fenomenologia della *Lebenswelt*. Sul tema della sintesi passiva, particolarmente in relazione alle questioni "logiche", cfr. BÉGOUT 1999 e SPINICCI 1985.

processi creatori. (HUA XII, p. 42; tr. it. FA, p. 84)⁶³

Husserl, in sostanza, imputa a Kant e Lange la teoria per cui il contenuto di una relazione è sempre il risultato di un atto relazionante. Non rientra negli interessi del presente lavoro verificare la correttezza dell'interpretazione husserliana delle teorie dei due autori, ciò che qui importa è la teoria di Husserl. Proprio questa, tuttavia, potrebbe risultare problematica. In base alla critica appena esposta, si deve presumere, infatti, che per Husserl i contenuti non vengono "formati" attraverso un atto di relazione. Essi sarebbero da esso indipendenti e semplicemente si prestano a essere o meno raccolti in un aggregato. Resta nondimeno che vi è una differenza qualitativa tra l'apprensione di quei contenuti a livello singolare o invece *in quanto* collegati ad altri. In questo senso, sebbene l'intelletto non crei i contenuti della relazione, quantomeno crea lo "stare-assieme" *come contenuto*. Sebbene gli elementi di tale aggregato precedono l'atto dell'intelletto, essi non costituiscono necessariamente un insieme. Husserl dice infatti:

La nostra attività mentale non *produce* le relazioni; queste sono semplicemente lì e, nell'ambito di un'appropriata direzione dell'interesse, vengono notate tanto quanto qualsiasi altro contenuto. (HUA XII, p. 42; tr. it. FA, pp. 84-85)

Si potrebbe a questo proposito obiettare che ciò significa soltanto che le relazioni e i *relata* sono già "nel mondo", non che queste relazioni riuniscano gli oggetti da esse relazionati in un insieme. Husserl sostiene che le relazioni primarie non vengono prodotte dall'intelletto, esse semplicemente si presentano e questo le nota. Si dovrebbe dunque inferire che gli aggregati che si presentano come tali alla coscienza prima che questa ne metta in luce il peculiare tipo di collegamento siano caratterizzati da una relazione primaria. Tuttavia ciò che la "natura" offre sono le relazioni, non gli interi. Questi nascono solo grazie all'interesse e al notare del soggetto. Così, però, ci si trova di fronte a un quadro non molto chiaro.

⁶³ Per una critica di tale ricorso husserliano all'*esperienza interna*, cfr. PIANA 1979, Capitolo Quarto. Per un'analisi storiografica del dibattito relativo all'uso e al concetto di "esperienza interna" in campo psicologico, logico ed epistemologico nell'Ottocento, cfr. POGGI 1977. Sulla concezione husserliana e brentaniana in particolare si rimanda ai già citati lavori di Andrea Borsato: cfr. BORSATO 2009a e 2009b.

La coscienza accoglie le relazioni e, tramite un interesse, ne fa emergere un intero. Tuttavia, ciò non avviene in modo arbitrario, in quanto le relazioni già ci sono prima che l'interesse sorga. L'interesse necessita di relazioni da esso indipendenti; eppure l'atto di "riunione" che viene operato non è possibile ascriverlo totalmente dal lato del contenuto, altrimenti si ricadrebbe in una metafisica alla Lange. In questo modo emergono due problemi: da una parte l'atto d'interesse, in quanto crea gli insiemi, almeno nella selezione degli elementi da ascrivere all'insieme che di volta in volta emerge presenta un carattere di arbitrarietà; dall'altra questo carattere di arbitrarietà impedisce di concepire un insieme al di là di un'attività di coscienza, sia essa l'attenzione o altro.

Queste obiezioni sono in parte giustificate. Effettivamente perché alla coscienza si presenti un determinato intero piuttosto che un altro non viene chiarito. Husserl dice che ciò dipende da un atto dell'interesse, ma così sembra che si ricada in una sorta di soggettivismo. Per poter risolvere adeguatamente il problema bisogna effettivamente inquadrare il soggetto in un nesso motivazionale che permetta di collocarsi oltre l'arbitrio soggettivo⁶⁴.

Non si devono, tuttavia, confondere i termini della discussione di cui qui ci si sta occupando: ciò che importa è per ora semplicemente notare che alla coscienza si danno fenomeni nella forma di una molteplicità unitaria senza che la coscienza stessa abbia dovuto operare un'attività di sintesi tra gli elementi di cui tale molteplicità è composta. Per quanto la domanda relativa al perché la coscienza tra le tante molteplici relazioni primarie ne individui solo alcune e, per così dire, le faccia emergere rispetto alle altre, distinguendo così un certo gruppo di contenuti rispetto ad altri, è senza dubbio una domanda legittima, ma ciò non confuta il dato di fatto fenomenologico che certi contenuti "plurali" emergono come molteplicità dotate di relazioni primarie mentre altri no. Di per sé, come si vedrà tra non molto, il fatto che due oggetti siano in relazione

⁶⁴ Si tratta di quanto Husserl in effetti andò analizzando già nel contesto del primo volume delle *Ideen*, in particolare attraverso i concetti di sfondo e orizzonte (cfr. *infra*, §7) e che trovò poi nella *Lebenswelt* un'ulteriore e complessa tematizzazione e sistematizzazione, occupando considerevolmente le riflessioni dei suoi ultimi anni di vita: su ciò si veda, a titolo introduttivo, HELD 1986.

già basta a far sì che questi costituiscano un intero⁶⁵. Che questo poi diventi tematico in quanto intero è un'altra questione: dipende infatti dalla direzione dell'interesse di volta in volta dominante⁶⁶. Si può riassumere la differenza tra le due categorie di unità complessiva dicendo che essa risiede semplicemente nella necessità o meno di presupporre un atto di collegamento tra i contenuti parziali di cui l'unità è composta.

Tutte le considerazioni svolte fin qui acquistano peraltro maggior chiarezza alla luce della *Terza Ricerca Logica*. Si proseguirà quindi riassumendo molto brevemente le caratterizzazioni di alcuni concetti-chiave che Husserl offre in questo scritto, integrandole con alcuni contributi da altre opere e declinandole in base agli interessi del presente lavoro⁶⁷.

§3.2 *Fundierung*

I collegamenti tra le parti e l'intero vengono da Husserl studiati analiticamente a partire dal concetto di *fondazione*⁶⁸. Un rapporto di fondazione consiste nella necessità di un contenuto di essere integrato da un altro contenuto:

Un contenuto della specie α è fondato in un contenuto della specie β , se non può esserci un α per sua essenza (cioè per legge, sulla base della sua natura specifica) senza che sussista anche un β ; dove resta indeciso se si richieda o no il sussistere di certi γ o δ . (HUA XIX/1, pp. 281-282; tr. it. RL/2, p. 66)

Tale rapporto può essere unilaterale o bilaterale. Un esempio classico di fondazione bilaterale è quello tra estensione e colore: non si può dare una estensione senza colore né viceversa. Una fondazione unilaterale

⁶⁵ Le relazioni sono dunque, almeno a livello sensibile, sempre presenti e permettono di concepire i diversi oggetti come contenuti unitari e, al contempo, di differenziarli tra di loro. Si potrebbe dire che le relazioni fungono al livello della sensazione, sono cioè sentite, senza che, tuttavia, vengano appercepite.

⁶⁶ Sul tema dell'interesse dominante cfr. *infra*, §7.

⁶⁷ Per un'esposizione più esaustiva della *Terza Ricerca* in tutta la sua portata, rimandiamo senz'altro a PIANA 1977, DRUMMOND 2003, SOKOLOVSKI 1977, BENOIST 1997 e 2001, CONNI 2005.

⁶⁸ Sull'importanza e le potenzialità di questo concetto, cfr. ROTA 1993.

potrebbe essere quella tra un testo e l'atto di lettura: perché vi sia lettura, deve necessariamente esserci un testo, tuttavia questo può esistere anche senza venir letto, anche se eventualmente non in termini assoluti, bensì relativamente a un atto di lettura di volta in volta determinato⁶⁹.

Il rapporto di *Fundierung* è assolutamente fondamentale, in quanto esso non solo specifica come determinati contenuti sono legati l'uno all'altro, bensì anche che tipo di intero essi costituiscono:

Con *intero* intendiamo un aggregato di contenuti che vengono abbracciati da una *fondazione unitaria*, e precisamente senza ricorso ad altri contenuti. Noi chiamiamo parti i contenuti di un simile aggregato. Quando si parla di *unitarietà della fondazione* si vuol dire che *ogni contenuto si trova, direttamente o indirettamente, in un rapporto di fondazione con ogni altro contenuto*. (HUA XIX/1, p. 282; tr. it. RL/2, p. 66, lievemente modificata)

La fondazione ricopre, dunque, il ruolo che si è sopra attribuito all'unitarietà: essa è ciò che permette che una pluralità di contenuti sia anche un'unità complessiva di unità parziali.

Husserl prosegue quindi distinguendo due modalità principali di essere in questo rapporto di interdipendenza:

Ciò può accadere in modo tale che tutti questi contenuti siano fondati gli uni negli altri, immediatamente o mediamente, senza ricorsi esterni; o inversamente, essi fondano *tutti insieme* un nuovo contenuto, sempre senza ricorsi esterni. (HUA XIX/1, p. 282; tr. it. RL/2, p. 66)

L'intero di primo tipo è composto di parti non-indipendenti o *momenti*.

⁶⁹ Qui si aprirebbero interessanti considerazioni riguardo all'ermeneutica, ma esse porterebbero ampiamente oltre i limiti della presente ricerca. Si può semplicemente notare che, in questa prospettiva, la lettura è da considerarsi come un intero di cui l'atto di lettura è un momento non-indipendente e che il testo stesso, in quanto parte indipendente, può continuare a sussistere bensì oltre quell'intero, cambiando tuttavia necessariamente di senso. Si noti inoltre che nella *Terza Ricerca* la relazione unilaterale è tra un contenuto non-indipendente (nel caso qui proposto: l'atto di lettura in quanto contenuto fondato) e un contenuto indipendente (il testo in quanto contenuto fondante). Sarebbe da chiedersi se tale relazione sia possibile tra contenuti entrambi non-indipendenti, ma a questo riguardo Husserl, pur sembrando ammetterne la possibilità, non riporta alcun esempio. Ciò potrebbe dipendere dal fatto che nel campo percettivo pare non ci possano essere relazioni unilaterali tra momenti non-indipendenti.

Il secondo tipo di intero è invece composto da parti indipendenti o *pezzi*⁷⁰. Nel corso successivo del presente studio si chiamerà il primo tipo di unità complessiva *intero di penetrazione*, il secondo *intero di connessione*.

§3.3 *Momenti e pezzi*

Un contenuto indipendente è un contenuto separabile dall'intero in cui si trova e che può continuare a sussistere anche al di fuori di esso. Come Husserl precisa, una volta disgiunto dall'unità complessiva di cui era parte, il contenuto subisce una "modificazione descrittiva", il che equivale, in certo modo, a una modificazione di "senso"; ciò che però soprattutto importa è che "nel contenuto di questa 'manifestazione', non vi è nulla che richieda necessariamente e con evidenza una dipendenza funzionale delle sue modificazioni da quelle delle 'manifestazioni' coesistenti"⁷¹. In altre parole, se si estrae un contenuto indipendente dall'intero in cui si trova, entrambi cambieranno aspetto o senso, ma il contenuto indipendente potrà comunque continuare ad esistere e a modificarsi⁷², quantomeno dal momento della separazione in poi, indipendentemente dall'intero⁷³:

⁷⁰ Preferisco adottare la traduzione del tedesco *Stück* con il termine italiano "pezzo" piuttosto che con "frazione", utilizzato invece da Piana nella sua traduzione delle *Ricerche Logiche*. "Frazione" mi sembra, infatti, troppo legato a certi tipi di intero, specificatamente a quelli estensivi (cfr. HUA XIX/1 - tr. it. RL/1, *Prolegomena* - §17), mentre difficilmente useremo tale termine per designare, ad esempio, uno pneumatico in quanto componente di un'autovettura o un cavallo in quanto elemento di uno spettacolo circense. Il termine "pezzo" mi sembra, invece, sottolineare maggiormente la caratteristica di indipendenza di un contenuto; inoltre, nell'uso quotidiano esso corrisponde quasi pienamente con quello di *Stück*.

⁷¹ HUA XIX/1, p. 234; tr. it. RL/2, p. 23.

⁷² Il concetto formale di parte indipendente, proprio per la sua astrattezza, è dunque applicabile anche a interi "organici": il fegato di un animale può essere separato dall'animale; esso, ovviamente, morirà, così come l'animale cui apparteneva, a meno che non si trovino dei rimedi per entrambi; ma ciò significa che appunto essi continuano a modificarsi indipendentemente l'uno dall'altro, sebbene questa loro modificazione possa essere una "corruzione". Tali considerazioni si muovono in un'ottica di dipendenza e indipendenza "esistenziale", per la quale cfr. CONNI 2005, particolarmente §7 e la Seconda parte dell'opera.

⁷³ È invece possibile che l'intero svanisca in quanto tale: è il caso degli interi di connessione, sui quali cfr. *infra*, §3.4.

La svincolabilità non vuol dire altro che la possibilità di mantenere identico nella rappresentazione questo contenuto in una variazione illimitata dei contenuti collegati ed in generale dati insieme ad esso (variazione che è arbitraria, non impedita da alcuna legge fondata nell'*essenza* del contenuto); inoltre significa anche che esso non viene toccato dalla soppressione di un complesso qualsiasi dei contenuti dati insieme. (HUA XIX/1, pp. 238-239; tr. it. RL/2, p. 27)

È chiaro che il concetto di separabilità e, pertanto, anche quello ad esso relativo di parte indipendente non si riferiscono a un contenuto al di fuori di qualsiasi rapporto, bensì a un contenuto che, pur essendo in un rapporto, è *pensabile* oltre il rapporto. Come nota giustamente Conni, "[l]a nozione di parte indipendente sembrerebbe una nozione puramente potenziale o disposizionale che si riferisce a qualcosa che potremmo in determinate condizioni separare per rendere realmente indipendente"⁷⁴. Se una parte indipendente viene veramente separata dall'intero di cui è parte, essa diventa a sua volta un intero e a quel punto è solo un atto associativo-immaginativo che può portare a vedere tale contenuto come *parte separata da un intero*.

Ciò che qui si ha di mira sono, dunque, due tipi essenzialmente diversi di fenomeni. Io posso, per esempio, riferirmi al tetto di una casa e pensare che continui a sussistere anche se lo togliessi da quella casa. Ciò cambierebbe probabilmente la sua funzione, ma non mi è impossibile immaginarmi quella stessa "cosa", che fino a quel momento identificavo come un tetto, separatamente dalla casa. Non posso invece immaginarmi un colore separatamente da una qualunque estensione o una intensità da qualunque suono.

A Husserl interessa in primo luogo mostrare che i contenuti non-indipendenti, proprio in nome di questa loro necessità di integrazione con altri momenti per poter sussistere, sottostanno a determinate legalità essenziali che ne prescrivono la combinabilità tanto con altri momenti quanto con interi cui si trovano ad appartenere, o non appartenere, necessariamente. Al contrario, un contenuto indipendente è un contenuto che si presta all'arbitrio e che si sottrae a una legislazione pura ed essenziale, sottomettendosi eventualmente a una legislazione o formale o meramente di fatto, dunque empirica.

⁷⁴ CONNI 2005, p. 39.

Non sorprende pertanto che Husserl affermi: "il senso della *non-indipendenza* risiede nell'idea positiva della *dipendenza*"⁷⁵. Positivo è ciò che è non-indipendente, in quanto esso è sottomesso a una legislazione essenziale; solo qui si ha la possibilità di giungere a una scienza rigorosa che rintracci le leggi essenziali che regolano *a-priori* e in modo assolutamente universale e necessario i rapporti tra i contenuti. In questo senso, i contenuti indipendenti si definiscono per negazione rispetto a quelli non-indipendenti, e ciò non semplicemente da un punto di vista verbale⁷⁶.

Non si deve, tuttavia, pensare che la separabilità di un pezzo dall'intero sia da intendersi in senso assoluto:

Che cosa significa che noi possiamo rappresentare un concetto "in se stesso", "separato"? Significa forse, in rapporto alla sfera fenomenologica, alla sfera dei contenuti realmente vissuti, che un simile contenuto possa essere separato da qualsiasi fusione con contenuti coesistenti, ed infine staccato dall'unità della coscienza? Evidentemente no. *In questo senso*, tutti i contenuti sono inseparabili. (HUA XIX/1, p. 238; tr. It RL/2, p. 26)

Husserl più volte nella *Terza Ricerca* sottolinea che qui si ha a che fare con concetti formali che trovano di volta in volta un'applicazione "relativa". Si potrebbe dire che è il contesto che determina *come* l'analisi sia possibile, il che implica che l'intero sistema di credenze ed esperienze di un soggetto lo porta a vedere determinati oggetti come interi, parti o pezzi. Il problema implicherebbe così l'intera "vita" in cui l'analisi si situa: a seconda della situazione che ci si trova ad analizzare, si avranno parti dipendenti o indipendenti relativamente a quel determinato contesto e all'interesse che determina in tale occasione l'analisi. In questo senso ci si trova pressoché sempre di fronte a interi "relativi", in quanto si potrebbe sostenere che ogni situazione è un momento dell'intero complessivo "vita". È ciò che viene individuato come intero che permette poi di discernere anche i pezzi.

Se sono in una stanza e colgo come intero un mazzo di carte, sarà in

⁷⁵ Cfr. HUA XIX/1, p. 239; tr. it. RL/2, p. 27.

⁷⁶ Si potrebbe d'altronde sostituire il termine indipendente con autonomo e non-indipendente con non-autonomo: qui il termine "positivo" sarebbe quello di autonomo, ma ciò non cambierebbe la priorità del non-autonomo a livello gnoseologico.

rapporto a questo che potrò riconoscere pezzi e momenti. I rapporti a cui si guarda sono normalmente quelli "interni" a un determinato contenuto complesso. Nel momento in cui prendo di mira i rapporti "esterni", cioè i rapporti di un contenuto con altri contenuti, ad esempio del mazzo di carte con il tavolo su cui giace e con la luce che entrando dalla finestra lo illumina, allora sia il mazzo di carte che il tavolo e la luce saranno, a seconda del caso, i momenti o i pezzi di un intero ulteriore.

In questione è qui una dipendenza logico-essenziale, riguardante la struttura relazionale dei contenuti e non una ricerca delle condizioni di possibilità dell'esistenza di un oggetto. La pretesa di giungere a pezzi assolutamente indipendenti è un problema che aprirebbe un'altra serie di considerazioni che vanno oltre la formalità logica e che trapassano in una sfera di confine tra gnoseologia, ontologia e metafisica⁷⁷.

§3.4 *Interi di connessione e di compenetrazione*

Nel §2 si è accennato al fatto che l'unitarietà è quanto permette che un contenuto sia un'unità complessiva, cioè un intero. Ciò ha trovato una conferma e un approfondimento nella *Terza Ricerca Logica* attraverso il concetto di *Fundierung*. Questa deve essere all'opera in qualunque tipo di intero, tanto in quello di compenetrazione che in quello di connessione.

Per quanto riguarda questo secondo tipo di intero, vale a dirsi l'intero di connessione, Husserl così chiarisce la fondazione che lo caratterizza:

Ciò che unifica veramente ogni cosa [...] sono i rapporti di fondazione. Di conseguenza anche l'unità degli oggetti indipendenti si realizza solo mediante la fondazione. Dal momento che essi, in quanto indipendenti, non sono fondati gli uni negli altri, ciò che risulta è che essi stessi, e precisamente nel loro insieme, fondano nuovi contenuti che si dicono contenuti che conferiscono unità in rapporto ai "membri" fondanti, proprio in forza di questa situazione. (HUA

⁷⁷ Come Husserl si scontri costantemente con tali questioni, dovrebbe emergere chiaramente anche nei due prossimi capitoli; cfr., in particolare, *infra* §10. Sul rapporto tra fenomenologia e metafisica, cfr. ZAHAVI 2003, dove viene affrontata anche la diversa posizione rispetto alla metafisica nei lavori husserliani pre-trascententali e in quelli successivi alla "svolta" trascendentale.

XIX/1, p. 286; tr. it. RL/2, p. 69, lievemente modificata)

Questi "nuovi contenuti" fondati nei diversi membri dell'intero di connessione, nella *Terza Ricerca Logica* vengono chiamati *momenti d'unità*. Essi erano già stati anticipati da Husserl nella *Filosofia dell'Aritmetica* dove venivano chiamati *caratteri*, o *momenti, quasi-qualitativi*.

Un momento d'unità viene così definito:

Formulato espressamente, noi intendiamo per momento di unità un *contenuto che è fondato da una pluralità di contenuti* e precisamente da *tutti i contenuti insieme*, e non soltanto da alcuni contenuti singoli tra essi. (HUA XIX/1, pp. 287-288, tr. it. RL/2, p. 71)

In questo modo Husserl mette in evidenza che tale carattere dell'intero di volta in volta in questione non è riducibile a nessuno dei suoi elementi preso singolarmente. Perché il momento d'unità abbia luogo sono necessari tutti i contenuti parziali *assieme*.

Il momento d'unità è inoltre proprio ciò che permette di apprendere la molteplicità dei contenuti parziali come costituenti un unico contenuto. Per questo motivo Husserl parla nella *Filosofia dell'Aritmetica* di una "qualità sensibile di secondo ordine", la quale permette di cogliere una pluralità di elementi come intero "in *einem Blick*"⁷⁸.

Ciò che si percepisce come momento d'unità è quindi qualcosa di semplice, perché se fosse esso stesso composto sarebbe necessario un ulteriore momento d'unità che permettesse di afferrare le sue parti come un unico contenuto *in un colpo d'occhio*. Per questo motivo Husserl afferma che le relazioni sussistenti tra i contenuti parziali dell'intero cui il momento d'unità inerisce giungono a "fondersi" tra di loro e giungono in tal modo a dare luogo a una configurazione che noi apprendiamo in modo immediato, diretto, senza cioè passare preventivamente per una percezione singola di ogni contenuto parziale; i singoli elementi possono emergere *di per sé* in un secondo momento, qualora si passi a un'analisi del contenuto primario, il quale è appunto l'intero unitario, l'unità complessiva in quanto tale. La configurazione che cogliamo in un unico

⁷⁸ Cfr. HUA XII, p. 201; tr. it. FA, p. 243.

colpo d'occhio è, per così dire, una qualità del contenuto appreso, e questo non è identificabile con nessuno dei suoi elementi preso singolarmente, bensì con l'"essere-assieme" di tali contenuti parziali.

Ciò non significa, tuttavia, che i contenuti parziali siano assenti nella percezione primaria dell'insieme. Essi rimangono piuttosto *non* notati per sé, ma sono comunque consaputi⁷⁹. Il momento d'unità permette dunque, da una parte, di percepire in un unico atto la molteplicità dei contenuti, senza dover avere una molteplicità di atti; dall'altra parte quest'unico atto è sin da subito "pluriofferente", manifesta cioè, seppure in modo primariamente poco distinto, una molteplicità che si può portare a esplicitazione.

È opportuno notare che i caratteri quasi-qualitativi e i momenti figurali vengono da Husserl proposti nella *Filosofia dell'Aritmetica* come un'ipotesi atta a spiegare come una pluralità di elementi viene appresa istantaneamente in quanto unità senza dover ricorrere a una misteriosa attività sintetica inconscia, sia essa operata dal soggetto (Kant) o dal mondo (Lange); ciò significa che per Husserl i momenti d'unità non sono affatto "formabili", bensì emergono dai fenomeni stessi. Certo, noi possiamo accostare due oggetti e ciò può portare all'insorgenza di un momento d'unità; ciò non significa, tuttavia, che noi "creiamo" il momento d'unità stesso.

Si deve inoltre sottolineare che i momenti d'unità non conducono a un regresso all'infinito. Questo accade quando un pezzo è collegato a un secondo pezzo per mezzo di un terzo pezzo; quest'ultimo avrebbe poi bisogno di un ulteriore pezzo per essere unito col primo, quindi di un quarto pezzo, che a sua volta... *ad infinitum*. Questo discorso non ha senso per quanto riguarda i momenti d'unità, né lo ha per le relazioni: tra due elementi ci può essere una relazione, ma non serve una relazione tra la relazione stessa e gli elementi che collega. Il momento d'unità *non* è un pezzo, bensì, appunto un *momento*, un *contenuto non-indipendente*. Ciò significa che esso inerisce direttamente all'intero e non è pensabile che come astrazione rispetto all'intero stesso. Il suo rapporto con le parti è di fondazione e, proprio in quanto momento fondato, esso non ha bisogno di ulteriori rapporti di unificazione.

⁷⁹ Cfr. SPINICCI 1987, il quale ha posto l'attenzione sulla rilevanza della distinzione tra *Merken* e *Bemerken* nell'economia della *Filosofia dell'Aritmetica*.

Nel caso dell'intero di connessione emerge dunque un supplemento d'unità⁸⁰, il quale viene fondato dai pezzi di cui l'intero è composto: sono le parti che, unendosi, danno luogo all'intero. Il momento d'unità è, appunto, un *momento* e, in quanto tale non è scindibile, se non astrattamente, dall'intero stesso.

Il fatto interessante, a cui Husserl peraltro non sembra prestare particolare attenzione, è che qui un contenuto, il quale, in quanto indipendente, non ha necessità di integrarsi in un intero, risulta poi elemento fondante di un intero che senza di lui non potrebbe esistere. Detto in breve: l'intero necessita del pezzo, ma il pezzo non necessita dell'intero; si deve però anche notare che, allo stesso tempo, il pezzo ha bisogno degli altri pezzi per giungere all'intero, in quanto quest'ultimo non può sorgere che attraverso l'unione dei pezzi⁸¹.

Per quanto riguarda l'unità degli interi di compenetrazione, si deve innanzitutto sottolineare che essa non si manifesta in un momento d'unità. Husserl teme ciò possa indurre a pensare che, in questo caso, non si tratti di un intero vero e proprio e nella *Terza Ricerca* si prodiga quasi affannosamente nel difendere la tesi secondo la quale anche nel caso della compenetrazione tra momenti non-indipendenti vi sia un intero di fondazione, senza bisogno che vi sia una forma d'unità percepibile oltre essi:

Tuttavia, hanno unità – un'unità incomparabilmente più stretta, perché meno mediata – anche i contenuti fondati gli uni negli altri (sia bilateralmente che unilateralmente). Si tratta di un'unità "più stretta" perché essa non viene prodotta soltanto da un nuovo contenuto che, a sua volta, "produce" unità solo perché si fonda al tempo stesso in molti membri in se stessi separati. (HUA XIX/1, p. 286; tr. it. RL/2, pp. 69-70)

⁸⁰ A questo proposito, sarebbe molto interessante un confronto con la teoria derridiana del "supplemento d'origine"; curiosamente, Derrida non sembra aver mai posto particolare attenzione alla riflessione husserliana relativa ai momenti d'unità e al loro possibile sviluppo nel senso della "supplementarietà".

⁸¹ Come precedentemente accennato, Conni discute la possibilità di interpretare ciò in chiave esistenziale: cfr. CONNI 2005. Su ciò si avrà modo di tornare più approfonditamente nelle conclusioni: cfr. *infra*, §14. Queste riflessioni potrebbero anche essere estese, e probabilmente non senza proficui risultati, ai temi dell'intersoggettività, della comunità e della società.

Nel §22 della terza ricerca, da cui si è tratto la citazione, Husserl cerca di chiarire che tanto un intero di compenetrazione, quanto uno di connessione possono essere considerati come unità. Egli insiste sul fatto che entrambe i tipi di intero sono considerabili come unità complessive e che, nel momento in cui sono "visti" come tali, sono passibili di analisi mereologica. Se si crede, invece, che l'unica vera unità sia quella degli interi di connessione, in quanto in essi l'unità è percepibile "in quanto tale", si scambia un predicato reale con uno formale:

Se si definisce un simile contenuto "unità", l'unità è allora naturalmente un "predicato reale", un contenuto "positivo", "reale"; e allora, in *questo* senso, gli altri interi non hanno unità; perciò non possiamo più dire nemmeno che il momento autonomo di unità sia tutt'uno con ognuno dei membri unificati. (HUA XIX/1, p. 286; tr. it. RL/1, p. 70, modificata)

Questo è proprio quanto Husserl *non vuole* sostenere. Le obiezioni che Husserl in questo paragrafo sembra sollevare contro se stesso sono atte a fugare qualunque tentazione di ritenere che l'unità qui in discussione abbia valenza reale o, come anche si esprime nella prima edizione, sensibile.

Si devono tenere ben distinti due concetti: il *momento* d'unità e l'*unità* stessa. Qualcosa può essere un'unità senza contenere un momento d'unità. Quest'ultimo non è infatti da confondersi con l'unitarietà, la quale è invece necessaria per qualunque intero e corrisponde piuttosto, come già più sopra accennato, a ciò che Husserl chiama fondazione, la quale sta alla base di un'unità complessiva e non appare se non per via riflessiva⁸²; una cosa è, pertanto, intendere l'intero, un'altra le relazioni che lo costituiscono, un'altra ancora prestare attenzione alle parti dell'intero *in quanto* parti.

L'insistenza di Husserl su questo punto può essere imputata a un'apparente contraddizione con quanto egli stesso aveva scritto nella *Filosofia dell'Aritmetica*. In quell'opera egli sosteneva che una molteplicità è un fenomeno che offre in un unico atto più contenuti, i quali vengono percepiti *assieme*, ma *distinti*. Ciò non significa che essi sono semplice-

⁸² Sulla necessità della riflessione per la messa in luce delle relazioni, cfr. HUA XII, pp. 204-205; tr. it. FA, pp. 246-247.

mente assieme nella rappresentazione della coscienza, perché ciò sarebbe una mera tautologia. Sebbene alla coscienza si offrano pressoché sempre diversi oggetti contemporaneamente, il semplice fatto di essere in essa contenuti non li connota ancora come un intero⁸³. Questo costituisce piuttosto un tipo particolare di contenuto, la cui caratteristica è quella di essere composto da elementi che, pur appresi come parti di un intero, sono colti anche come "singoli":

Affinché possa sorgere una concreta rappresentazione dell'aggregato, si richiede solo che ognuno dei contenuti in essa compresi sia un contenuto che si nota per sé, che sia cioè separato; non è affatto necessario, tuttavia, fare attenzione alle differenze dei contenuti, sebbene ciò possa accadere abbastanza spesso. (HUA XII, p. 57; tr. it. FA, p. 99)

Ogni elemento dell'intero è dunque di per sé presente alla coscienza, altrimenti questa non considererebbe come una molteplicità ciò che intende. Questi elementi sono però semplicemente notati, non osservati⁸⁴.

È importante evidenziare che a un aggregato (a una rappresentazione propria di molteplicità) possono appartenere come elementi solamente quei contenuti dei quali noi siamo consapevoli quali *elementi che si notano per sé*; ma tutti gli altri contenuti che sono presenti solo in quanto vengono notati incidentalmente, i quali o non possono in alcun modo venir notati di per sé (come i punti di un *continuum*), oppure semplicemente non possono venir notati per sé in un dato momento, ebbene, tutti questi altri contenuti non possono fornire gli elementi a partire dai quali si costituisce un aggregato. (HUA XII, p. 23; tr. it. FA, p. 66)

L'accenno al continuo è significativo: il continuo non è di per sé una molteplicità in quanto non si ha una pluralità esplicitamente presente. Secondo quanto Husserl qui sostiene, si può procedere a un calcolo del

⁸³ Si noti che, come si vedrà, nella prospettiva "idealistico-trascendentale" la questione assume un aspetto diverso: in quanto la coscienza di un oggetto implica l'intero orizzonte in cui quell'oggetto si situa, dunque un'infinità di atti possibili, si giungerà a doverne concludere che per la coscienza "trascendentale" non esiste alcun mero aggregato e, nella monade, non si potrà più nemmeno parlare di oggetti indipendenti in senso assoluto: cfr. *infra*, §10.

⁸⁴ Cfr. SPINICCI 1987.

continuo solo se prima si seziona, almeno a livello immaginativo, il continuo, se lo si comprende come potenzialmente scomponibile in una serie di punti che, in quanto molteplicità potenzialmente istantanea, offre quel continuo come molteplice e, così, permette di porlo sotto il concetto di numero. Particolarmente importante è che, in questo senso, un contenuto che non si presenti come una pluralità di contenuti parziali non è sussumibile sotto il concetto di unità complessiva: ciò sembrerebbe infatti portare alla conclusione che gli interi di compenetrazione non siano da comprendersi come interi, dunque come composti di "parti". È proprio per evitare questa conclusione che Husserl nella *Terza Ricerca* deve in qualche modo precisare quanto aveva detto nella *Filosofia dell'Aritmetica* e sottolineare con forza che ciò che qui è in questione è un discorso relativo alle categorie ontologiche formali e non materiali⁸⁵. Ciò significa che anche un intero privo di momenti di unità il quale, in un primo momento, non si presentasse affatto come un'unità complessiva, bensì come qualcosa di "semplice", possa essere oggetto di scomposizione, proprio in quanto manifesta diversi aspetti che possono essere, sebbene solo per via astrattiva, isolati.

Il fatto che qualcosa si presenti come un intero dipende unicamente fatto che *diversi* contenuti si offrono come costituenti *un unico* contenuto, vale a dirsi *nella forma* di un unico "oggetto". È per questo motivo che nel caso degli interi di connessione è sempre necessario il momento d'unità, altrimenti non si coglierebbe un contenuto, bensì diversi contenuti separati e null'altro. Husserl chiama il momento d'unità anche "contenuto-forma" (*Forminhalt*): con ciò vuole sottolineare che qui la forma che comprende i diversi pezzi in un intero è *a parte objecti*, si offre come tale, è già lì, è un contenuto primario e non un prodotto di un'attività sintetica "soggettiva"⁸⁶, ed è questo contenuto-forma che permette di afferrare i singoli pezzi come parti dell'intero, sebbene siano

⁸⁵ La differenza tra ontologia materiale e formale verrà ribadita, anche proprio riguardo ai concetti qui in esame, ancora in *Logica formale e trascendentale*: cfr. HUA XVII, pp. 16, 158, 220-222; tr. it. LFT, pp. 10, 134, 189-191.

⁸⁶ Husserl tornerà ulteriormente sull'argomento nelle lezioni del 1920/21 sulla *Logica Trascendentale*, in cui analizzerà sia le sintesi passive, quelle cioè che, nella terminologia che si è tentato di precisare qui, corrispondono agli interi di connessione e di compenetrazione, sia le sintesi attive, che darebbero invece luogo a unità "categoriali": cfr. HUA XI (tr. it. parziale in LSP) e HUA XXXI (tr. it. parziale in LSA).

proprio questi stessi pezzi gli oggetti fondanti il *Forminhalt* stesso.

Questo momento non è però necessario all'intero di compenetrazione, anzi, non è neppure possibile. Per avere un momento d'unità si devono avere necessariamente contenuti indipendenti che, proprio perché indipendenti, nel loro stare assieme assumono e in un certo senso danno luogo a una forma o configurazione che è altra rispetto alla forma che essi hanno qualora considerati singolarmente. Questo discorso non avrebbe alcun senso riguardo ai contenuti non-indipendenti, in quanto essi possono essere intesi singolarmente solo come parti astratte di un altro contenuto; essi hanno, per così dire, *in sé* un riferimento diretto alle altre parti come loro integrazione necessaria. La loro forma d'unità è l'unità stessa cui ineriscono, ed è per questo che Husserl già nella *Filosofia dell'Aritmetica* così si esprimeva:

Per poter sapere che cosa sia ciò che *unifica* le parti della cosa, per sapere chi le *possiede*, non abbiamo bisogno di una risposta semplice, ma semplicemente della risposta esatta: l'unificazione delle parti, l'intero. In riferimento a ogni intero si può legittimamente enunciare che le sue parti gli spettano e che esso riunisce la totalità delle parti; ciò vale dunque anche in riferimento a quell'intero che chiamiamo cosa. Allora alla cosa si deve attribuire il possesso molteplice quale sua qualità autentica in un modo che non differisce da quello di qualsiasi altro intero. L'elemento differenziante sta semplicemente nelle modalità del possesso, e queste sono ciò che ci conduce a parlare dell'*unità* della cosa in un senso particolare. Ciò che si intende qui è null'altro che questo: nel concetto di una cosa le proprietà non se ne stanno assieme alla rinfusa come in un collettivo qualsiasi, ma costituiscono un intero dalle parti contenutisticamente collegate (che cioè si compenetrano a vicenda). (HUA XII, p. 159; tr. it. FA, p. 201 lievemente modificata)

Il giallo, la luminosità e l'estensione del sole trovano la loro unità nel sole stesso. Questo è l'intero e non c'è altro che serva a tenere assieme i momenti di cui è composto. Si deve sempre ricordare che, di per sé, i momenti non sono che parti *astratte* di un contenuto e questo è l'intero vero e proprio. Per questo motivo nella *Terza Ricerca* Husserl sottolinea che «*unità* è appunto un *predicato categoriale*»⁸⁷. In questo modo,

⁸⁷ HUA XIX/1, p. 286 (tr. it. RL/2, p. 76). Qui Husserl intende l'unità anzitutto nel terzo senso sopra definito: l'unità come intero complessivo; è comunque probabile che ciò valga

Husserl intende sottolineare che l'unità "reale" dei contenuti è, dal punto di vista di un'analisi formale, irrilevante⁸⁸. Essa entra ovviamente in questione nel momento in cui si effettui un'analisi "materiale" dei contenuti, ed è qui che risulta fondamentale la distinzione tra interi di compenetrazione e interi di connessione; la stessa ricerca relativa agli interi "materiali" non può, tuttavia, essere in disaccordo coi principi formali.

In sostanza, l'apprensione di un intero si può ridurre alla caratteristica di essere una e molteplice: costituisce un'unità che al suo interno contiene altre unità. Entrambi gli aspetti sono contemporaneamente presenti, vale a dirsi gli elementi e il loro essere insieme. Un singolo oggetto può essere notato senza che ciò comporti l'apprensione esplicita delle sue differenti parti o caratteristiche, ma proprio per questo ciò che si dice di apprendere è appunto un "individuo" e non un intero; nel momento in cui si usasse questo secondo termine, già lo si intenderebbe in modo diverso, anche se non necessariamente con particolare chiarezza e distinzione. L'apprensione di qualcosa *in quanto* intero rimanda sempre e necessariamente alla molteplicità in esso contenuta, perché se così non fosse non si potrebbe più parlare di una rappresentazione d'unità complessiva, quale si è detto essere l'intero.

Dire che qualcosa è un intero, nel senso che si è tentato di chiarire, significa semplicemente, come Husserl si esprime in *Esperienza e giudizio*, che «ogni oggetto unitario [...] ammette pressioni parziali»⁸⁹. Ovviamente, nel momento in cui si ha a che fare con un momento non-indipendente, si è già, seppure in modo puramente astratto, "suddiviso" l'oggetto di partenza, quindi si è nella logica dell'intero e della parte.

In sostanza, quando si parla di *una* molteplicità si ha sempre a che fare con contenuti parziali:

anche per l'unità come intero parziale, mentre, almeno nel caso degli interi di fondazione, l'unitarietà può forse essere compresa anche come un predicato "reale".

⁸⁸ Si potrebbe dire che ciò è reso possibile dalla preventiva assunzione del contenuto nel regno del "qualcosa", in cui il fatto che quel contenuto sia concepito come unità parziale o complessiva dipenderà dal tipo di relazione in cui lo si intenderà rispetto alla restante totalità dei "qualcosa" di cui l'esperienza si compone: cfr. HUA XIX/2, pp. 676-685; tr. it. RL/2, pp. 449-458, da cui emerge che la *schlichte Wahrnehmung* varrebbe anche per quelle oggettualità composite che sono gli interi di connessione.

⁸⁹ Cfr. EU, p. 161 (tr. it. EG, p. 128).

La rappresentazione dell'aggregato di oggetti dati è una *unità* nella quale le rappresentazioni dei singoli oggetti sono contenute quali rappresentazioni parziali. (HUA XII, p. 20; tr. it. FA, p. 63)

Certamente è possibile accogliere un intero senza prestare attenzione al fatto che sia costituito di parti, intenderlo quindi come una singolarità e basta:

In questo senso, se guardiamo la cosa con obiettività, ogni molteplicità ha una sua unità: essa è un intero. Ma non sempre si dirige verso questo fatto un interesse particolare, non sempre la si pensa come intero. (HUA XII, p. 157; tr. it. FA, p. 199)

Proprio perché più elementi si presentano come costituenti un unico "oggetto", si può trascurare che questo è un'unità complessiva, è cioè possibile prescindere dalle relazioni e dagli elementi che la costituiscono. Questo è implicito nel concetto stesso di intero: se non fosse afferrabile come "uno", non si avrebbe un intero, bensì una molteplicità informe, una sorta di caos. Il fatto che si consideri una molteplicità come, appunto, "una", non annulla la pluralità in essa contenuta. Semplicemente, questa non viene evidenziata in quanto tale:

Se, per esempio, riferendoci a una certa intuizione parliamo di un reggimento di soldati, di un viale di alberi e simili, di regola manca la vera rappresentazione plurale ed è presente solo l'intuizione in forma non elaborata. Ma non appena si rendano necessarie nel corso ulteriore del pensiero, entrano in gioco quelle attività psichiche che esprimono il plurale. (HUA XII, p. 214; tr. it. FA, p. 255)⁹⁰

⁹⁰ Molti anni dopo, in *Esperienza e giudizio*, Husserl ribadirà questo pensiero in modo più preciso e purificato da eventuali residui di psicologismo: «[A]nche l'intero può essere colto, senza che una parte o tutte siano colte per sé. Ma tuttavia, come *un tutto*, esso è colto e dato in piena chiarezza solo se prima è colto in una presa unitaria e tematica e così osservato, per essere poi colto gradualmente nelle sue parti e così osservato, mentre nel passaggio da una parte all'altra esso viene tenuto sotto presa nel modo già noto come un uno che costantemente si arricchisce e nelle sue parti viene sempre coincidendo con se stesso» (EU, p. 163; tr. it. EG, p. 129). Ciò può essere compreso anche nei termini di *Gesamtwahrnehmung, Sonderwahrnehmung, Deckungssynthese*, per i quali cfr. LOHMAR 1998, parte III, particolarmente pp. 169-173. Si veda anche SPINICCI 1985.

In quanto predicato categoriale, anche l'intero è un predicato che ha senso solo mediante il riferimento a un'esperienza (conoscitiva) reale o possibile. Non a caso Husserl nelle *Ricerche Logiche*, e segnatamente nella *Terza ricerca*, non parla mai di individui. Questo problema travalica infatti l'ambito delle considerazioni logico formali e, si potrebbe dire, anche quello di un'ontologia formale, situandosi su di un piano più propriamente metafisico o trascendentale⁹¹.

Non si deve dimenticare che nella *Filosofia dell'Aritmetica* a Husserl importa semplicemente mettere in luce quali fenomeni elementari si situino alla base dell'elaborazione, o dell'insorgenza, dei concetti formali. In questo senso, Husserl effettua già in quest'opera giovanile una sorta di "riduzione fenomenologica", in quanto egli si occupa solo degli oggetti *in quanto* contenuti di un atto intenzionale⁹².

Come già più volte notato, al tempo di tale opera Husserl non aveva, però, ancora conquistato una chiarezza teoretica e metodologica riguardo alla differenziazione tra atto, contenuto e oggetto. Una volta risolto tale equivoco, è possibile comprendere perché un oggetto singolo, il quale appare come semplice e non composto, possa tuttavia essere analizzato anche nei termini di un intero complesso. Uno stesso oggetto può essere infatti intenzionato in modi diversi (sebbene non in qualunque modo), può quindi anche essere compreso una volta come qualcosa di semplice, un'altra come qualcosa di complesso. Ciò dipende in sostanza dalla direzione dell'interesse, ma ciò non toglie che, una volta che l'oggetto sia stato colto come complesso, sia del tutto legittimo sottoporlo alla giurisdizione delle categorie formali mereologiche⁹³.

Questa differenziazione si riflette anche sul piano apofantico, in cui

⁹¹ Ciò costituirà il tema di *Logica formale e trascendentale*, particolarmente della Seconda parte.

⁹² Per una prima differenziazione dei diversi tipi di "riduzione" presenti nell'opera di Husserl, cfr. Lohmar 2002. Un'accurata indagine intorno al rapporto che lega il metodo riduttivo e l'impresa conoscitiva in Husserl è stata offerta da Lina Rizzoli: cfr. RIZZOLI 2008. Cfr., inoltre, LAVIGNE 2005, dove si offre una dettagliata ricostruzione del percorso che ha condotto Husserl alla definizione della propria fenomenologia come trascendentale.

⁹³ Così Husserl chiarisce tale questione in *Esperienza e giudizio*: "L'oggetto, ogni oggetto, ha le sue proprietà, le sue determinazioni interne. Tradotto in termini fenomenologici, ogni possibile oggetto generale, come oggetto di un'esperienza possibile, ha i suoi modi soggettivi di datità; esso può emergere dal fondo oscuro della coscienza, da dove affetta l'io e lo determina alla prensione attenzionale" (EU, p. 124; tr. it. EG, p. 102).

la pluralità dell'apprensione trova espressione, e questo piano sottostà a una grammatica che deve cercare di rispettare il più possibile la specificità degli oggetti di volta in volta in questione e dei processi esplicativi che essi consentono ed esigono. Questo è proprio ciò che la mereologia husserliana, come dovrebbe emergere anche solo dai brevi accenni alle differenziazioni concettuali che si è tentato di esporre fin qui, intende fare.

Per evitare equivoci si chiamerà d'ora in poi un intero nel senso discusso fin qui *intero di fondazione*, come genere superiore includente sia la specie "intero di compenetrazione" che quella "intero di connessione". Gli interi che non rientrano in tale categoria verranno invece chiamati "aggregato".

§3.5 *Aggregati*

La definizione dell'intero per mezzo del concetto di fondazione permette di distinguere un "intero in senso proprio" da un mero "stare assieme" di più contenuti. Una semplice molteplicità di contenuti non è sufficiente ad avere un intero di fondazione, e di ciò Husserl aveva già fatto cenno, come si è visto, nella *Filosofia dell'Aritmetica*:

La rappresentazione dell'aggregato di oggetti dati è una *unità* nella quale le rappresentazioni dei singoli oggetti sono contenute quali rappresentazioni parziali. È vero che questo collegamento di parti, così come lo troviamo in ogni aggregato preso a piacere, se paragonato con altri casi di collegamento va considerato debole ed esteriore, a tal punto che qui quasi si esiterebbe a parlare ancora di un collegamento. (HUA XII, p. 20; tr. it. FA, p. 63)⁹⁴

All'aggregato manca un "momento d'unità", o una "forma sensibile d'unità". Come detto, questo momento è quello che caratterizza gli insiemi di seconda specie, quelli cioè composti da pezzi che, nel loro

⁹⁴ La medesima idea viene ribadita nelle *Ricerche Logiche*: «Secondo la determinazione qui tentata del concetto di intero, un *mero aggregato* di contenuti qualsiasi (un mero essere-insieme) non può essere detto *intero*, così come non lo può l'eguaglianza (intesa come essere della stessa specie) o la diversità (intesa come essere di diversa specie, ovvero, in altro senso, essere non identico)» (HUA XIX/1, pp. 288-289; tr. it. RL/1, p. 72).

stare assieme, danno luogo a un intero che si presenta come tale senza bisogno di un "intervento esterno". In ciò essi si differenziano quindi da un semplice aggregato, in cui l'unitarietà degli elementi è costituita solo grazie all'*unità dell'intenzione* che li coglie e li tiene assieme. Si potrebbe obiettare che in tale frangente l'atto di collegamento dell'intelletto è ciò che funge da fondamento dell'aggregato, e che quindi anche qui abbiamo un intero di fondazione. In questo modo si perde però di vista il senso preciso di fondazione che Husserl ha offerto, secondo il quale la fondazione è da intendersi sempre tra i contenuti stessi. Tra i singoli elementi di un aggregato non vi è nessuna relazione primaria, dunque nessuna relazione "contenutistica"⁹⁵. Gli aggregati, si potrebbe dire, non presentano nessuna relazione tra i contenuti parziali che essi racchiudono:

Gli aggregati si compongono sempre solo di contenuti singoli. (HUA XII, p. 18; tr. it. FA, p. 61, lievemente modificata)

Un atto di collegamento può eventualmente essere considerato come parte fondante di un intero solo se ciò che viene inteso non è più l'aggregato inteso, bensì quell'aggregato assieme all'atto di collezione che lo ha costituito: in tal modo ci si troverebbe però di fronte a un intero diverso e più ampio, di cui l'aggregato inizialmente inteso sarebbe solo un "pezzo".

Come già accennato più sopra, nella *Filosofia dell'Arithmetica* Husserl utilizza il termine *kollektive Verbindung* per denotare il tipo di relazione che sta alla base di un semplice aggregato. Si tratta di un collegamento operato dalla coscienza, la quale riunisce a piacere diversi contenuti in un insieme:

Un aggregato sorge quando un interesse unitario e un notare unitario, sorto contemporaneamente a esso e contenuto in esso, abbracciano due contenuti diversi e li mettono in evidenza in quanto tali. Il collegamento collettivo può dunque essere colto solo grazie alla riflessione sull'atto psichico in virtù del quale esso perviene all'esistenza. (HUA XII, p. 74; tr. it. FA, p. 116)

⁹⁵ Sul problema della "collezione" e della relativa intuizione categoriale, cfr. LOHMAR 1998, pp. 166-205.

È dunque possibile considerare anche un aggregato in base alla logica dell'intero e della parte⁹⁶. Ciò che non bisogna mai scordare è che in questo caso la fondazione che si trova alla base dell'intero è l'intenzione unitaria. Per poter dunque considerare in modo pregnante l'aggregato in quanto intero di connessione si deve considerarlo in un intero più ampio, quello in cui rientra lo stesso atto di collezione come parte fondante⁹⁷. Se non si tiene conto di questa "parte", si corre il rischio di confondere le specificità degli oggetti di volta in volta in questione.

§4 Conclusioni formali

Le ultime considerazioni riportano al discorso sulle relazioni da cui ha preso inizio l'indagine relativa ai diversi tipi di molteplicità, quando già si è notato che una cosa è guardare al contenuto di un atto, un'altra guardare a quello stesso contenuto *in quanto* contenuto di un atto⁹⁸. Grazie soprattutto al contributo della *Terza Ricerca Logica* la questione ha acquisito maggior chiarezza, tanto che ora si è in grado di tirare le somme di quanto fin qui brevemente esposto e giungere a conclusioni "formali", delle quali ci si potrà avvalere nel prosieguo del lavoro. Dopo quanto detto è possibile affermare che:

1. le relazioni primarie sono quelle che si trovano in un intero di fondazione, sia questo di compenetrazione o di connessione, e che si presentano dunque nel contenuto stesso in quanto tale, indipendentemente dall'atto che lo intenziona;

2. le relazioni secondarie sono quelle che caratterizzano un aggregato; esse sorgono solo attraverso un atto intenzionale unitario, il quale raccoglie più contenuti indipendenti in un unico contenuto a prescindere

⁹⁶ Cfr. HUA XII, p. 20 (tr. it. FA, p. 63): «Anche di un aggregato possiamo dire che esso forma un intero».

⁹⁷ Si noti che l'atto di collezione, benché fondante, è non-indipendente.

⁹⁸ Anche queste considerazioni si trovano *in nuce* già nella *Filosofia dell'Aritmetica*, dove la riflessione sull'atto psichico del collegare veniva posta a fondamento dell'insorgenza del concetto formale di molteplicità, sebbene in tale opera, come si è visto, sembrasse che la stessa "forma categoriale" sorgesse dall'atto, mentre, come Husserl chiarirà nelle *Ricerche Logiche*, essa bensì viene raggiunta solo attraverso un determinato tipo di atto, l'intuizione categoriale, ma ciò non significa affatto che sia l'atto stesso a "crearla".

da qualunque relazione primaria;

3. ogni contenuto, sia esso semplice o composto, proprio in quanto "contenuto", dunque elemento di un flusso esperienziale, è unitario, cade cioè sotto i tre attributi formali di unità parziale, unità complessiva e unitarietà;

4. una pluralità di contenuti è sempre unitaria, sebbene secondo differenti modi di unitarietà; a seconda che tale unitarietà sia o meno esplicitata, la pluralità si presenterà in modo diverso alla coscienza;

5. ogni contenuto, in quanto rientra almeno a livello potenziale sotto la categoria *unità complessiva*, è analizzabile anche come una pluralità di aspetti o caratteristiche⁹⁹;

6. un contenuto è sempre, in quanto rientrante sotto la categoria formale "qualcosa", in rapporto e in contrasto con altri contenuti; tanto il rapporto quanto il contrasto gli sono dati dal posto che occupa all'interno del flusso complessivo dell'esperienza. Questo rapporto lo mette in relazione, seppure implicitamente¹⁰⁰, con ogni altro contenuto e, al contempo, lo differenzia.

La domanda che ora si deve porre è relativa all'intero "esperienza", vale a dirsi al tipo di unità che caratterizza la totalità degli atti e, più in generale, dei vissuti. In seguito alla riduzione che Husserl mette in opera sin dalle *Ricerche Logiche* e che andrà costantemente affinando fino agli ultimi anni di vita, è unicamente sulla base di tale unità che è infatti possibile afferrare una qualunque unità trascendente e, in ultima istanza, il mondo stesso come unità di tutte le oggettualità possibili. Secondo quanto è emerso in questo primo capitolo si offrono le seguenti possibilità:

a) o l'esperienza contiene parti indipendenti; in tal caso la totalità dell'esperienza sarà:

a.I) o un intero di connessione, che può dunque essere colto solo attraverso un momento figurale;

a.II) o un aggregato, la cui unità è garantita unicamente da un atto intenzionale capace di tenere assieme, eventualmente anche solo in

⁹⁹ Ciò, come si vedrà, potrebbe non valere per l'Io trascendentale, il quale risulterebbe quale un semplice *Nullpunkt* del flusso dei vissuti e che, dunque, preso per sé, non ha né aspetti né caratteristiche.

¹⁰⁰ Ciò si lega alla tematica degli atti latenti e potenziali, sui quali si tornerà nel terzo capitolo: cfr. *infra*, §7.

modo simbolico, tutti i contenuti;

b) oppure l'esperienza è composta di parti dipendenti; in questo senso non sarà possibile coglierla in nessun momento d'unità, bensì ogni contenuto sarà un aspetto della totalità stessa e quest'ultima non sarà altro che l'essere-l'un-per-l'altro di tutti i contenuti.

Come si vedrà nel seguente capitolo, Husserl sembrerebbe inizialmente propendere per la soluzione b): le indagini che egli svolse riguardo alla coscienza interna del tempo sembrano infatti condurre alla conclusione che la coscienza è una totalità unitaria di vissuti, i quali sono tutti mediamente o immediatamente in rapporto di fondazione con ogni altro.

Egli non potrà, tuttavia, sottovalutare a lungo un'aporia che tale posizione presenta: non è, infatti, "fenomenologicamente" comprensibile con che diritto si possa sostenere l'unità di tutti i vissuti, in quanto tale unità sembrerà dover rimanere per essenza "invisibile"¹⁰¹. Si renderà pertanto necessaria un'analisi più dettagliata della soggettività, la quale non potrà essere semplicemente presupposta dalla teoria, bensì costituirà la base sulla quale unicamente può darsi conto di un'unità di una scienza che non voglia ridursi a mera astrazione e che non risulti, dunque, meramente formale.

Al fine di poter stabilire che tipo di unità caratterizzi la "coscienza complessiva" è, dunque, necessario considerare il percorso che condurrà Husserl verso l'ammissione di un Io puro e trascendentale all'interno della sua impresa filosofica e che porterà necessariamente a rivedere la struttura unitaria del flusso coscienziale medesimo.

¹⁰¹ Si tratta di un'aporia che è stata messa in luce in modo efficace anche da Cooper-Wiele, il quale vede nella necessità di un "atto totalizzante" una delle tacite premesse operanti durante la prima produzione di Husserl, fare i conti con la quale lo avrebbe poi lentamente condotto alla svolta "idealistico-trascendentale": cfr. COOPER-WIELE 1989. L'interpretazione di Cooper-Wiele sembra effettivamente ben accordarsi con la concezione della monade che emergerà nel corso del presente lavoro, al termine del quale si vedrà come uno degli elementi essenziali della monade sia il suo costante *doversi realizzare* come totalità armonica e razionale.

L'UNITÀ, LA COSCIENZA E L'IO

Nella prima parte sono stati esposti alcuni fondamentali concetti formali atti a delineare l'impalcatura di un qualunque sistema di contenuti. Due concetti sono rimasti tuttavia al margine delle analisi: quello di soggetto e quello di coscienza.

Nel primo paragrafo si è notato come la soggettività rientri quale componente essenziale e imprescindibile del concetto "qualcosa"; nel secondo paragrafo si è mostrato come solo il riferimento a un intero di vissuti permetta di assimilare il concetto di "uno" a quello di "qualcosa"; nel terzo paragrafo si è infine giunto a considerare diverse accezioni del termine di "intero", differenziandolo in base al modo in cui esso si offre all'esperienza e facendo anche in tale caso richiami più o meno diretti alla coscienza e alla soggettività.

Nella prima parte non si è posta la questione di differenziare il concetto di soggetto da quello di coscienza, né quella di indagarne i rapporti. In base alle riflessioni proposte fin qui, risulta peraltro chiaro che nella sistematica dell'unità della conoscenza questi due concetti risultano fondamentali. Si tratta ora di penetrare più a fondo in questa ancora troppo indistinta chiarezza.

§5 *L'unità del flusso*

Una prima questione riguarda il "flusso di coscienza". Come è noto¹⁰², nella *Quinta Ricerca Logica* vengono distinti tre diversi concetti

¹⁰² Dettagliate e approfondite analisi sul concetto di Io in Husserl sono notoriamente state

di coscienza. Il primo è quello che direttamente si riferisce all'Io e, almeno inizialmente, vi si identifica:

La coscienza come compagine complessiva fenomenologica dell'Io spirituale. (Coscienza = l'Io fenomenologico in quanto "fascio" o intreccio dei vissuti psichici). (HUA XIX/1, p. 356)¹⁰³

Husserl rifiuta inizialmente un qualunque Io trascendentale¹⁰⁴; nel suo tentativo di giungere a una purezza eidetica dei vissuti respinge l'idea che questi abbiano un centro di riferimento (*Beziehungszentrum*) necessario¹⁰⁵. Secondo Husserl non è l'Io che dà unità ai vissuti, piuttosto sono i vissuti, i flussi di coscienza stessi che accorpandosi danno luogo all'Io, o, forse più propriamente, lo "costituiscono". L'Io non è affatto qualcosa di trascendentale, si tratta bensì sempre e solo di un Io empirico-psicologico. Colti nella loro purezza ideale, gli atti non appartengono a nessun Io.

Tale posizione trova un approfondimento e, almeno fino a un certo punto, una conferma nelle celebri *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* del 1905 e nel *Dingkolleg* del 1907, particolarmente nell'introduzione allo stesso, meglio conosciuta sotto il titolo *L'Idea della fenome-*

effettuate da Eduard Marbach: cfr. MARBACH 1974. Il presente lavoro prende le mosse, in buona parte, dai risultati di tali ricerche, verso le quali non si eviteranno, comunque, prese di posizione talvolta critiche. Si consideri anche recente lavoro di Sonja Rinofner-Kreidl, dove le diverse concezioni husserliane della coscienza sono doviziosamente riassunte e analizzate anche rispetto al ruolo che esse ricoprono all'interno dell'impresa husserliana nel suo complesso: cfr. RINOFNER-KREIDL 2000.

¹⁰³ Per motivi che dovrebbero risultare evidenti nel prosieguo del presente paragrafo, si è qui citato seguendo la prima edizione dell'opera. Si consideri che Husserl nella *Quinta Ricerca Logica* parla dell'Io esplicitamente anche come di una *Verknüpfungseinheit* (cfr. Hua XIX/1, p. 364), il che significherebbe, qualora Husserl avesse utilizzato tale termine nel senso tecnico visto nel *Capitolo I* del presente lavoro, che l'Io è un intero composto da parti indipendenti e ciò potrebbe andare nella direzione proposta da Conni, volta a concepire l'identità personale come una "struttura emergente": cfr. CONNI 2005. Nel presente lavoro non è possibile un confronto puntuale con le tesi di Conni. Nel seguito e nelle conclusioni si vedrà, comunque, che il concetto di monade non sembra assimilabile a quello di struttura emergente, in quanto sembra indicare un rapporto più di compenetrazione che di connessione tra i suoi elementi.

¹⁰⁴ Cfr. particolarmente il §8 della *Quinta Ricerca Logica*.

¹⁰⁵ Cfr. HUA XIX/1, p. 374; tr. it. RL/2, pp. 151-152.

nologia.

§ 5.1 *L'unità del tempo e la molteplicità dei flussi temporali*

Nelle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo*¹⁰⁶ il problema che più interessa il presente lavoro è quello relativo alla pluralità dei flussi e all'unità di un unico flusso coscienziale, da Husserl chiamato anche "flusso di coscienza assoluto". Si pone ora la domanda relativa a come sia possibile affermare l'unità e l'esistenza di un flusso di coscienza assoluto.

Il flusso di coscienza è il flusso costitutivo di tempo. Esso viene descritto nelle *Zeitvorlesungen* come atemporale e pre-fenomenale¹⁰⁷, tale cioè da non poter essere colto come un oggetto *nel* o *del* flusso temporale medesimo.

Al paragrafo 38 dello scritto in questione Husserl afferma:

Nella riflessione, troviamo ora un flusso unico che si suddivide in molti flussi; questa pluralità mantiene purtuttavia una unitarietà, la quale permette, anzi richiede, che si parli di *un* flusso. (HUA X, p. 76; tr. it. FCIT, pp. 103-104)

Husserl afferma, dunque, che il flusso di coscienza è unico ed è un'unità. Egli ammette bensì che quanto si presenta alla riflessione è sempre una pluralità di flussi; questi sarebbero però unità parziali di un intero più ampio. Ciò che consente di affermare l'appartenenza di tutti i flussi a un unico flusso complessivo sarebbe una certa unitarietà che la pluralità stessa dei flussi possiede. Si tratta ora di comprendere che tipo di unitarietà sia quella che tiene assieme i molteplici vissuti e a quale tipologia di intero essa corrisponda.

Una prima possibilità sarebbe che l'intero dei flussi parziali, il flusso assoluto, fosse in realtà un semplice aggregato. Un argomento a favore di questa tesi sarebbe offerto dal fatto che i flussi appaiono riuniti *in* una coscienza e si potrebbe pensare che senza tale coscienza essi se ne

¹⁰⁶ D'ora in poi ci si riferirà a tale opera col semplice titolo di *Zeitvorlesungen*.

¹⁰⁷ Cfr. HUA X, §39, pp. 80-83; tr. it. FCIT, pp. 106-109.

starebbero tranquillamente separati¹⁰⁸.

Questa ipotesi risulta insostenibile per almeno due motivi. Innanzitutto essa presuppone che vi sia una coscienza a cui i molteplici flussi si presentano e questi ultimi sarebbero trascendenti rispetto a tale coscienza stessa. In tal modo il problema sarebbe semplicemente rinviato, in quanto la coscienza è proprio ciò di cui si deve stabilire l'unità. A confutare l'ipotesi che l'intero dei vissuti sia un aggregato contribuirebbe inoltre l'analisi di un qualunque "singolo" flusso temporale, vale a dirsi di un vissuto parziale. L'osservazione fenomenologica mostrerebbe infatti che ogni flusso è immediatamente o mediatamente in rapporto di fondazione con ogni altro flusso¹⁰⁹. Il nesso fondazionale si situa a un livello primario e non ha, dunque, bisogno di un "collegamento collettivo"¹¹⁰. Secondo Husserl i singoli flussi non sono semplicemente presenti alla stessa e medesima coscienza, la quale poi li riunirebbe in un aggregato tramite una sintesi, bensì sono effettivamente contenuti in essa come suoi *momenti*¹¹¹. L'oggetto intenzionale dei vissuti può considerarsi trascendente rispetto al flusso coscienziale, ma non i vissuti stessi; i singoli flussi coscienziali sono cioè momenti non-indipendenti di un unico flusso, di un'unica coscienza, essi non possono essere compresi al di fuori del flusso complessivo se non per astrazione, né possono concretamente concepirsi indipendentemente dagli altri flussi. Il flusso complessivo non può dunque essere concepito come un aggregato.

Resta ora da chiarire se si tratti di un intero di compenetrazione o di connessione. Anzi, in base a quanto appena detto, la risposta al quesito riguardante la tipologia di unità propria della coscienza sembrerebbe ovvia: si tratterebbe di un intero di compenetrazione. Tuttavia, una tale affermazione non è del tutto scontata e vi sono, anzi, alcune osservazioni che sembrano confutarla.

¹⁰⁸ Cfr. *supra* §3.5.

¹⁰⁹ Cfr. HUA X, p. 54; tr. it. FCIT, p. 85: «perché flusso costante, e non solo concatenamento membro a membro, è quello della vita coscienziale».

¹¹⁰ Si noti che, proprio a partire dall'analisi dei flussi temporali, Husserl elabora il concetto di sintesi passiva e di sintesi estetica. Nella maturazione della fenomenologia husserliana questi due tipi di sintesi non-categoriali prenderanno il posto, o meglio preciseranno, il concetto di relazione primaria presente nella *Filosofia dell'aritmetica*: cfr. HUA IV (tr. it. in IDEE/2), HUA XI (tr. it. parziale in LSP), HUA XXIII, HUA XXXI, HUA XXXIII.

¹¹¹ Cfr. HUA X, §41, pp. 84-88; tr. it. FCIT, p. 110-113.

Se Husserl affermasse semplicemente che i singoli flussi si fondano vicendevolmente e giungono così a costituire una multiforme unità, la quale non avrebbe alcuna realtà al di là dei singoli flussi e della loro congiunzione, il quadro, per quanto problematico, sarebbe chiaro e si potrebbe ricondurlo alla prima definizione di coscienza offerta nella *Quinta Ricerca Logica*. Si sarebbe in tal caso di fronte a una sorta di formazione d'unità che si produce attraverso uno "spontaneo" intrecciarsi di vissuti; ciò a cui essi darebbero luogo sarebbe in tal caso un Io empirico¹¹², il quale non avrebbe altra consistenza che quella dei vissuti stessi e del loro intreccio. Husserl nega però chiaramente che il flusso assoluto sia assimilabile all'Io fenomenologico, in quanto quest'ultimo è un essere che viene costituito *nel* e *dal* flusso costituente. L'Io empirico presuppone dunque l'unità del flusso coscienziale e non può che prodursi grazie all'unità dello stesso. In questo senso, l'ipotesi che il flusso temporale sia un intero di compenetrazione sembrerebbe da scartarsi.

Nella *Filosofia dell'Aritmetica* e nella *Terza Ricerca Logica* Husserl proponeva come esempio di intero di compenetrazione la cosa (*Ding*), la quale sarebbe essa stessa l'intero dei suoi momenti e non presenterebbe pertanto uno specifico momento d'unità¹¹³. Sebbene già nei confronti dell'unità della cosa tale posizione non si riveli scevra da problemi¹¹⁴, si può comunque tentare di comprendere se essa sia plausibile per il flusso

¹¹² Husserl dice bensì nella prima edizione "spirituale", ma ciò non può essere considerato nello stesso senso dello "spirituale" e dello "spirito" di cui si occuperà approfonditamente negli anni successivi alla svolta trascendentale. Piuttosto tale termine sembra qui essere usato nel suo significato usuale, quotidiano e non tecnico, atto a intendere un Io che non è riducibile alla mera corporeità, bensì che vive, sente e pensa, un Io come fascio di, appunto, vissuti, e non come un mero aggregato di stimoli e reazioni chimico-fisiche. Sulla questione dello spirito in senso proprio, cfr. *infra*, §6.1.3.

¹¹³ Cfr. *supra* §3.4.

¹¹⁴ Si potrebbe dire che il momento d'unità è in questo caso la cosa stessa, ma ciò risulta problematico. Almeno fino alla svolta trascendentale la questione rimane aperta. Essa viene approfondita negli anni successivi all'uscita delle *Ricerche logiche*, troverà una prima rielaborazione e un approfondimento nel *Dingkolleg* del 1907 e una più compiuta revisione nel primo volume delle *Ideen*, dove sarà rielaborata nell'ottica del cosiddetto "idealismo trascendentale". Sembrerebbe che solo con l'affermarsi di quest'ultimo si riveli effettivamente possibile affermare che la cosa, in quanto "idea in senso kantiano", si presenta nell'esperienza come ciò che porta a convergenza una pluralità di vissuti. Per una recente interpretazione dell'"idea in senso kantiano" all'interno della fenomenologia husserliana, cfr. BISIN 2006; TENGELYI 2007.

di coscienza. È in tal caso necessario comprendere se esso sia dato come *uno* in ogni suo momento, senza bisogno che vi sia altro *oltre* ogni vissuto e *oltre* tutti i vissuti.

Anche questa ipotesi sembrerebbe da scartarsi per almeno due motivi. Innanzitutto a causa della già riscontrata impossibilità di un'identificazione tra l'io empirico, per il quale potrebbe eventualmente valere un'analogia, per quanto problematica, con la "cosa"¹¹⁵, e il flusso assoluto. Se il flusso fosse, infatti, dato in un *suo* momento o attraverso una pluralità di *suo*i momenti, esso risulterebbe costituito e non più costituente, in quanto ogni unità intenzionale rimanderebbe, in ultima istanza, all'unità del flusso costituente; se questo "si" costituisse solo in tale pluralità di vissuti, non si avrebbe dunque più alcun modo di affermarlo come ciò che tiene in unità i singoli flussi. Il *Ding* appare inoltre come "uno", si manifesta come "uno"; ciò significa che si ha in tal caso una sorta di manifestazione dell'unità stessa (che in tal caso corrisponderebbe con la manifestazione dell'intero *tout-court*¹¹⁶), mentre ciò non si può propriamente dire del flusso assoluto. Husserl parla bensì di "adombramenti" anche in rapporto a un flusso assoluto:

Si dovrà in ogni caso mettere in chiaro che, all'essenza della coscienza assoluta, *appartiene un costante adombramento*, e che esso implica essenzialmente la *possibilità* ideale di apprensioni di percezione le quali, per così dire, ricavano da questo flusso assoluto degli adombramenti, o in esso costituiscono, l'unità temporale in quanto unità intenzionale-immanente. Ciò ha radici essenziali in ogni coscienza assoluta, e quindi anche nell'essenza di ogni posizione d'unità effettuata, di ogni percezione effettuata. Anch'esse si adombrano ed è ancora in questo flusso assoluto che si fonda la possibilità di nuove apprensioni, le quali ricavano da tali varietà d'adombramento le unità loro appartenenti, quelle che si adombrano in esse, e cioè le percezioni assolute di secondo grado. (HUA X, p. 286; tr. it. FCIT, pp. 288-289)

¹¹⁵ La concezione del soggetto empirico, inteso in particolare come *psiche*, quale una sorta di *analogon* della cosa materiale è analizzata da Husserl particolarmente nei testi di *Ideen II* (HUA IV; tr. it. in IDEE/2) e nelle lezioni sulla *Phänomenologische Psychologie* (HUA IX): cfr. *infra*, §6.1.3.

¹¹⁶ Certamente la cosa non è mai data "totalmente", come le analisi husserliane, specialmente quelle contenute nel *Dingkolleg*, ampiamente mostrano. Tuttavia Husserl insisterà sul fatto che tra la manifestazione parziale della cosa e la cosa stessa non c'è alcuno iato ontologico: essa è già lì *come* intero in ogni afferramento parziale.

È necessario notare che in questo passaggio Husserl si riferisce prevalentemente a un singolo flusso, inteso come unità parziale obiettivata, e non al flusso assoluto complessivo, alla totalità di coscienza. La difficoltà ermeneutica rispetto a questo testo e ad altri analoghi nasce dal fatto che Husserl parla talvolta di flusso "assoluto" anche quando intende un singolo flusso, mentre questo sarebbe a rigore da concepirsi unicamente come parte "obiettivata" del flusso complessivo. Ogni singolo flusso di coscienza costituisce una certa sua oggettività ed è in rapporto a questa singola oggettualità costituita o costituentesi che ogni flusso "parziale" può considerarsi come assoluto, cioè come quella determinata "coscienza-di" che processualmente costituisce una determinata/determinantesi oggettualità. In sé, tuttavia, il singolo flusso, proprio perché *colto* come singolo, deve essere ritenuto a sua volta obiettivato: esso è dunque un elemento del flusso complessivo e non è possibile considerarlo rigorosamente assoluto.

Sarebbe forse possibile interpretare tale apparente confusione come un segno del fatto che, in fondo, Husserl ritiene che ogni flusso sia il flusso assoluto stesso. Questa interpretazione sembra in effetti essere in accordo con altre affermazioni husserliane e con la concezione di fondo che egli sembra aver avuto della temporalità come di qualcosa che "si" costituisce; è però necessario notare che, almeno nel contesto delle *Zeitvorlesungen*, questa identità sarebbe possibile solo finché un flusso non fosse colto per via rammemorativa o riflessiva¹¹⁷, in quanto ciò porterebbe necessariamente a una sua obbiettivazione. Se fosse dunque il flusso assoluto complessivo a presentarsi per adombramenti, si dovrebbe ammettere che esso è a sua volta qualcosa di costituito, e non più il "costituente ultimo".

Un'ulteriore differenza rispetto alla coscienza-di-cosa è che la cosa viene afferrata come identica attraverso tutti i suoi adombramenti. La cosa è ciò che in ogni vissuto è inteso come "lo stesso", immutabile, estendentesi identico nel tempo, cioè in una serie di intenzioni differenti. Husserl afferma però chiaramente che il flusso in quanto tale non può né

¹¹⁷ Ciò sarà messo propriamente a fuoco da Husserl attraverso l'elaborazione della *lebendige Gegenwart*, riguardo alla quale si rimanda all'ormai classico studio di Klaus Held: cfr. HELD 1966.

permanere, né mutare:

[...] noi troviamo, di principio e necessariamente, il flusso di costante "mutamento", ma tale mutamento ha questo di assurdo, che scorre esattamente come scorre, e non può scorrere "più veloce" né "più lento". Ma ancora: dov'è l'oggetto che in questo flusso si modifica? C'è *a priori* in ogni processo qualcosa che procede? Ma qui non c'è nulla che proceda. Il mutamento non è mutamento, e perciò non si può neppure parlare sensatamente di qualcosa che duri, ed è insensato voler trovare qui qualcosa che nell'arco di una durata non muti. (HUA X, p. 370; tr. it. FCIT, p. 356)¹¹⁸

L'afferramento di ogni flusso parziale rimanda inevitabilmente a una totalità di flussi più ampia, ma è proprio questa totalità che si tratta di cogliere e che non può essere semplicemente concepita come un "momento", un'ulteriore fase dell'unità parziale che si è afferrata.

A favore dell'interpretazione secondo la quale il flusso costituente assoluto sarebbe un intero di compenetrazione si potrebbe addurre anche che esso non è riconoscibile attraverso un suo peculiare momento d'unità, proprio perché il flusso stesso *non* può mai apparire come un *suo*¹¹⁹ momento.

È proprio qui che, tuttavia, sorgono le complicazioni. Scartata l'analogia con la "cosa", non si riesce infatti a capire come il flusso assoluto possa manifestarsi come unità e, quindi, con che diritto lo si concepisca come tale. Si può anzi chiedersi se abbia un qualche senso parlarne. Effettivamente Husserl afferma:

In un certo senso la coscienza assoluta sta prima di ogni posizione d'unità, cioè di ogni obbiettivazione. Unità è unità dell'obbiettivazione e obbiettivazione è, appunto, obbiettivante ma non obbiettivata. Ogni obbiettivazione non obbiettivata

¹¹⁸ Cfr. anche: HUA X, §§35-38, 41; tr. it. in FCIT.

¹¹⁹ Questo "suo" è di particolare rilevanza, come si tenterà di evidenziare in sede di conclusioni: sarà proprio lo sfondamento della "proprietà" a permettere una fondazione unitaria del flusso di coscienza assoluto; ciò si lega all'elaborazione merleau-pontyana del concetto di "chiasma" (cfr. MERLEAU-PONTY 1964), e allo sviluppo della tematica dell'estraneità nell'orizzonte fenomenologico, di cui si è occupato negli ultimi anni Bernhard Waldenfels in modo particolarmente articolato, anche proprio a partire da diversi spunti offerti dal pensiero di Merleau-Ponty: cfr. WALDENFELS 1971, 1985, 1990, 1997, 1998, 1999a, 1999b.

rientra nella sfera della coscienza assoluta. (HUA X, p. 286; tr. it. FCIT, p. 289)

In questo senso si dovrebbe dire che la coscienza assoluta non è unità se non del costituito. È però necessario rammentare che, secondo Husserl, il flusso stesso, inteso proprio come molteplicità di vissuti, possiede un'unitarietà che permette di parlarne come di un intero. Ci si deve pertanto chiedere cosa permetta propriamente questo discorso, quale evidenza consenta che il parlare *del* flusso dei vissuti, della appartenenza di molteplici vissuti a un unico flusso, sia un parlare "legittimo".

Da quanto si è fin qui detto, il flusso assoluto risulterebbe essere un "qualcosa" che si fatica a far rientrare nelle categorie di intero che si sono analizzate nella prima parte del presente lavoro. Husserl stesso sembra rendersi conto che questo flusso assoluto non può propriamente rientrare sotto la categoria dell'*Etwas-überhaupt*:

La coscienza *del tempo* è quindi una coscienza *obbiettivante*. Senza identificazione e distinzione, senza posizione-d'"ora", posizione-di-passato, posizione-di-futuro ecc., nessuna durata, nessuna quiete e mutamento, nessun essere di successione ecc. Ciò vuol dire: senza tutto questo il "contenuto" assoluto resta cieco, non *significa* alcun essere obbiettivo, né durata ecc. E in questo contesto rientra anche quella differenza tra presentazione e presentificazione, su cui si fa tanta confusione. *Qualcosa* è nel *tempo* obbiettivo. *Qualcosa!* Questo riguarda l'apprensione obbiettiva ecc. (HUA X, p. 297; tr. it. FCIT, p. 297)

La coscienza del tempo è ciò che obbiettiva e che in tal modo consente che un qualunque contenuto divenga oggettivo, correlato di un'intenzione e, dunque, conoscibile¹²⁰. Husserl afferma infatti che quanto nelle *Ricerche Logiche* era stato «chiamato 'atto' o 'vissuto intenzionale' è quindi sempre un flusso»¹²¹. Ciò confermerebbe che il flusso assoluto non è il correlato intenzionale di un vissuto, altrimenti sarebbe identificabile con *un* singolo atto o vissuto immanente, ma ogni vis-

¹²⁰ Nei *Bernauer Manuskripten* l'idea viene ribadita e rafforzata, in quanto Husserl ritiene che l'individualità ultima di un qualunque oggetto può essere compresa solo a partire dalla costituzione cui questo oggetto è soggetto nel flusso temporale assoluto: cfr. HUA XXXIII, in particolare, i testi Nr. 16-20, pp. 289-360. Cfr. anche, *infra*, APPENDICE.

¹²¹ HUA X, p. 76; tr. it. FCIT, p. 103.

suto rientra come unità parziale *nel* flusso complessivo e non sarebbe pertanto identificabile con esso. Una tale conclusione non può che porre in imbarazzo qualunque ricerca che si ponga come rigorosamente fenomenologica e, dunque, come indagine *di vissuti*¹²².

Si potrebbe, tuttavia, ipotizzare che l'unità del flusso corrispondesse bensì a un vissuto, il quale non fosse però intenzionale. Effettivamente una via di uscita da questa situazione d'imbarazzo è da Husserl individuata nella *Längstintentionalität*:

Per strano (se non, a tutta prima, addirittura controsenso) che possa sembrare è proprio così: il flusso di coscienza costituisce la sua propria unità. E si può darne una spiegazione in base alla sua stessa costituzione essenziale. Lo sguardo può, innanzitutto, orientarsi *attraverso* le fasi, che "coincidono", quali intenzionalità di suono, entro il continuo avanzare del flusso. Lo sguardo può però anche volgersi *sul* 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 primario" del suono (appena sentito), o più chiaramente, appunto ritenzione del suono. L'altra è quella che è costitutiva dell'unità di questo ricordo primario nel flusso; ossia: la ritenzione, per il fatto stesso di essere coscienza d'"ancora", coscienza che trattiene, insomma ritenzione, è anche ritenzione della ritenzione di suono già defluita: nel suo continuo adombrarsi nel flusso, essa è ritenzione continua delle fasi che sono state, via via, precedenti. [...] C'è dunque una intenzionalità longitudinale che attraversa il flusso e che, nel corso del flusso, è in una continua unità di coincidenza con se stessa. (HUA X, pp. 80-81; tr. it. FCIT, p. 107)

Husserl afferma dunque che il flusso ultimo costituente è una sorta di autocostruzione. Di nuovo si deve porre la domanda: che tipo di unità è dunque questo flusso assoluto? Un intero che include se stesso come parte? Un'unità di penetrazione che si presenta tramite un momento

¹²² Un imbarazzo che Husserl alcuni anni più tardi esprimerà, non a caso, riguardo alla questione dell'io: cfr. Ms. A VI 8 II, p. 104a: «Ich sehe, ich meine Nichtgegebenes, und das Meinen ist zweifellos, das Sehen, die Erscheinung. Der Zweifel etc. ist, aber immer sage ich Ich, mein Sehen, mein Zweifeln etc., ich finde es, darauf hinblickend. Nun wohl, ich will von diesem 'Ich' weiter keine Aussagen machen. Es setzt mich in Verlegenheit» (citato in MARBACH 1974, p. 64)

d'unità, dando così luogo a un vero e proprio ossimoro?

La questione è molto delicata. Da una parte, Husserl sottolinea che il flusso assoluto non è qualcosa di costituito nel flusso stesso, dall'altra egli deve rendere ragione di una coscienza dell'unità del flusso complessivo che non sia una semplice ipotesi euristica, se non addirittura dogmatico-metafisica. Il ricorso all'intenzionalità longitudinale sembra poter risolvere il problema, ma resta la questione di come si possa afferrare *propriamente* l'unità del flusso. A ben vedere, infatti, nell'intenzionalità longitudinale si trova una semplice *Deckung* tra due vissuti *all'interno* di un medesimo flusso. Si può perciò affermare che il flusso assoluto stesso è colto come intero? Non a caso, Husserl tentò di trovare una *forma* vera e propria del flusso assoluto:

Di flussi ne troviamo molti in quanto molte sono le serie di sensazioni originarie che cominciano e finiscono. Ma troviamo una forma che lo collega, non solo perché, per ciascuno di essi si verifica la legge della trasformazione di "ora" in "non più" e, d'altro lato, di "non ancora" in "ora", ma anche e soprattutto perché nel modo del flusso c'è qualcosa come una forma comune dell'"ora", un carattere di eguaglianza in generale. (HUA X, pp. 76-77; tr. it. FCIT, p. 104)

A rigore, se il flusso assoluto fosse un intero di compenetrazione, non si potrebbe dire che esso si presenta tramite un momento d'unità e il flusso assoluto non potrebbe emergere attraverso un *suo* momento; ma che è allora questa forma?

Questa temporalità pre-fenomenale, pre-immanente, si costituisce intenzionalmente nella coscienza costitutiva di tempo e come forma di essa. Il flusso della coscienza immanente costitutiva di tempo non solo è, ma è fatto in un modo così strano eppure intelligibile, che in esso deve esserci necessariamente un'autoapparizione del flusso e quindi il flusso stesso deve essere necessariamente comprensibile nel suo fluire. L'autoapparizione del flusso non richiede un secondo flusso, è lo stesso flusso che si costituisce in se stesso come fenomeno. Il costituente e il costituito coincidono, anche se ovviamente non possono coincidere in tutti i sensi. Le fasi del flusso di coscienza, non possono essere identiche a queste fasi costituite e, del resto, non lo sono. (HUA X, p. 83; tr. it. FCIT, p. 109)¹²³

¹²³ Un processo simile lo si ritrova nella costituzione dell'Io-persona e dell'Io-psichico all'interno del processo dell'Io-trascedentale. Cfr. *infra* §§6.2.

Il flusso appare dunque grazie a un'automanifestazione, la quale non ha bisogno di un secondo flusso in cui apparire. Il flusso assoluto e "dove" il flusso appare sono lo stesso. Il flusso assoluto appare in se stesso. In questo senso è possibile dire che l'unità del flusso assoluto è un intero "non-costituito" composto da unità a loro volta "non-costituite"; il flusso costituente ultimo è il "fatto"¹²⁴ assoluto della costituzione, del costituirsi¹²⁵. Il costituirsi avviene, la costituzione avviene e così dà luogo a oggettivazioni in cui essa si rispecchia, ma senza poter essere propriamente individuata in alcuna di esse.

Husserl mette qui in opera, senza averla ancora propriamente formulata ed espressa, la riduzione forse più radicale della sua intera opera, corrispondente a quella che troverà il suo "manifesto" nell'*Idea della fenomenologia*, dove tenterà di esporla e definirla rigorosamente, erigendola a vero e proprio metodo. Annullato ogni centro di riferimento del flusso dei vissuti, ci si ritrova nella corrente stessa del loro susseguirsi, avendo come unico punto d'appoggio null'altro che le formazioni cui essi di volta in volta danno luogo. Immerso nel flusso dei vissuti, il fenomenologo può solo contare su una sorta di costanza del fluire medesimo, su una forma che egli può solo "vivere", ma non vedere, vale a dirsi "avere" come vissuto¹²⁶:

Sono però in dubbio su come ciò vada inteso e mi chiedo se su questo punto vi sia piena chiarezza sotto tutti gli aspetti. Si costituisce di necessità un essere durativo e cioè innanzitutto un esser-un-vissuto. E in questo senso, ogni *vivere* è vivere-andando-incontro. Il vivere (*Leben*) non è però il vissuto (*Erlebnis*). Il *vivere* è la corrente della coscienza costituente. (HUA X, p. 301; tr. it. FCIT, p. 301)

Sorgono a questo punto diversi interrogativi: l'unità assoluta è solo vivibile e non esperibile, cioè non conoscibile o "visibile"? L'unità è il flusso stesso nel suo "non por caso a se stesso"? L'unità è dunque l'oblio?

¹²⁴ La questione della "fatticità" giungerà a ricoprire un ruolo particolarmente rilevante proprio nelle riflessioni monadologiche dell'inizio degli anni Venti: cfr. *infra*, §7.5.2.

¹²⁵ Sul concetto di costituzione nel pensiero di Husserl si rimanda senz'altro al classico studio di Robert Sokolovski: cfr. SOKOLOVSKI 1970.

¹²⁶ Si tenga a questo proposito presente la riflessione sulle *Habitualitäten*, che vengono da Husserl connesse alle capacità che un soggetto acquisisce come una sorta di riserva permanente di atti e che, in questo senso, costituirebbero un *Habe* del soggetto medesimo.

Meglio ancora: l'obliare? Questo non contraddirebbe però quell'unità del flusso che si costituisce proprio grazie alla ritenzione? O forse il segreto è proprio lasciare la ritenzione nel suo stato latente, cioè di ricordo *potenziale* ma non *attualizzato*¹²⁷? Si tratta di lasciare che ciò che è passato *risuoni*, ma che non divenga mai più ri-presentazione di suono? E perché porsi allora tutte queste domande? Meglio ancora: *chi* si pone tali domande?¹²⁸

Al par. 36 delle *Zeitvorlesungen* si trova un'identificazione tra il "flusso costitutivo di tempo" e la "soggettività assoluta":

[Q]uesto flusso è qualcosa che noi chiamiamo così *in base al costituito*, ma che non è nulla di temporalmente "obbiettivo". È l'*assoluta soggettività* ed ha le proprietà assolute di qualcosa che si può indicare, *con un'immagine*, come flusso, di qualcosa che scaturisce in un punto d'attualità, in un punto che è fonte originaria, in un "*ora*", ecc. Nel vissuto dell'attualità, noi abbiamo il punto-fonte originaria e una continuità di momenti di risonanza. Per tutto questo ci mancano i nomi. (HUA X, p. 75; tr. it., FCIT, p. 102)

Si tratta di frasi celebri e già ampiamente commentate, in particolare l'accento all'*assenza di nomi*. Non rientra negli scopi della presente ricerca una precisa analisi delle questioni relative al tempo e alla costituzione temporale. È tuttavia necessario notare una curiosa coincidenza per la quale nel medesimo paragrafo in cui il flusso costituente è identificato con la soggettività assoluta viene anche effettuato un esplicito accenno alla mancanza di nomi e al fatto per il quale il costituente si nomina sempre a partire dal costituito. Si avrà modo di tornare su tale

¹²⁷ Sul rapporto tra attualità e potenzialità cfr. *infra*, §7.1.

¹²⁸ Sul "perché" della ricerca fenomenologica e, in particolare, sulla necessità della ricostruzione del flusso temporale coscienziale in quanto risposta alla «domanda di discorso che viene dall'essente-stato», cfr. RICOEUR 2004. Cfr., inoltre, ZIPPEL 2007, particolarmente pp. 19-81, dove, approfondendo un'osservazione di Marbach (cfr. BERNET, KERN, MARBACH 1992, p. 61), viene messo in luce il ruolo del dubbio scettico quale *Grund* trascendentale della riflessione e della riduzione fenomenologica (ZIPPEL 2007, p. 20). Più in particolare sul ruolo dello scetticismo nella fenomenologia husserliana, si veda AGUIRRE 1970 e MERTENS 2006. Si vedrà nel seguito della ricerca come, già a partire dall'*Idea della fenomenologia*, proprio la domanda relativa al soggetto della riflessione ricoprirà un ruolo sempre più cruciale nel pensiero husserliano, specialmente in rapporto al problema della concretezza del flusso assoluto e del suo rapporto con l'Io che opera l'indagine fenomenologica.

problematica in sede di conclusioni¹²⁹; per ora si noti semplicemente che da quanto detto emergerebbe che la soggettività assoluta è "qualcosa" che vive nell'oblio e, forse, *dell'oblio*¹³⁰. La soggettività costituente "si trattiene", e così tiene assieme la totalità dei vissuti e dà loro unità, appunto, *nell'oblio*¹³¹.

§ 5.2 Una riduzione senza centro

Nello scritto *L'Idea della fenomenologia* Husserl adotta il termine *cogitatio* come sinonimo di "atto" e "vissuto intenzionale", ma anche di quanto nelle *Zeitvorlesungen* veniva chiamato "flusso", mantenendo peraltro tutta l'ambiguità di quest'ultima espressione, che poteva essere usata per intendere sia il flusso di coscienza costituente, sia quello costituito in un flusso ulteriore, cosicché anche riguardo alle *cogitationes* si ripresentano i problemi che si sono visti sorgere in rapporto ai flussi temporali parziali¹³².

Husserl esclude nettamente qualunque Io empirico o psicologico

¹²⁹ Cfr. *infra*, §14.

¹³⁰ Per un approfondimento della questione dell'oblio come momento essenziale della coscienza nella riflessione husserliana, anche in rapporto alla problematica dell'inconscio, cfr. DERRIDA 1967; BERNET 1983 e 2004. Anche Zippel, che pure individua nella *Längst-intentionalität* ciò che innanzitutto permette di considerare il flusso coscienziale temporale come unitario, ammette che essa rimane nella dimensione di una "intenzionalità pre-soggettiva" e che solo grazie a una "riduzione" intesa come "presentificazione ramemorante" è possibile giungere a una visione "autentica" dell'unità della coscienza: cfr. ZIPPEL 2007, pp. 187-191. Si noti che, in quanto "autenticità" significa qui "consapevolezza di sé", la visione dell'unità presuppone un "dualismo radicale e insuperabile del vivere trascendentale". Su tale dualismo si dovrà tornare ampiamente in seguito, in quanto tutto il mistero dell'unità coscienziale si basa, appunto, sulla possibilità di distinguere almeno due elementi che fungano da fondamenti per la visione di tale unità: cfr. *infra*, §§ 6.2, 8, 10, 12-14.

¹³¹ Si può notare che una delle difficoltà che nascono nel contesto delle *Zeitvorlesungen* dipende da uno degli assunti della *Terza Ricerca*, dove concreto e indipendente venivano considerati concetti equivalenti. Come già accennato, Husserl giunse diversi anni più tardi a distinguere i due concetti e a stabilire che qualcosa può essere concreto anche senza essere indipendente: cfr. *infra* §10.

¹³² Una differenza tra i due termini sembra tuttavia esserci: mentre la totalità dei flussi è a sua volta un flusso, Husserl non chiama mai il complesso delle *cogitationes* a sua volta *cogitatio*, per quanto venga comunque connotato come *Denken*.

dall'ambito delle datità assolute immanenti¹³³, quelle su cui solo è possibile costruire un solido edificio della conoscenza apodittica. Egli dà espressione ed erige a metodo rigoroso quella riduzione che si è già visto embrionalmente in opera nei testi delle *Zeitvorlesungen*¹³⁴ e che sembra non lasciare più alcun sostegno a un orientamento tra i flussi coscienziali, conducendo a immergersi puramente e senza residui nel loro turbinio. Nel corso seguente del *Dingkolleg* egli giunge ad affermare esplicitamente che la coscienza non è di nessuno:

La riduzione fenomenologica non è la riduzione solipsistica, e l'Io è esso stesso un essere cosale, che si costituisce e si rivela solo nella connessione intenzionale e nelle sue forme essenziali. [...] Il pensiero, però, di cui essa [*sc.* la riduzione] parla, è pensiero di nessuno. (HUA XVI, pp. 40-41)

In tal modo Husserl non intende propriamente negare che un pensiero sia sempre attuato in rapporto a un soggetto, dunque a un Io; il suo scopo è evitare che si confonda la "purezza" di un vissuto fenomenologico con l'evento mentale, il vissuto psicologico, in quanto ciò significherebbe il fallimento dell'impresa fenomenologica e la sua caduta nello psicologismo¹³⁵.

Nello stesso paragrafo della *Dingvorlesung* da cui si è tratta la precedente citazione, si trovano peraltro decise affermazioni di Husserl riguardo all'assolutezza della coscienza che già lasciano trasparire la piega idealistico-trascendentale della sua fenomenologia¹³⁶. La coscienza è

¹³³ L'Io empirico è bensì vissuto, ma non è il vissuto stesso, bensì il correlato intenzionale di un atto di coscienza.

¹³⁴ Cfr. *supra* §5.1.

¹³⁵ Come giustamente nota Sonja Rinofner-Kreidl, in queste lezioni Husserl comunque semplicemente elude e non supera veramente il problema del solipsismo: cfr. RINOFNER-KREIDL 2000, pp. 529. Già Kern riteneva essenzialmente solipsistica la via percorsa ne *L'Idea della fenomenologia*, mettendone anche in luce conseguenti aporie: cfr. KERN 1962. Come si vedrà, tale elusione porta sempre al rischio di una caduta nello psicologismo, in quanto rimane irrisolta la questione se la portata delle analisi fenomenologiche non siano relative unicamente al soggetto empirico che di volta in volta le svolge.

¹³⁶ Sulla questione dello sviluppo dell'idealismo trascendentale in Husserl, cfr. Röllinger e Sowa 2003 e DE PALMA 2001 e 2005. Per un'esposizione di alcuni motivi fondamentali dell'idealismo husserliano e per una sua valutazione e valorizzazione anche in chiave "ermeneutica", si consideri, inoltre, l'ormai classico studio di Mario Ruggenini: cfr. RUGGENINI 1972.

"l'assoluto", l'*Urgrund*, il *Träger* di ogni oggettualità¹³⁷ trascendente:

La cosa si costituisce nella coscienza, è un'intenzionalità che risulta nelle connessioni della coscienza di certo tipo a dar senso ad essa e al suo "vero essere". Per quanto concerne il senso, essa non è scindibile da tali connessioni. La coscienza in quanto tale è però essere assoluto e proprio perciò non essere cosale. [...] Il mondo viene in certo qual modo sorretto dalla coscienza, ma la coscienza in quanto tale non ha bisogno di alcun sostegno. (HUA XVI, p.40)

La cosa, l'oggetto trascendente è costituito tramite atti coscienziali e, nella sfera fenomenologica, non è possibile affermarne altra "realtà". La coscienza è l'unico essere assoluto che non ha bisogno d'altro per poter sussistere; nei termini della *Terza Ricerca* ciò significa che la coscienza è l'unica entità assolutamente concreta e indipendente, mentre tutto il resto possiede solo una realtà astratta, vale a dirsi che è comprensibile solo per astrazione rispetto al concreto, cioè la coscienza stessa, da cui dipende e in cui è fondato¹³⁸.

Il fatto che la coscienza assoluta non sia cosale non sembrerebbe tuttavia escludere che essa possa essere resa "oggettuale", vale a dirsi correlato di un'intenzione¹³⁹. Husserl afferma che, a differenza di un oggetto trascendente, essa è data apoditticamente e in piena evidenza¹⁴⁰. A ben vedere, però, sembra potersi riferire soltanto alle *cogitationes* prese singolarmente, le quali possono essere rese oggetto di un *reinen Schauen*:

Ogni vissuto dell'intelletto e ogni vissuto in generale, in quanto sia attuato, può essere ridotto all'oggetto di un puro guardare e afferrare, e in questo guardare esso costituisce datità assoluta. (HUA II, p. 31; tr. it. IF, p. 58)

A differenza dei contenuti trascendenti, le *cogitationes* non si presentano per adombramenti, bensì si offrono come indubitabile datità. In questo passaggio è però presente un'ambiguità. Husserl infatti afferma

¹³⁷ Cfr. HUA XVI, p. 40.

¹³⁸ Un ruolo particolare e, in parte, ambiguo è ricoperto dai dati iletici: essi sembrerebbero sempre e solo momenti di uno o più vissuti, tuttavia essi non vengono costituiti dal flusso coscienziale, se non posteriormente, attraverso una loro oggettivazione.

¹³⁹ Ciò era peraltro già stato stabilito nella *Filosofia dell'Aritmetica* e nelle *Ricerche Logiche*, oltre che nelle *Zeitvorlesungen*.

¹⁴⁰ Cfr. HUA XVI, p. 40.

che ogni vissuto, *mentre viene compiuto*, può essere reso oggetto di un osservare o afferrare puro. Ciò che non è chiaro è se il vissuto è reso oggetto non appena viene compiuto, vale a dirsi "dopo" essere stato compiuto, o se lo può essere proprio mentre sta accadendo, nello stesso "istante" in cui sta venendo compiuto.

In questo secondo caso, cui il testo lascerebbe dapprima pensare, si porrebbe però un interrogativo riguardo all'atto di osservazione: se è questo l'atto "attuale", è allora questo stesso atto che viene colto? O vi sono due atti "contemporanei"?

Ciò riconduce al problema della *Längstintentionalität* di cui si è sopra brevemente discusso¹⁴¹ e riguardo alla quale si è notato che il suo ruolo di garante dell'unità del flusso coscienziale sembra poter valere fintanto che rimane inoggettivato; in altre parole, essa sarebbe valida fintanto che *non* diviene oggetto di uno sguardo che lo intende.

Quanto Husserl propone nell'*Idea della fenomenologia* deve essere pertanto almeno lievemente diverso rispetto a quanto ipotizzava nelle *Zeitvorlesungen*. Nel testo del 1907 egli insiste infatti proprio sulla possibilità di rendere *oggetto* un vissuto e nelle righe seguenti quelle sopra citate egli ripete più volte che il vissuto colto tramite un puro sguardo è *dies-da*, rimarcando così il tenore "oggettivante" dello sguardo puro. Egli afferma che «posso inoltre domandarmi che cosa significhi datità in questo caso, e posso, esercitando un ulteriore atto di riflessione, recarmi allo sguardo il guardare stesso, in cui questa datità, ovvero modalità d'essere, si costituisce»¹⁴², dal che è necessario concludere che l'atto di osservazione non coglie se stesso e che vi sarebbe una sorta di contemporaneità di atti in cui uno afferra l'altro.

Il problema maggiore sembra però consistere nell'affermazione secondo la quale il vissuto colto è ancora in stato di compimento, lo si sta ancora compiendo, nel momento in cui viene colto. Ciò sembra andare ben oltre i limiti che erano stati stabiliti nelle *Zeitvorlesungen* e sembrerebbe inoltre perdere il guadagno, per quanto discutibile e forse non particolarmente confortante, cui esse erano giunte: vale a dirsi la presunta unità del flusso di coscienza almeno in assenza di ripresentazioni. Nelle *Zeitvorlesungen* è necessario concludere che ciò che è colto

¹⁴¹ Cfr. *supra*, §5.1

¹⁴² Cfr. HUA II, p. 31, tr. it. IF, p. 58.

è sempre una *cogitatio* compiuta e non *in atto*; la stessa unità offerta dalla ritenzione longitudinale si baserebbe proprio sulla presenza non-più-attuale di altri flussi oltre quello presente.

La situazione che si delinea nell'*Idea della fenomenologia*, vale a dirsi la presenza di due atti contemporaneamente in stato di compimento, rende per certi aspetti ancora più enigmatica l'unità degli stessi; non viene, infatti, chiarito cosa garantisca che i due atti appartengono a un medesimo flusso costituente.

Si possono comunque cogliere i frutti positivi che l'introduzione al *Dingkolleg* offre: con l'ammissione della possibilità di due atti contemporanei si ha una prefigurazione di quanto verrà affermato nelle *Ideen*, vale a dirsi la contemporaneità di più vissuti attuali di cui uno si impone come centrale, cioè compiuto, e a cui gli altri risulterebbero coordinati in una sorta di co-funzionalità. Husserl inizia inoltre a tematizzare quel "puro sguardo" che dovrebbe caratterizzare una rigorosa ricerca fenomenologica e che già era operante, ma non ancora tematizzato, nel contesto delle *Ricerche Logiche*. Nel presentare l'"idea" del suo progetto fenomenologico egli non può che cercare di esplicitare questo presupposto indispensabile, senza il quale la fenomenologia stessa non potrebbe esistere. Tuttavia egli non sembra riuscire ancora a cogliere pienamente le implicazioni di un tale "sguardo":

Noi abbiamo nella percezione riflessiva le *cogitationes* come assolutamente date, nell'atto stesso in cui consapevolmente le viviamo" - così si vorrebbe cominciare; e quindi possiamo guardare all'universale che in esse e nei loro momenti materiali si singularizza, possiamo cogliere universalità nello sguardo astratto, e costituire le connessioni d'essenza che su tali universalità puramente si fondano, come stati di cose dati direttamente, in un pensare che guardando vi si rapporta. E questo è tutto. (HUA II, p. 62; tr. it. IF, p. 102)

Quanto Husserl qui enuncia *non* è veramente tutto e Husserl dovrà sempre più darne conto. Vi è un "fatto" che non si può trascurare, come Husserl pretende qui di fare. Si tratta di un fatto che costituisce la condizione stessa dello sguardo puro: per assumere l'atteggiamento fenomenologico-riflessivo almeno un atto deve già essere in stato di compimento e solo qualora esso lo sia è possibile renderlo oggetto d'osservazione. In questo senso, quanto Husserl afferma nel seguito del

paragrafo sembra presentare due istanze inconciliabili:

Eppure nessuna tendenza è più pericolosa per la conoscenza guardante delle origini e delle assolute datità, che quella di darsi troppo da pensare e di cercar di attingere a queste riflessioni di pensiero presunte ovvietà. Ovvietà che per lo più non si sogliono formulare espressamente, e già per questo non vengono sottoposte a nessuna critica guardante, e determinano inespressamente la direzione della ricerca e la delimitano in modo inammissibile. (HUA II, p. 62; tr. it. IF, p. 102)

Se Husserl intendesse davvero giungere alla conoscenza delle "origini", egli non dovrebbe trascurare il fatto che l'origine della pura osservazione è sempre offerta da un atto che è già in stato di compimento; egli rischia, altrimenti, di lasciare inespressa un'ovvietà che "nascostamente" influenza, se non addirittura determina¹⁴³, la direzione della ricerca. La mancata analisi dell'effettiva origine della riflessione lascia inoltre irrisolta, come si è visto, la questione dell'unità della coscienza stessa in quanto non viene chiarito cosa garantisca che l'atto osservato sia nel medesimo flusso coscienziale complessivo dell'atto di osservazione.

A questo proposito Husserl sembra effettivamente voler erigere a legge un vero e proprio abbandono alla corrente dei vissuti:

Perciò, intelletto meno che si può e intuizione più pura che si può (intuito sine comprehensione); torna davvero alla mente il discorso dei mistici, allorché descrivono lo sguardo intellettuale, che non sarebbe affatto un sapere dell'intelletto. E tutta l'abilità sta puramente in questo: lasciare la parola all'occhio che guarda, e neutralizzare l'intenzionare trascendente intrecciato a quel guardare, ogni presunto esserci-dato-con-ciò, ogni oggetto di pensiero concomitante, ed eventualmente ogni interpolazione interpretativa della sopraggiunta riflessione. (HUA II, p. 62; tr. it. IF, p. 103)

Resterebbe da chiedersi se questo abbandono mistico sia scindibile da una "fede" nella razionalità e nell'unitarietà del flusso cui ci si abbandona¹⁴⁴, una fede assolutamente cieca, in quanto non vi è, almeno

¹⁴³ A questo proposito non si può che rimandare a Carlo Sini e a Jaques Derrida, i quali hanno particolarmente indagato l'inespressa condizione della ricerca teoretica pura nella scrittura. Per quanto riguarda un loro confronto con Husserl, cfr. particolarmente: SINI 1987, 1989 e 1992, DERRIDA 1967a, 1967b e 1967c.

¹⁴⁴ Cfr. anche HUA XVI, p. 62: «La conoscenza osservante è la ragione, la quale si propone

fino a questo punto, alcuna evidenza di tale unità e la razionalità può essere solo sperata¹⁴⁵; si potrebbe inoltre domandarsi *a quale* flusso abbandonarsi, visto che ciò che si vede è sempre un flusso o una molteplicità di flussi, ma mai *il* flusso.

§ 5.3 *L'urgenza dell'Io*

La questione dell'unità del flusso costituente non abbandonerà Husserl molto presto, si può anzi dire che non lo abbandonerà mai. Come si è visto, le *Zeitvorlesungen* offrono una soluzione solo parziale: vi sarebbe sì un'unità dei flussi coscienziali, dunque dei vissuti, ma quest'unità sarebbe sempre qualcosa di oggettivato che rinvia a un'unità e a un intero più ampi. Sembra assodato che ogni vissuto appartenga al medesimo flusso di ogni altro vissuto e nulla dà adito a pensare diversamente, ma il dubbio che ciò possa non accadere non può mai essere del tutto fugato. La fiducia che ogni flusso appartenga a un unico e medesimo flusso complessivo sembra sì essere ben motivata, ma Husserl, non essendo riuscito a trovarne un fondamento apodittico, rimane insoddisfatto. Uno spettro sembra in particolare minacciare l'apoditticità dell'unità coscienziale: quello dello "psicologismo", e non solo perché le ragioni che reggono la fiducia nell'unità della coscienza potrebbero essere meramente "psicologiche", bensì perché l'unità stessa potrebbe essere solo empirico-psicologica.

Come ha ben notato Marbach¹⁴⁶, in un manoscritto del 1908 Husserl riformula il problema dell'unità dei vissuti in un'unica coscienza in termini che sembrano nuovamente richiamare alla memoria la definizione del primo concetto di coscienza nella *Quinta Ricerca Logica*:

La sfera delle *cogitationes* è la sfera fondamentale, in quanto ogni posizione d'essere si compie in essa. Le *cogitationes* non sono isolate. Esse sono intimamente intessute l'una con l'altra. Esse formano l'unità della coscienza e il

di portare l'intelletto proprio alla ragione. L'intelletto non può intromettersi e contrabbandare i suoi assegni in bianco ancora non riscossi tra quelli già riscossi; e il suo metodo di cambio e conversione, che si basa su meri buoni del tesoro, non è qui affatto in questione».

¹⁴⁵ Sulla questione della speranza nell'orizzonte fenomenologico, cfr. HELD 2006.

¹⁴⁶ MARBACH 1974, p. 60.

concetto di coscienza si caratterizza per essere intima unità di *cogitationes* appartenente alle *cogitationes* stesse, unità "vissuta" (*una* coscienza), vale a dirsi assolutamente data come le singole *cogitationes* in essa intrecciate. (HUA XXXVI, pp. 6-7)

Questo apparente ritorno al concetto di coscienza come Io empirico può essere interpretato come ben più che una semplice *defaillance*. Si deve probabilmente ritenere che qualcosa di nuovo si stia facendo avanti nell'orizzonte della ricerca husserliana. È infatti opportuno chiedersi: dopo aver inappellabilmente negato l'inclusione dell'Io empirico, di quello fenomenologico e di quello psicologico nel campo della coscienza apodittica, come può Husserl ancora permettersi una definizione dell'unità delle *cogitationes* che ricorda così da vicino quella dell'Io fenomenologico delle *Ricerche Logiche*? Se l'unità dei vissuti non fosse che empirica, Husserl non dovrebbe forse darla vinta al suo maestro/nemico Hume? Non dovrebbe ammettere che forse il sole "unificante" della ragione domani non sorgerà e che non si potrà mai essere certi del suo avvento, né della sua esistenza?

A questo proposito è necessario ricordare l'identificazione summenzionata tra flusso costituente e soggettività assoluta. Husserl nelle *Zeitvorlesungen* non sembra mai preoccuparsi di chiarire cosa sia da intendersi con quest'ultima espressione; è dunque legittimo chiedersi se si tratti di un mero sinonimo di "flusso costitutivo assoluto". Se la risposta a tale domanda fosse affermativa, non si capirebbe allora il motivo per cui introdurre un termine che sembra sollevare solo confusione e dubbi, quando non veri e propri fraintendimenti, senza peraltro aggiungere nulla all'intelligibilità del "fenomeno" in questione.

Il problema dell'Io sembra non poter più essere rinviato. Inizialmente Husserl non si decide, o almeno non del tutto, a includere l'Io trascendentale tra i concetti portanti della sua fenomenologia. Tuttavia incappa, come ha dettagliatamente mostrato Marbach¹⁴⁷, in due problemi che dovranno, seppure lentamente e non senza incertezze, mettere in discussione la strategia adottata fino a questo momento.

Il primo problema è relativo alla comparsa all'interno del (presunto) unitario flusso di coscienza di altri flussi coscienziali. Ciò riguarda la

¹⁴⁷ Cfr. MARBACH 1974.

questione dell'empatia e dell'intersoggettività, da cui si è in questo lavoro deciso di esulare e al cui riguardo si farà dunque un mero accenno: nel momento in cui in un vissuto si presenta un altro flusso di coscienza che non può né essere messo in discussione, né, come avverrebbe invece nel ricordo o nella fantasia, identificato col primo (quello cioè cui appartiene, o in cui avviene, il vissuto), quest'ultimo si vede limitato nella sua estensione e, di conseguenza, a dover porre un discrimine tra flusso proprio e flusso estraneo. La coscienza complessiva si palesa come *non* unica e di conseguenza non tutti i vissuti sarebbero propriamente unificabili in un solo e unico flusso costituente¹⁴⁸.

La seconda questione che porta Husserl a dirigersi verso l'ammissione di un Io trascendentale è quella relativa al centro di orientamento di tutti i vissuti. Secondo Marbach questo Io come centro del *Blick-auf* nasce in analogia con il corpo e non vi sarebbe dunque ragione di elevarlo al rango di Io trascendentale, come Husserl invece farà¹⁴⁹. Tuttavia, è possibile notare che qualcosa di simile al *Blick-auf*, inteso quale polo permanente delle *cogitationes*, è già rintracciabile negli interstizi delle prime ricerche sul tempo. Già lì, infatti, si pone il problema di un qualcosa che né muti, né duri, e che tuttavia persista¹⁵⁰. Certamente Husserl non sembra inizialmente disposto a identificare questo "qualcosa che persiste" in ogni momento del flusso coscienziale con l'Io trascendentale. A un tale accostamento si può anzi obiettare che Husserl identifica questo "qualcosa di persistente" con la *forma* del tempo e *non* con un *centro* dei vissuti; non bisogna però trascurare che Husserl afferma espressamente che si tratta di una forma "riempita", senza peraltro riuscire a chiarire fino in fondo cosa si debba con ciò intendere¹⁵¹.

Nelle pagine delle *Zeitvorlesungen* relative a tali questioni si può inoltre riconoscere una certa esitazione da parte di Husserl, che rende i pensieri ivi espressi, oltre che complessi e faticosi, anche piuttosto oscuri e incerti. Egli si rende conto che l'affermazione per il quale il

¹⁴⁸ Cfr., ad esempio, HUA XIII, testo n.6, §§ 36 sgg.

¹⁴⁹ Cfr. MARBACH 1974, pp. 165-175, 214-217, 337-338.

¹⁵⁰ Cfr. HUA X, §§ 35-36, 38-41 e Appendici VI, X, XI; tr. it in FCIT.

¹⁵¹ A ben vedere, infatti, qualora tale affermazione significasse unicamente che ogni vissuto ha un suo correlato intenzionale, non verrebbe spiegato perché questo costante riempimento della forma sia da mettersi in relazione con l'unità dei flussi costituenti.

flusso assoluto è a-temporale e pre-fenomenale, né transeunte, né permanente, non è sufficiente a *dar ragione* della sua unità.

In quest'ottica quella fantomatica "soggettività assoluta" di cui ci si chiedeva il senso e che si auto-costituisce in ogni costituzione di un vissuto parziale¹⁵² può essere vista come un'anticipazione di quanto diverrà poi l'Io trascendentale inteso quale centro di irradiazione e di riferimento nella trama dei vissuti. In questo modo, sarebbe plausibile ipotizzare che non fu la sola analogia col corpo, dunque con l'Io empirico, a convincere Husserl della legittimità e della necessità dell'Io trascendentale.

Oltre ai due motivi individuati da Marbach, ve ne sarebbe dunque un terzo che potrebbe aver contribuito a far sì che Husserl decidesse di ammettere l'Io trascendentale all'interno della sua filosofia fenomenologica. Questo motivo si lega agli altri due e, per così dire, li attraversa; esso sorgerebbe in particolare nel contesto di alcune riflessioni rientranti nell'ambito dell'elaborazione del cosiddetto "idealismo trascendentale"¹⁵³.

§5.4 *L'individuazione del flusso*

Per Husserl all'apriori ontologico della "cosa" (*Ding*) appartiene la proprietà di essere disponibile per una pluralità di vissuti. Questa pluralità non è solo diacronica, bensì anche aprioricamente sincronica;

¹⁵² Cfr. *supra* § 5.1.

¹⁵³ Lo stesso Marbach sembra ammettere questa motivazione. Egli, infatti, scrive: «È dunque necessario comprendere che al fondo del principio della costruzione di una corrente di coscienza unitaria giace l'idea di un 'io puro'» (MARBACH 1974, p. 103). Marbach, come già notato, non ritiene tuttavia giustificabile che l'Io puro possa considerarsi come un *Orientierungspunkt* o *Beziehungszentrum* di tutti i vissuti, in quanto tali concetti hanno senso solo per un Io empirico corporeo; egli mi sembra, tuttavia, sottovalutare l'importanza dell'incrocio dell'Io riflettente e dell'Io che si trova tramite riflessione. Marbach scrive: «proprio l'idea dell'Io puro viene compresa nella determinazione fenomenologica dell'unità di ogni coscienza» (MARBACH 1974, p. 234); si deve, però, notare che non è propriamente l'idea dell'Io puro, bensì l'*Io puro stesso* che viene trovato tramite riflessione ed è questo Io che determina l'unità "reale", o "fattuale", della coscienza, l'Io che trovandosi e riconoscendosi nel suo essere scopre anche l'unità di tutti i vissuti. Si dovrà tornare su tale questione più avanti, quando si tenterà di mostrare come proprio l'approfondimento della questione della "fattualità", o "fatticità", del flusso coscienziale svolga un ruolo decisivo per l'ammissione dell'Io trascendentale nella fenomenologia husserliana: cfr. *infra*, § 6.2.

come ha infatti ben notato Marbach «appartiene all'essenza della cosa, del mondo nel suo complesso, anche la possibilità di essere *contemporaneamente* accessibile a più percezioni»¹⁵⁴. L'unità dell'oggetto intenzionale è, dunque, un'unità che implica la possibilità di altri flussi coscienziali presenti contemporaneamente.

Si potrebbe a questo punto chiedersi se ciò aggiunga un effettivo aiuto alla soluzione dell'enigma relativo all'unità del flusso assoluto. Sarebbe infatti necessario chiedersi se vi sia qualcosa che vieti che la coscienza assoluta contenga due flussi nel medesimo istante, e, per quanto si è visto emergere fin qua, si dovrebbe rispondere negativamente, tanto più che proprio questa ipotesi, vale a dirsi che vi siano due vissuti contemporanei e appartenenti al medesimo flusso complessivo, sembrerebbe emergere dai passi dell'*Idea della fenomenologia* con i quali ci si è sopra confrontati¹⁵⁵.

Se si considera, tuttavia, che l'unità dei vissuti ha trovato finora la sua unica possibile garanzia nell'intenzionalità longitudinale, si deve escludere che due vissuti possano occupare lo stesso istante di tempo e appartenere alla stessa unità coscienziale. Se, infatti, così fosse, allora essi non differirebbero affatto, avrebbero lo stesso decorso ritenzionale e le stesse aspettative. Ciò non è, però, quanto emerge dall'analisi dell'unità intenzionale cosale: questa implica che differenti vissuti possano avere contemporaneamente luogo, ma essi debbono situarsi in decorsi percettivi necessariamente diversi. La conseguenza sarebbe, dunque, che due vissuti non possono essere contemporanei e appartenere alla stessa unità coscienziale. In questa prospettiva, sembra che quanto sostenuto nell'*Idea della fenomenologia* e ciò che emerge dalle *Zeitvorlesungen* siano in contrasto. La questione relativa all'individuazione del flusso coscienziale offre un nuovo elemento a questa, apparentemente contraddittoria, riflessione.

Già in alcune pagine dei cosiddetti *Seefelder Manuskripte*, Husserl

¹⁵⁴ MARBACH 1974, p. 72. È proprio partendo da tali analisi che Zahavi ha tentato di dimostrare come l'intersoggettività, sebbene "anonimamente", sia da situarsi già agli strati più profondi della costituzione del mondo trascendente, e che pertanto il luogo ultimo della costituzione di quest'ultimo sia non la semplice soggettività, bensì l'intersoggettività trascendentale: cfr. Zahavi 1996, particolarmente, pp. 32-40.

¹⁵⁵ Cfr. *supra*, § 5.2.

giunge a stabilire che per determinare l'individualità di un fenomeno non bastano spazio e tempo, bensì è necessario anche determinare in che flusso di coscienza un vissuto avviene¹⁵⁶. Si può ritenere che ciò significhi "individualizzare" il flusso stesso, nonostante ciò costituisca apparentemente un vero e proprio paradosso; si deve, infatti, considerare che nelle *Zeitvorlesungen* Husserl stabilisce che individuale è solo qualcosa di temporale, e dunque non può esserlo il flusso costitutivo di tempo stesso, che in quanto tale è "a-temporale". Solo qualcosa che viene costituito nel flusso temporale può essere individuale¹⁵⁷. Husserl medesimo si rende conto dell'assurdità che contraddistingue il tale tentativo di "individuare" il flusso coscienziale costitutivo; egli ritiene, tuttavia, che in tale riflessione «si cela una grande verità»¹⁵⁸.

La "follia" di un'interrogazione riguardo all'individuazione del flusso costitutivo è comprensibile se situata nel contesto della fondamentale esigenza di giungere alla determinazione apodittica dell'unità del flusso. Il risultato a cui Husserl perviene in questo manoscritto è la posizione di un nuovo elemento nel quadro di tale problematica: egli giunge, infatti, a stabilire che ogni vissuto trova la sua piena individuazione in una non meglio precisata *Ichindividualität*:

Se tengo ferme le apparizioni così come le ho o me le rappresento, la loro essenza esclude allora la compatibilità; se però assumo una differenza ignota (analogamente a quella del tempo, in un tempo diverso sussiste altresì qualcosa di mantenuto essenzialmente identico, ma nello stesso tempo [si ha] conciliabilità di apparizioni incompatibili), allora sussiste nuovamente conciliabilità. Questa differenza è la differenza degli individui. Pertanto la continuità di tempo e spazio non è ancora ciò che pienamente individua. Piuttosto la individualità dell'io. (HUA XIII, p. 3)

Questo nuovo elemento, tuttavia, più che offrire un aiuto alla soluzione del problema, la rende più problematica. Husserl sembra aver riscontrato un'ulteriore *Zerfallenheit* del flusso coscienziale, oltre a quella già citata relativa ai diversi flussi con posizione temporale diversa. Secondo quanto si può evincere da questi manoscritti, si deve

¹⁵⁶ Cfr. HUA XIII, pp. 1-3.

¹⁵⁷ Cfr. HUA X, §§ 31 e 35; tr. it. in FCIT.

¹⁵⁸ HUA XIII, p. 3.

affermare che non bastano spazio e tempo per determinare un "oggetto", bensì è necessario stabilire anche *in* che flusso di coscienza esso si presenti, vale a dirci a quale Io (empirico). In questo modo, anziché aver chiarito l'unità della coscienza assoluta, si è stabilito che questa è "distribuita" o "disgregata" in più Io. Se si considera che gli Io sono essi stessi costituiti nel flusso di coscienza assoluto, sono cioè Io empirici, è necessario affermare che il flusso di coscienza assoluto, qualora sia unico, può contenere due vissuti diversi contemporaneamente in stato di compimento¹⁵⁹, il che sarebbe in accordo con quanto affermato nell'*Idea della fenomenologia*. Tuttavia, questo ancora non basta a garantire l'unità del flusso assoluto. Sembra piuttosto che la presunta unità, nonché la stessa esistenza, del flusso costitutivo assoluto debba essere messa ancora più in dubbio.

Da questa brevissima disamina della questione è possibile evincere che non si può ritenere che il vissuto di un'altra soggettività, ciò che Husserl chiama empatia (*Einfühlung*), sia sufficiente a offrire una visione dell'unità del flusso assoluto attraverso un processo di delimita-

¹⁵⁹ Se il flusso di coscienza fosse "effettivamente" unitario, l'unica possibile conseguenza sarebbe che tutti gli Io empirici fossero epifenomeni di un unico flusso, o quantomeno potessero esserlo. Effettivamente questa sembra la prima ipotesi con cui Husserl si cimenterà poco tempo: «So gewinnt der Begriff reines Ich seinen Sinn. Oder ein Ichbegriff, der auch in eine Vielheit sich spaltet: viele Ich, die geeinigt sind oder in der Einheit des Absoluten, die eine alle Ich umspannende Einheit ist»; ma Husserl subito precisa che "Es ist keine 'reale Einheit' sondern eine Einheit absoluter Art, die mit keiner realen zusammengeworfen werden kann». In questo manoscritto Husserl tenta, dunque, di risolvere la questione dell'unità che tiene assieme i diversi Io attraverso una legalità essenziale alla quale tutti sarebbero sottomessi: «Denn worin besteht dieses bewusstseinsverbindene, vom absoluten zum absoluten Ich laufende Einheit? Sie besteht in der zum Wesen jedes absoluten Ich mit Rücksicht auf seine Form und Seinen Stoff in seiner bestimmten Konstellation gehörigen Notwendigkeit: eine Welt logisch zu setzen, in der idealen Möglichkeit dieser Setzung nach logischen Prinzipien zu rechtfertigen, und in dieser gerechtfertigten Weise eine psychophysische Welt zu setzen als eine Welt vieler Dinge und vieler Individuen, und als eine Welt welche allen psychischen Individuen gemeinsam ist; und darin liegt, dass alle absoluten Ich so in Beziehung stehen, dass sie dieselbe Verbindlichkeit haben und dass sie nicht jeder eine andere Welt setzen können, sondern eine allen gemeinsamen Welt. [...] Die logische Berechtigung besagt Möglichkeit für jedes Ichbewusstsein: nicht reale sondern ideale Möglichkeit» (Ms. B I 4, p. 19a-b). Come si vedrà, la pura "legalità essenziale", che si evince attraverso un'argomentazione che si può dire "logico-trascendentale", non basta comunque a soddisfare l'esigenza "fenomenologica" di concretezza che caratterizza il pensiero husserliano: cfr. *infra* § 6.2.

zione del flusso proprio rispetto a quello estraneo. Il fatto che, percependo o ipotizzando un altro flusso assoluto di coscienza, io possa rendermi conto o di non essere l'unico depositario della coscienza assoluta o che il "mio" flusso di coscienza non è l'unico flusso assoluto, presuppone che io effettivamente "abbia" un tale flusso assoluto e che esso sia unitario. Lo stesso dicasi riguardo all'ipotetico o reale vissuto altrui: perché lo si riconosca come appartenente a un'unità coscienziale ulteriore è necessario che questa unità "esista". Né l'unità "mia" né quella "altrui" hanno però finora trovato un saldo terreno d'evidenza apodittica¹⁶⁰.

§5.5 *L'unitarietà del flusso*

Nei manoscritti degli anni seguenti *l'Idea della fenomenologia* Husserl torna più volte sulla questione dell'unità in rapporto alla coscienza. Attraverso diverse argomentazioni e riflessioni, egli ribadisce che l'unità del mondo, vale a dirsi l'intero complessivo dei correlati intenzionali della coscienza, è possibile solo tramite la coscienza stessa. Non si tratta però, come a prima vista potrebbe sembrare, di una semplice tautologia. Già nelle *Ricerche Logiche* Husserl aveva infatti puntualizzato «che l'oggetto intenzionale della rappresentazione è lo stesso oggetto reale ed effettivo, che le è eventualmente dato come esterno, e che è assurdo distinguere tra l'uno e l'altro»¹⁶¹. Ciò ancora non implica, però, che la totalità dei correlati intenzionali trascendenti appartengano a

¹⁶⁰ Si deve, comunque, riconoscere che l'empatia permette la percezione dei margini (o dei livelli) di un flusso coscienziale, di "prendere coscienza" del proprio flusso come diverso rispetto a quello altrui; in questo senso è possibile valutare l'impatto con le soglie della singola soggettività come un incisivo apporto all'elaborazione husserliana di una "disciplina" dell'Io trascendentale. Questo apporto e le sue conseguenze è tuttavia necessario siano messi qui "fuori circuito"; ci si deve piuttosto concentrare sull'unità cogitativa di un unico flusso, effettuando quella che Husserl anche chiama una "riduzione solipsistica", ignorando il suo scomporsi in più soggetti o l'apparire in esso di flussi estranei. Sul ruolo dell'empatia per la costituzione della coscienza di sé, innanzitutto attraverso la delimitazione del corpo proprio, cfr. HUA V, Appendice I, pp. 109-129; tr. it. in IDEE/2, pp. 479-496. Sul tema dell'empatia nel contesto complessivo dell'intersoggettività di Husserl, cfr. PUGLIESE 2004 e 2009, WALDENFELS 1971, ZAHAVI 1996, PACI 1961, Römpf 1992.

¹⁶¹ Cfr. HUA XIX/1, p. 439; tr. it. RL/2, p. 208.

un unico mondo. La coscienza potrebbe intendere oggetti appartenenti a universi differenti e il rapporto tra questi universi potrebbe essere estrinseco; in tal modo la totalità dei correlati intenzionali potrebbe essere un mero aggregato. Si rende pertanto necessario chiarire il rapporto "ontologico" tra coscienza assoluta e mondo dei correlati intenzionali¹⁶², in particolare di quelli trascendenti. Conseguentemente si presenta una vera e propria *urgenza* della questione relativa all'unità delle *cogitationes*, dei flussi costitutivi del reale.

Secondo Husserl, il senso di un qualunque essere oggettuale, la sua piena determinazione, esige che si risalga all'ultimo flusso costituente, all'essere assoluto in cui tale senso si costituisce¹⁶³. Questo essere assoluto è il flusso di coscienza costituente, in cui lo stesso mondo viene costituito:

Il "mondo" si costituisce nella coscienza. Esso è ciò che è solo in relazione alla coscienza. Ciò non significa però che il Reale [das Reale] nel suo contenuto contenga qualcosa della coscienza, come se la coscienza dovesse emergere nelle asserzioni oggettive sul Reale. [...] Quando nel pensiero (e in quello scientifico) affermo: "Questo e quest'altro Reale è", là trova la relativa riflessione queste e queste altre connessioni coscienziali. E dove trova queste connessioni, lì è il Reale, e la scienza lo può trovare e determinare. E queste connessioni abbracciano anche lo stesso pensiero scientifico. (HUA XXXVI, p. 29)

Affermare l'essere del mondo al di fuori di qualunque rapporto con

¹⁶² Riguardo alla "neutralità metafisica", ma anche "ontologica", dell'impresa husserliana, cfr. ZAHAVI 1992b. A partire da questo scritto, è iniziato un dibattito con Jocelyn Benoist (cfr. BENOIST 1997, pp. 296-306), il quale, a differenza di Zahavi, ritiene la "neutralità metafisica" del primo Husserl un bene prezioso e da salvaguardare. Il dibattito è quindi proseguito con una replica di Zahavi, il quale ha voluto ribadire i limiti della presunta neutralità metafisica del primo Husserl e la necessità di superarla: cfr. ZAHAVI 2002. Cfr. anche ZAHAVI 2003.

¹⁶³ Che questa concezione sia riscontrabile in Husserl già al tempo delle *Logische Untersuchungen* è stato più volte, ed è tuttora, oggetto di discussione: cfr. ROLLINGER E SOWA 2003, LAVIGNE 2005. Certo è che tale idea è presente in Husserl a partire quantomeno dal 1907: cfr. *supra* § 5.2. Un tentativo di sviluppare una fenomenologia dei vissuti e di rintracciare nei vissuti stessi l'unità del mondo, prescindendo, almeno in certa misura, dalla soggettività costituente è stato compiuto in modo originale e fecondo da Giovanni Piana: cfr. PIANA 1979 e 1992.

la coscienza non avrebbe per Husserl alcun senso¹⁶⁴. Il mondo corrisponde alla totalità delle esperienze possibili e reali, è l'unità dei contenuti di coscienza. Dall'affermazione di Husserl emerge anche di più: solo dove è possibile trovare nessi di coscienza è possibile trovare il "reale" (*das Reale*). I nessi di coscienza di cui Husserl parla sarebbero i rapporti tra i vissuti. Risulta quindi evidente che, qualora questi non avessero unitarietà, anche la realtà che in essi si coglie non ne avrebbe. A questo proposito, Husserl nota:

Qualora svanisse il mondo come unità intenzionale, svanirebbe con esso ogni mondo, poiché si mostrerà che <ciò> che non è coscienza è pensabile unicamente come unità intenzionale. (HUA XXXVI, p. 33, nota 1)

Da questa affermazione sembra emergere che la coscienza sia l'unica unità non intenzionale e al contempo ciò che conferisce unità ad ogni oggetto intenzionale e, in conclusione, al mondo inteso come unità complessiva degli oggetti. Se il mondo è uno, unitario, ciò è dovuto al flusso di coscienza che lo costituisce, che tiene cioè in unità i diversi vissuti e li rende così vissuti di un unico mondo; se il flusso non fosse unico, se non ci fosse un'unità dei flussi costitutivi, crollerebbe anche l'unità del mondo e svanirebbe la possibilità di una conoscenza organica e sistematica della realtà. Non resterebbe in tal modo alcuna speranza per una conoscenza assoluta, adeguata e chiara dell'essente, neppure a livello ideale, neppure all'infinito¹⁶⁵.

I contenuti trascendenti sono sempre qualcosa di costituito e per capirne il "senso ultimo", la loro "vera realtà", è necessario risalire al flusso di coscienza ultimo¹⁶⁶. È solo indagando tale flusso che si può comprendere l'unità della molteplicità dei vissuti e dunque del mondo: non avrebbe alcun senso parlare di un unico e unitario mondo se non ci fosse un unico e unitario flusso di coscienza.

¹⁶⁴ Nei *Bernauer Manuskripte* Husserl formulerà ciò nei termini di un vero e proprio "principio", secondo il quale «alles, was ist, seine mögliche ursprüngliche App<erzeption> hat, seine mögliche 'Wahrnehmung'» (HUA XXXIII, p. 206).

¹⁶⁵ L'infinito, inteso in senso matematico, dunque passibile di una *mathesis universalis*, dovrebbe infatti essere almeno ordinabile, possedere un principio d'ordine.

¹⁶⁶ Cfr. HUA XXXVI, p. 28, nota 2: «Si deve, però, risalire ancora più indietro dei contenuti immanenti che ancora si costituiscono, fino all'ultimo flusso di coscienza».

Proprio la questione del "senso" sembra peraltro ingiungere una necessaria riconsiderazione dell'unità costituente; si è infatti visto che è il senso costituito dalla coscienza, il correlato intenzionale di una molteplicità di vissuti parziali, a poter fondare lo stesso essere unitario di un oggetto¹⁶⁷. A questo proposito, in un testo databile al 1908, Husserl, dopo aver ribadito che il "senso" di qualunque oggettualità si riduce a rapporti di coscienza¹⁶⁸, nota che il termine "senso" è ambiguo, e aggiunge:

Qui si cela evidentemente un'ambiguità: 1) Senso di un oggetto = la sua essenza, il suo "contenuto", dato nell'intuizione. 2) Senso dell'essere oggettuale, il suo "essere assoluto". Infatti, ogni essere oggettuale permette una riduzione all'essere assoluto considerato come ciò che lo costituisce. (HUA XXXVI, p. 28, nota 2)

Il primo significato della parola "senso" sembra avvicinarsi a ciò che nelle *Ricerche Logiche* era considerato la materia dell'atto a che nelle *Ideen* verrà denominato, appunto, "senso", dunque il "come" un determinato oggetto è inteso, come esso è dato nel singolo atto. Nel suo secondo significato, la parola "senso" sembra invece riferirsi all'inteso stesso nella sua piena individualità. Essendo l'oggetto intenzionale qualcosa di trascendente, un'individualità che si va costituendo attraverso il flusso assoluto di coscienza, esso può acquisire progressivamente un "senso" univoco solo in rapporto alla coscienza medesima. Per questo motivo la cosa, l'oggetto intenzionale, non ha "senso" se non in rapporto all'essere costituente, vale a dirsi la coscienza assoluta. In altre parole: è nel flusso di coscienza, e solo nel flusso di coscienza, che si determina

¹⁶⁷ Cfr. HUA X, p. 240, dove l'identità di un oggetto intenzionale viene considerata come una forma categoriale.

¹⁶⁸ Cfr. HUA XXXVI, p. 28: «Un contenuto immanente, un momento della coscienza è senz'altro. Una cosa (*Ding*) invece acquista il suo senso. È un senso, e ogni senso presuppone un conferimento di senso e rientra in connessioni di conferimento di senso e di qualificazioni di senso, di opinione e di motivazione dell'opinione, in cui l'oggetto "sta", si determina, si dimostra come veramente esistente, etc. Se togliamo queste connessioni il discorso relativo all'essere della cosa (*Ding*) perde ogni possibilità. Non così nel caso dei contenuti immanenti. Essi sono vissuti ed eventualmente osservati e nell'osservazione sono assolutamente esistenti. E se vengono pensati, allora sono anche da darsi in modo immanente. Non sono unità ideali di molteplicità, unità che non sono nulla senza quelle molteplicità in cui si rappresentano».

cosa un oggetto effettivamente e definitivamente è¹⁶⁹.

Non si deve, però, pensare che questo "senso" si limiterebbe a cogliere l'oggetto in questione a livello meramente eidetico, ponendolo così in un rapporto "essenziale" o "ideale" con una molteplicità di altre essenze e di variazioni eidetiche possibili¹⁷⁰. Questa interpretazione non darebbe infatti conto dell'aggettivo "ultimo" che Husserl attribuisce all'"essere" in questione. Non è possibile ritenere che il senso ultimo di ciò che si manifesta sia riducibile a un *eidōs*, poiché in questo modo si mancherebbe, da una parte, la sua (presunta) assoluta individualità, dall'altra si rischierebbe di porre la stessa coscienza assoluta come semplicemente eidetica¹⁷¹. Se il senso ultimo di una cosa dipende dalla soggettività e se tale senso fosse un *eidōs*, la stessa soggettività dovrebbe concepirsi come meramente possibile e non come reale, cioè come passibile di diverse forme senza averne una sua propria, o meglio, la sua forma propria sarebbe la variabilità. È inoltre opportuno notare che la variazione eidetica e la relativa sfera eidetica presuppongono l'esperienza empirica¹⁷². La sfera eidetica delinea in questo senso una rete di rapporti possibili tra la soggettività assoluta e i suoi correlati; perché tale variazione possa avvenire è necessario vi sia un'esperienza *in atto* e dunque una soggettività concreta che ha a che fare con un correlato reale, per quanto il senso ultimo di quest'ultimo possa essere oscuro:

Che io ora abbia di me una propria "autocoscienza" e che dica io o no, certo è che alla sfera dell'"io attuale" appartengono appunto tutti gli atti attuali, tutti quelli in cui "io vivo". E l'"io vivo in un atto" non significa che io effettuo una riflessione sul mio io, bensì appunto compimento dell'atto stesso, con le possi-

¹⁶⁹ In che modo i due significati del termine "senso" siano collegati, non è da Husserl in tale manoscritto ulteriormente indagato. Si potrebbe ipotizzare che nel suo primo significato il "senso" dipende sempre dal secondo: ciò significherebbe che l'intera sfera ideale ha "senso" solo per la soggettività costituente, offrendo, per così dire, una sorta di sistematica ideale dei suoi "mondi possibili".

¹⁷⁰ Il fatto, ad esempio, di riconoscere un oggetto come un peschereccio permette di immaginare sue possibili conformazioni, azioni e funzionamenti, oltre che in un legame essenziale con una serie di altre oggettualità, come i pesci, il mare, i pescatori, le reti, etc. Sulla variazione eidetica, cfr. LOHMAR 2005.

¹⁷¹ Si noti, comunque, che Husserl si è bensì talvolta espresso a favore dell'idea che l'io trascendentale possa considerarsi come una sorta di *eidōs* dell'io empirico: cfr. *infra* § 6.2.

¹⁷² Cfr. LOHMAR 2005.

bilità ideali che gli appartengono in quanto appartenenti alla sua essenza, di poter trovare il raggio dell'io [*den Ich-Strahl*], una relazione all'io [*eine Ich-Beziehung*]. (HUA XXIII, p. 343)

È possibile sostenere che anche a ciò si ricollegli, al di là della sua, peraltro indubitabile, analogia col corpo, il *Blick-auf* quale principio di costruzione di un flusso di coscienza unitario¹⁷³. In sostanza, sembra farsi sempre più largo in Husserl l'idea che senza un *concreto* principio d'unità la stessa pluralità dei vissuti non possa giungere ad alcuna effettiva unità e che, conseguentemente, nessun correlato possa acquisire un "senso ultimo". Sebbene il flusso di coscienza assoluto non inizi e non finisca mai, la considerazione dello stesso, l'osservazione ad esso rivolta, deve avere un "punto" d'inizio:

Assumiamo che io abbia un vissuto intenzionale, diciamo una percezione. Allora io posso vivere nella percezione, compierla. Un'altra cosa è la coscienza: Io ho la percezione, io percepisco e mi comporto in modo percettivo verso il percepito. Qui non mi muovo solo nella percezione, bensì nel nesso del mondo effettivo e dico oltre a ciò Io. (HUA XXIII, p. 342)

Ciò si ricollega a quanto già emerso nella considerazione dell'apriorica accessibilità del mondo a più soggettività, in quanto tale accessibilità, sebbene non implichi necessariamente la comunicazione tra le diverse soggettività, solleva la questione dell'identità *concreta* del flusso coscienziale. La "cosa stessa", intesa come *Ding*, situa infatti il singolo vissuto in una inesorabile posizione spazio-temporale:

Vi deve essere un luogo nell'esperienza della coscienza a partire dal quale essa può essere costretta logicamente, attraverso vie di fondazione razionale che essa può percorrere, ad ammettere la cosa [*Ding*]; oppure: la cosa appartiene a ciò che è affermabile o giustificabile sulla base delle possibili ragioni d'esperienza [*Erfahrungsgründen*] della coscienza effettiva [*wirklich*]. (HUA XXXVI, p. 61)¹⁷⁴

Che il "luogo" o "punto" in cui si situa la riflessione sia puramente

¹⁷³ Cfr. MARBACH 1974, p. 103.

¹⁷⁴ Si tenga ben presente l'aggettivo *wirklich*, poiché sarà proprio l'"effettività" della coscienza a risultare determinante per la "scoperta" dell'unità della stessa e dei "suoi" vissuti: cfr. *infra* § 6.2.

empirica o abbia invece un valore trascendentale è ciò che Husserl dovrà a questo punto chiarire¹⁷⁵.

§5.6 *L'emergenza del centro*

Si può riassumere la situazione che emerge da quanto considerato nei precedenti paragrafi di questo capitolo nei seguenti termini:

a) Ogni vissuto singolo è costituito in un flusso di coscienza ulteriore. Si è infatti visto che ogni vissuto, in quanto oggetto di un "puro sguardo", viene colto in piena evidenza; tale evidenza riposa tuttavia sul fatto che il vissuto oggettivante e quello oggettivato non possono essere identificati.

b) Il correlato intenzionale di qualunque vissuto ha "senso" come realtà individuale solo in quanto rapportato alla coscienza e al sistema complessivo di quest'ultima. Si è infatti rivelato impossibile affermare un'individualità reale se non come senso ultimo costituito in una pluralità unitaria di vissuti.

c) Il senso è proprio ciò che costituisce l'oggetto come "unità di valore"¹⁷⁶. L'oggetto individuale è inteso come uno e identico attraverso l'unità complessiva di molteplici adombramenti ed esso acquista così un proprio "ruolo" all'interno del sistema complessivo dei vissuti.

d) L'oggetto intenzionale è, pertanto, uno e unitario grazie alla costituzione operata dal flusso di coscienza e come elemento relativo al sistema delle esperienze coscienziali, reali e possibili.

e) Il "mondo" sarebbe in questa prospettiva da intendersi come la totalità dei correlati intenzionali sia reali che possibili; esso ne rappre-

¹⁷⁵ Si può già notare che quella *Stelle* di cui Husserl è qui alla ricerca ha forti analogie con quanto più tardi verrà connotato col nome di *lebendiger Gegenwart*: cfr. HELD 1966; inoltre *infra* §§ 8 e 11.3.

¹⁷⁶ «Se le varietà della coscienza e i relativi nessi motivazionali sono effettivi [*wirklich*], allora ogni esistente in senso obiettivo vi è 'racchiuso' [*so ist alles Seiende im objektiven Sinn darin 'mitbeschlossen'*], ma non come qualcosa di realmente [*reel*] contenuto al suo interno e al di fuori del quale fosse pure in qualche modo esistente. Tutto ciò che è non vi si trova dentro realmente [*reel*], bensì vi è racchiuso in quanto unità di valore essenzialmente racchiusa; e un'unità di valore è ciò che è solo in relazione alla contesto in cui il valere si 'fa'» (HUA XXXVI, p. 28).

senta l'unità complessiva¹⁷⁷.

f) Quest'unità complessiva ha come unica fonte di valore l'unità complessiva dei vissuti; solo in rapporto a quest'ultima avrebbe cioè un "senso ultimo".

Da questi schematici risultati è possibile trarre due conseguenze altrettanto schematiche:

g) Se il flusso dei vissuti non fosse unitario, anche il mondo non lo sarebbe, e viceversa.

h) Se l'unità dei vissuti consistesse in un flusso inoggettivabile, lo stesso dovrebbe valere per l'unità degli oggetti intenzionali, il che significherebbe che il mondo non potrebbe mai essere oggettivato¹⁷⁸.

Queste due ultime conclusioni sono strettamente intrecciate l'una con l'altra. Finora Husserl non sembra sia riuscito a trovare un'effettiva e indubitabile garanzia dell'unità dei vissuti se non in quanto oggettivati, il che porterebbe a concludere che il mondo oggettivato è senz'altro unitario, ma non ancora che il mondo lo sia nel suo senso ultimo, quale "correlato vivente dei vissuti in atto" o, forse meglio, "senso dei vissuti viventi".

A questo punto si offrono due possibilità: o l'unità dei vissuti non è oggettivabile, quindi ad essi non corrisponde nessun senso complessivo, oppure questi hanno un senso intrinseco. Ciò costituisce un problema basilare e "vitale" per la filosofia husserliana. Se infatti non vi fosse un "senso" complessivo dei vissuti intenzionali e, quindi, dei loro correlati, sarebbe impossibile una conoscenza ultima del mondo. Inoltre, qualora i vissuti fossero infiniti, non potendosi più parlare rigorosamente di

¹⁷⁷ Cfr., ad esempio, quanto Husserl già afferma nella *Terza Ricerca*: «Che cosa significa che noi possiamo rappresentare un contenuto 'in se stesso', 'separato'? Significa forse, in rapporto alla sfera fenomenologica, alla sfera dei contenuti realmente vissuti, che un simile contenuto possa essere separato da qualsiasi fusione con contenuti coesistenti, ed infine staccato dall'unità della coscienza? Evidentemente no. *In questo senso*, tutti i contenuti sono inseparabili. Lo stesso si dica per i contenuti di manifestazione delle cose in rapporto all'unità totale di ciò che si manifesta come tale» (HUA XIX/1, p. 238; tr. it. RL/2, pp. 26-27). Ciò verrà da Husserl approfondito attraverso il concetto di sfondo e orizzonte: cfr. *infra*, § 7.

¹⁷⁸ L'inoggettivabilità del mondo qui in questione è solo parzialmente assimilabile a quanto Husserl affermerà riguardo alla *Lebenswelt*; per il momento si tratta di una semplice impossibilità "logica": non essendo oggettivabile il flusso assoluto attraverso un atto oggettivante, ed essendo il mondo nella sua totalità il correlato "totale" del flusso assoluto, il mondo stesso non può riassumersi in un vissuto.

"senso ultimo", sarebbe necessario che vi fosse almeno un principio d'ordine, ad esempio un senso "teleologico" dei vissuti stessi, cui questi tendano "asintoticamente". In caso contrario sarebbe del tutto vana qualunque speranza di conoscere il mondo, di avere, cioè, un ordine dell'esistente, oltre che dell'esistenza; in altre parole, non vi sarebbe alcun universo, bensì solo un multiverso¹⁷⁹.

Husserl tende a "credere" in una razionalità del mondo e della vita, quindi anche dei vissuti; la sua onestà intellettuale non gli permette, tuttavia, di assumere acriticamente tale fede "razionale" come un assioma indiscutibile. Al contrario, egli si sforza di vedere da dove tale credenza sorga e quali "ragioni" essa abbia. L'abbandono mistico non sembra, in questo "senso", bastare.

§6 *Le unità del flusso*

Il succitato passaggio tratto da un manoscritto datato 1908 e riecheggiante la prima definizione dell'Io empirico data nella *Quinta Ricerca*¹⁸⁰, sembra per molti aspetti ribadire anche le idee già espresse nell'*Idea della fenomenologia* e nelle *Zeitvorlesungen*. È però possibile notare come Husserl insista non solo sul fatto che l'unità è esperita, come già veniva affermato in quegli scritti, bensì che essa è esperita come *una* coscienza. Per il momento, egli decide di lasciare da parte la questione dell'Io, cioè dell'eventuale centro dei vissuti, effettua tuttavia una serie di affermazioni di enorme importanza:

E ora il *problema*: se dico "io", allora pongo con ciò qualcosa che non è una *cogitatio*, ma io mi ascrivo questa e quella *cogitatio* come "mia", anche quelle in cui compio l'affermazione "io". In tal modo ho "assolutamente data" una coscienza unitaria. Per ora lascio l'Io da parte. Questa cosa qui, queste *cogitationes* sono, ed esse determinano un'unità di coscienza. (HUA XXXVI, p. 7)

Quanto Husserl qui afferma, benché apparentemente semplice, è in

¹⁷⁹ Come nota Marbach, per Husserl «solo un *ordine* è conoscibile», il che significa che deve almeno esserci *un* principio d'ordine della molteplicità, in caso contrario non potrebbe mai esistere una conoscenza in senso autentico: cfr. MARBACH 1974, p. 259; cfr. anche *infra*, § 14.

¹⁸⁰ Cfr. *supra* §5.3.

realtà denso di rilevanti e, in parte, problematiche implicazioni. Anzi-tutto egli stabilisce che l'Io non è una *cogitatio*. Questa affermazione ha già di per sé un suono piuttosto curioso: che l'Io *sia* una *cogitatio* non sembra avere alcun senso e risulta implausibile che Husserl intenda semplicemente negare ciò. Si deve dunque tentare di comprendere cosa egli voglia in realtà negare. Se egli intendesse dire che l'Io non è il *correlato* di una *cogitatio*, ciò significherebbe che l'Io in questione non è un Io empirico, in quanto quest'ultimo è sempre posto tramite una *cogitatio*, è costituito come correlato trascendente rispetto alle *cogitationes* (ed è dunque tale da non poter garantire dell'unità delle stesse). Egli potrebbe, però, voler dire che l'Io non è una componente *reel* di alcun vissuto. Ciò corrisponderebbe a quanto egli ha già affermato nelle *Ricerche Logiche* e nell'*Idea della fenomenologia*; tuttavia, a differenza di quanto accadeva in tali opere, Husserl ora non afferma più che per tale motivo questo Io sia da negarsi. Inizialmente Husserl ritiene che non sia possibile trovare alcun Io nell'esperienza che non sia un Io-empirico e che l'Io-trascendentale sia una pura ipotesi speculativa, senza alcun fondamento nell'esperienza; tuttavia, nel momento in cui afferma che vi sarebbe un Io che "non è una *cogitatio*", egli sembra essersi ricreduto.

Egli afferma anche di più, in quanto dice che "io mi ascrivo questa o quella *cogitatio* come 'mia'"; sembrerebbe dunque che i vissuti siano ascrivibili a un Io, il quale però non può essere, in base a quanto detto, l'Io empirico. Il fatto di "ascrivere" a un Io i vissuti contiene l'implicita affermazione dell'Io come centro di riferimento dei vissuti, esattamente quanto Husserl ha precedentemente negato.

Infine, ed è forse il punto più importante, egli afferma che tramite l'ascrizione dei vissuti a un Io si giunge all'assoluta datità di una coscienza unitaria. Sembrerebbe, quindi, che questo *Io incogitatum* fosse in grado di offrire la tanto sospirata evidenza dell'unitarietà del flusso assoluto.

Husserl decide di accantonare, almeno momentaneamente, la questione relativa a questo Io, effettua però ancora un'affermazione di grande rilevanza: egli dice che le *cogitationes* determinano un'unità di coscienza. Si può senza troppi timori affermare che sono qui *in nuce* tutti gli elementi che caratterizzeranno il discorso relativo alla monade e all'Io trascendentale. Prima di poter affrontare questo argomento è però

necessario comprendere la strada che vi condurrà e chiarire i concetti relativi alle "unità coscienziali" che vi entreranno in gioco¹⁸¹.

§6.1 *L'io-empirico*

Già tra i *manoscritti di Seefeld* si trovano alcune pagine in cui viene posta la domanda relativa all'identità dell'io:

Io sono *lo stesso* nell'avvicendamento dei "miei" sentimenti, delle "mie" volizioni, opinioni, supposizioni. Qual è il sostegno per questa identità? Certo non i contenuti sensibili e nulla che possa essere evinto dai contenuti sensibili attraverso identificazioni fenomenologiche: il durare del rosso, il mutarsi dello stesso, ecc. Io sono lo stesso nel costante *afferrare* di questo rosso, nel costante identificare, nel cogliere di queste e quelle apparizioni, nell'immaginare di queste cose, nel giudicare su di esse, nel supporre, nel dubitare, sentire, volere. (HUA XIII, p. 1)

Husserl tenta in questo manoscritto di trovare un principio d'individuazione nella "*forma della connessione di tutti questi momenti*"; in tal modo l'io sarebbe una semplice unità empirica costituita attraverso *Assoziation und Gewohnheit* e al fondo di tale costituzione si troverebbe il *Leib*, come ciò sulla cui base è possibile la costituzione di "momenti psichici". In questo modo l'unità della persona sarebbe qualcosa di trascendente rispetto ai momenti reali (*reellen*) del flusso coscienziale e l'unità della persona, o dell'io, sarebbe una semplice *Einheit in der Mannigfaltigkeit*¹⁸². Il problema che a questo proposito si pone è che i singoli contenuti su cui si fonda la costituzione dell'io come unità sarebbero qualcosa di "casuale", incapaci di rendere conto dell'unità del flusso di coscienza costituente e dei costituiti, il che rischia di porre una certa ombra anche sull'effettiva "consistenza" della realtà dell'io che effettua l'analisi fenomenologica e che attua la relativa riduzione, in

¹⁸¹ Pur un tentativo di distinzione delle diverse "tipologie" di soggettività presenti nel pensiero di Husserl, cfr. HUSSET 1997. Si noti tuttavia che, per quanto prezioso, tale studio non opera le distinzioni delle unità coscienziali a parire dalle "categorie d'atto" di volta in volta coinvolte, come invece si tenterà qui di fare sulla scorta dello stesso Husserl.

¹⁸² Cfr. HUA XIII, p. 2.

quanto se ne potrebbe dedurre che la stessa riduzione non sia altro che il frutto di un'abitudine e, così, i suoi risultati si troverebbero ridotti a un'occorrenza casuale in una regolarità meramente empirica.

Pochi anni più tardi e un solo anno dopo la redazione dell'*Idea della fenomenologia*, la coscienza inizia a non essere più considerata "di nessuno", bensì viene ora detta «*meines, irgendjemandes, in passender Reduktion*»¹⁸³. Si tratta di un passaggio fondamentale, in quanto le *cogitationes* non sono più considerate in una sorta di sfera pneumatica in cui non hanno alcun ancoraggio possibile, bensì sono sempre realizzate in rapporto a un *ego*. Indagare la coscienza assoluta significa indagare la soggettività assoluta, la quale, però, sembra ora rivelarsi come accessibile a partire da un Io adeguatamente "ridotto". La coscienza assoluta inizierebbe dunque a rivelarsi come relativa a un Io puro, il quale corrisponderebbe a ciò che il fenomenologo ottiene attraverso la riduzione, dunque prescindendo da qualunque posizione di realtà trascendenti e limitandosi a delineare una legalità di tutte le *cogitationes* possibili che prescinda dalla loro effettiva realtà.

In un altro testo dello stesso periodo, Husserl ribadisce l'idea secondo la quale vi sarebbe un altro Io oltre a quello empirico: l'Io assoluto. La difficoltà è però ancora notevole; continuamente Husserl incappa nel dubbio "scettico-relativistico" e, appena affermata l'esistenza di un Io che non sia empirico, egli teme di aver in tal modo ridotto la ricerca trascendentale a ricerca empirico-psicologica:

Dunque nel pensiero stesso si deve legittimare tutto [...]. Non vedo dunque allora che nel pensiero non posso contrapporre un essere precedente, bensì che solo nel pensiero e sulla base dei suoi motivi posso fondarlo?

Ora si potrebbe dire: io vedo bensì che la logica (la ragione) è la sovrana. Io ho percezioni, ricordi, astrazioni, conteggi, misurazioni etc. e naturalmente giudizi di diverso tipo. Al suo interno pongo cose, eventi, presenti, passati, futuri etc. E io vedo che, quando procedo in un certo modo, secondo le leggi logiche, io procedo correttamente, vale a dirsi che allora le cose sono etc. E vedo la stessa verità logica in generale. Questo sarebbe un passo avanti. E il passo lo dovrei compiere così: prima della logica, cioè dei procedimenti logici legittimi, non ho affatto cose [*Dinge*], neppure esseri umani, nessun Io. Ma non sono

¹⁸³ Cfr. HUA XXXVI, p. 61; il manoscritto da cui sono tratte le citazioni risalirebbe al 1908 o poco dopo.

forse questi procedimenti *miei*, non sono forse procedimenti *umani*? Non sono dunque presupposto l'io e l'essere umano? Così ricado nuovamente nell'imbarazzo. (HUA XXXVI, pp. 41-42)

Per quanto tenti di differenziare un Io empirico costituito da un Io assoluto costituente, il semplice fatto di parlare di un Io sembra trascinare Husserl nel sospetto di relativizzare la ricerca fenomenologica pura, di ridurre il processo costitutivo a un Io singolo, dunque relativo e non assoluto.

Per riuscire a superare qualunque rischio di scetticismo e relativismo, per non ricadere nello psicologismo, Husserl deve approfondire e chiarire i termini della questione. Ciò occuperà le sue ricerche tra il 1908 ed il 1913, anno della pubblicazione del primo volume delle *Ideen*, in cui è finalmente introdotto, anche se solo molto parzialmente illustrato, il concetto di Io puro o trascendentale¹⁸⁴. In molti manoscritti degli anni successivi, alcuni dei quali sono andati poi a costituire i due volumi postumi delle *Ideen*, si trovano ulteriori indagini che tentano di precisare il concetto di Io trascendentale e alcuni concetti di Io empirico, da quello psicofisico fino a quello spirituale. È possibile affermare che sotto il titolo di Io empirico possono essere compresi *quasi* tutti gli Io che non corrispondono a quello trascendentale o puro¹⁸⁵; in altre parole, si tratterebbe dell'io costituito e non di quello costituente. Ogni Io empirico è trascendente rispetto al flusso di coscienza assoluto; esso è il *relatum* di possibili *cogitationes* e non può considerarsi mai come propriamente immanente. In altre parole, esso corrisponde alla già citata prima definizione di coscienza della *Quinta Ricerca Logica*.

Nei seguenti paragrafi si tenterà di ottenere un breve e schematico quadro delle possibili caratterizzazioni che Husserl offre dei diversi livelli

¹⁸⁴ Come già accennato, nel presente studio si utilizzeranno i due termini come sinonimi.

¹⁸⁵ È necessario dire "quasi", in quanto sono presenti nel pensiero di Husserl almeno due altri concetti di Io che non sono riducibili a quello empirico, ma che neppure sono semplicemente identificabili con quello puro: l'io anonimo fungente e l'io originario (*Ur-Ich*). L'io anonimo fungente è parzialmente già rintracciabile in alcune pagine di *Ideen II*: cfr. HUA IV, §§ 26, 29, 58, 61; tr. it in IDEE/2. L'io originario assume invece un ruolo centrale in diversi manoscritti degli anni Trenta: per una approfondita analisi di tale concetto e delle relative problematiche, cfr. HELD 1966 e TAGUCHI 2006.

dell'Io empirico, in quanto essi costituiscono elementi necessari anche alla comprensione dell'unità monadica e della sua interna dinamica.

§6.1.1 L'unità estesiologica

Il primo livello della costituzione di un Io si può identificare con il *Leibkörper*, inteso quale unità estesiologica¹⁸⁶. Non si tratta di un semplice *Körper*, poiché a quest'ultimo, inteso come mera *res extensa*, non verrebbero attribuite né sensazioni né appetizioni¹⁸⁷. Non sarebbe tuttavia neppure da considerarsi pienamente come un *Leib*, in quanto il *Leibkörper* non è ancora propriamente ciò che un soggetto ha "a disposizione" per il suo "libero" movimento.

Si può considerare il *Leibkörper* come l'unità dei "contenuti primari": sensazioni e impulsi (*Triebe*)¹⁸⁸. In entrambe i casi si tratta di vissuti non-intenzionali, i quali non rimandano dunque a nessuna oggettualità, non hanno correlati intenzionali nel senso proprio del termine¹⁸⁹. L'unità del *Leibkörper* sembra potersi considerare una pura coscienza senza alcuna distinzione tra esterno e interno in quanto, non essendovi alcuna intenzionalità, non vi è nulla che "rimandi" a una qualche forma di exteriorità e, di conseguenza, non ha propriamente senso neppure il parlare di interiorità. A ciò si dovrebbe aggiungere che a questo livello coscien-

¹⁸⁶ La caratterizzazione del *Leibkörper* come unità estesiologica "pura" o "minimale", priva cioè dei vissuti di cinestesi, è una scelta dell'autore del presente lavoro. Husserl non sembra mai adottare una precisa e rigorosa terminologia a questo riguardo e usa talvolta il termine *Leib*, talaltra il termine *Leibkörper* sia per indicare la semplice unità estesiologica che per denominare l'organo dell'attività di un Io, di cui si parlerà nei prossimi paragrafi. Si è preferito tentare di adottare questo accorgimento terminologico per rendere più chiari, anche se al costo di una parziale semplificazione schematica delle dinamiche in gioco, la suddivisione dei livelli di coscienza e i loro rapporti. Sebbene Husserl non sia particolarmente preciso nella terminologia e non distingue sempre in modo chiaro *Leib* e *Leibkörper*, si possono trovare nei suoi manoscritti diversi accenni che permettono di tenere distinti i due livelli. Husserl stesso, inoltre, propone un'analisi che proceda attraverso una progressiva e metodica decostruzione della realtà per giungere al livello più basilare del meramente vivente: cfr. HUA XIV, p. 115.

¹⁸⁷ Cfr. HUA XIII, p. 68.

¹⁸⁸ Cfr. HUA III/1, p. 192; tr. it. IDEE/1, pp. 236-237.

¹⁸⁹ Sulla problematica dei vissuti non-oggettivanti nel pensiero di Husserl, cfr. MELLE 1990.

ziale sembrerebbe assente una vera e propria coscienza temporale, intesa come memoria, o capacità di ricordare, e di aspettative, mentre è incerto se vi si possano trovare ritenzioni e protezioni¹⁹⁰. L'unità di vissuti cui ci si trova di fronte sarebbe in questo senso una mera sfera di stimoli e reazioni. Entrambe queste "attività" non lasciano tuttavia alcuna traccia: ogni vissuto avviene e svanisce, lasciando il posto a uno successivo¹⁹¹.

Non si deve tuttavia credere che vi sia un legame puramente casuale o "estrinseco" tra il nuovo vissuto e quello precedente. L'unità di questi vissuti non è un mero aggregato; i vissuti non-intenzionali sono fondati l'uno nell'altro e non sono meramente giustapposti. Husserl riesce a rintracciare una legalità che sta alla base dei rapporti tra i diversi vissuti non-intenzionali grazie a ciò che egli chiamerà "sintesi passive". Questo tipo di sintesi occuperà intensivamente Husserl a partire dalla fine della prima guerra mondiale e troverà una prima esposizione "ufficiale" nelle *Analysen zur passiven Synthesis*, titolo col quale sono state pubblicate le lezioni sulla Logica che Husserl tenne all'Università di Friburgo tra il '20 e il '26¹⁹². La questione si interseca inoltre con l'idea delle monadi dormienti, su cui si dovrà tornare approfonditamente più avanti¹⁹³.

Si può dire che dalle riflessioni husserliane il *Leibkörper* emerge come un elemento della Natura¹⁹⁴, il quale pone un centro di orientamento nella Natura medesima. Se il *Körper* è pura *res extensa*, nulla più

¹⁹⁰ Che nella dimensione estesiologica siano assenti la memoria e l'aspettazione, emerge chiaramente dalla differenziazione che Husserl compie nei confronti dell'unità "idiopsichica", in cui, come si vedrà nel prossimo paragrafo, la risposta a uno stimolo non dipende più unicamente dallo stimolo che accade in quell'istante, dunque in base a una mera causalità "esterna", bensì vi sarebbe una dipendenza anche dai vissuti passati: cfr. HUA IV, pp. 135-136; tr. it. IDEE/2, p. 139.

¹⁹¹ È qui evidente un'analogia con Leibniz, il quale nella *Monadologia* distingue le monadi dotate di memoria, e dunque propriamente psichiche (*les Ames*), dalle monadi capaci unicamente di sensazioni e appetizioni: cfr. *Monadologie*, § 19.

¹⁹² Il *Leibkörper* sarebbe in questo senso l'unità delle sintesi passive che avvengono in un flusso di coscienza e che presuppone l'attività di un "Io anonimo fungente": cfr. HUA IV, § 61; tr. it. in IDEE/2. Sul tema dell'associazione nel pensiero di Husserl, cfr. HOLENSTEIN 1972; LEE 1993; LOHMAR 1998 e ID. 2007.

¹⁹³ Cfr. *infra*, § 9.

¹⁹⁴ Il concetto di natura, così come Husserl lo utilizza nel contesto della differenziazione tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*, corrisponderebbe semplicemente alla realtà causale-materiale.

che un *Ding*, il *Leibkörper* è costituito come *Nullpunkt*¹⁹⁵ in questa *res extensa*, cioè a partire da cui l'estensione riceve un orientamento complessivo e in cui la Natura viene, per così dire, alla luce¹⁹⁶. Per questo motivo il *Leibkörper* è da considerarsi come un essere ambiguo: pur potendo le sue azioni e reazioni essere descritte in termini puramente fisicalistici, esso indica, accenna a un punto cieco che non può essere compreso come meramente fisico: si tratta di un luogo che si presenta

¹⁹⁵ Cfr. HUA IV, pp. 144-147; tr. it. IDEE/2, pp. 146-149.

¹⁹⁶ Al § 26 di *Ideen II* la metafora della luce viene utilizzata in riferimento ai singoli atti dell'io puro (cfr. HUA IV, p.107; tr. it. IDEE/2, p. 112). Si deve, tuttavia, ritenere che l'io puro può veramente "diffondere la sua luce" solo sulla base di una primaria apertura dell'esperienza del mondo del corpo vivo estesiologico (cfr. HUA IV, p. 157; tr. it. IDEE/2, p. 118: «una cosa materiale che in quanto campo di localizzazione di sensazione e di moti del sentimento, in quanto complesso di organi di senso, in quanto elemento fenomenico e controparte di qualsiasi percezione di cose [...] è una base fondamentale della datità reale della psiche e dell'io»). Si pone a questo punto un interrogativo riguardo all'identità, per così dire, delle due luci: se la luce dell'io puro fosse altra rispetto a quella delle sensazioni, si potrebbe ipotizzare una sorta di contrasto tra luce dell'io e luce della sensibilità: cfr. HUA IV, pp. 275-280; tr. it. IDEE/2, p. 159. Sulla luce quale metafora per comprendere l'io, in particolare in rapporto alla questione dell'autocoscienza, cfr. KERN 1989. Una via alternativa, quella che Husserl sembrò prediligere a partire dalla tematizzazione di un "io anonimo fungente" (un concetto che, come già ricordato, si può trovare *in nuce* già in alcuni testi contenuti in *Ideen II*: cfr. ad esempio HUA IV, pp. 332-340; tr. it. IDEE/2, pp. 325-331), consisterebbe nel porre l'io già alla base dell'attività sensitiva: anche in questo caso si presenta una sorta di contrasto tra il momento dell'io assunto allo stadio della piena razionalità e l'io anonimo fungente, ma questo dissidio consisterebbe ora in una sorta di lotta interna all'io medesimo, dell'io con e contro "se stesso"; a questo proposito cfr. LEE 1993, pp. 221, e *infra* §§ 12-13. La questione è, comunque, piuttosto complessa e Husserl non sembra assumere al riguardo una posizione ben precisa. Nei *Bernaer Manuskripte* egli tenta, infatti, una riduzione alla pura sfera estesiologica, o *ursprüngliche Sensualität*, dalla quale verrebbe esclusa persino la *Irritabilität*: cfr. Hua XXXIII, pp. 275. Operando una tale esclusione egli intende indagare una sfera (astratta) della coscienza da cui sia assente qualunque partecipazione dell'io, compresa anche una eventuale partecipazione "passiva". Il tema della costituzione pre-egoica del flusso coscienziale è, peraltro, un tema ricorrente e centrale dei *Manoscritti di Bernau* e corrisponde a ciò che Toine Kortooms ha individuato come secondo modello della costituzione del flusso di coscienza assoluto: cfr. KORTOOMS 2002, particolarmente pp. 134-149. Ai fini della presente ricerca è opportuno osservare che, attraverso l'«Abstraktion von einem Ich und allem Ichlichen» (Hua XXXIII, p. 275), Husserl prepara la strada alla distinzione tra io e coscienza, distinzione che, come si tenterà di mostrare, sola permette di mettere a fuoco il concetto "fenomenologico" di monade e di dotarlo di un senso precipuo: cfr. *infra*, § 8. Cfr. anche, *infra*, APPENDICE.

nello spazio, ma non è meramente spaziale¹⁹⁷. Sebbene tutte le sensazioni trovino la loro localizzazione nello spazio, per così dire, "geometrico", il *fatto* della sensazione non è pienamente assimilabile a quest'ultimo¹⁹⁸.

Questo *Nullpunkt* dell'orientamento è in alcuni passaggi individuato da Husserl in un Io¹⁹⁹; per questo motivo, all'inizio di questo paragrafo, si è detto che nell'unità estesiologica è rintracciabile il primo nucleo della costituzione egologica. Husserl si è, però, dimostrato sempre piuttosto incerto riguardo alla possibilità di situare un Io già a questo livello minimale di coscienza:

È evitabile la relazione all'io? È pensabile, si potrebbe chiedere, che un corpo (*Körper*) senta e sia sensibile, ma in sé, che dunque non vi sia assieme un io che sente nel corpo? (HUA XIII, p. 67)

La difficoltà si troverà espressa più volte, specialmente negli inediti husserliani. Questo livello coscienziale corrisponderebbe per lo più alla vita vegetale e Husserl, sebbene talvolta sembri escludere che le piante possano considerarsi dotate di vissuti in senso proprio, talaltra sembra propendere per una loro ammissione nel regno degli esseri "psichici"²⁰⁰. La questione acquisisce un'importanza, che si può dire capitale, in occasione dei tentativi di "riflessione universale" e di delineazione di una "teleologia universale", dove, permeando anche il mondo degli istinti, la soggettività sembra doversi rintracciare fin oltre il mondo vegetale e giungere quasi entro le soglie dell'anorganico²⁰¹.

Nell'indistinzione tra interno ed esterno, tra immanenza e trascen-

¹⁹⁷ Cfr. HUA XIII, pp. 239-240.

¹⁹⁸ Cfr. HUA IV, pp. 157-160; tr. it. IDEE/2, p. 159-162.

¹⁹⁹ Cfr. HUA III/1, § 37 (dove l'io è considerato *Quellpunkt* di ogni atto) § 57, pp. 123-124; tr. it. in IDEE/1. Per un'approfondita analisi critica della questione dell'io in quanto "centro dei vissuti", si rimanda nuovamente a MARBACH 1974, particolarmente pp. 121-185.

²⁰⁰ Le piante sono la soglia tra la materia inanimata, indagabile puramente *more geometrico*, e il regno *animale*. Se sia loro attribuibile una soggettività, e dunque un'anima, la facoltà di sentire e di appetire, è dunque questione alquanto difficile: il mondo vegetale sarebbe forse comprensibile come "psiche senza soggetto", a cui Husserl accenna in un passo di *Ideen II* (cfr. HUA IV, p. 116; tr. it. IDEE/2, p. 121), e che corrisponderebbe a una sorta di monade eternamente dormiente.

²⁰¹ A questo proposito, cfr. LEE 1993 e BRUDZIŃSKA 2005.

denza, oltre che tra passato, presente e futuro, è possibile considerare tale unità come un intero di assoluta compenetrazione, in quanto non è possibile immaginare a questo stadio della coscienza nessun vissuto indipendente. Se una soggettività psichica fosse pertanto situabile già a questo "stadio coscienziale", essa sarebbe da concepirsi come legata indissolubilmente al *Leibkörper* in cui si manifesta e, in un certo senso, quale identica a quest'ultimo²⁰².

Questa vita sembrerebbe inoltre corrispondere a una sorta di oblio incessante, in quanto a questo livello coscienziale non avviene alcuna oggettivazione e non è pertanto possibile alcun autentico atto rememorativo. Essa sarebbe però comprensibile anche come incessante produzione, una sorta di costante emanazione di nuove risposte, le quali non conoscono altre leggi che quelle della "spontaneità": "la sensibilità originaria, la sensazione, ecc., non si produce *da motivi immanenti*; semplicemente è qui, si fa avanti"²⁰³. Si tratterebbe dell'unità più fondamentale che si possa concepire in quanto, se pensata prescindendo da una vera e propria psiche²⁰⁴, al di fuori di tale unità non vi è propriamente nulla. In sostanza l'unica unità propria dei vissuti che si trovano in questa sfera sembra essere quella del flusso temporale, il che riporterebbe però, per quanto riguarda la sua presunta unitarietà, alle difficoltà sopra evidenziate²⁰⁵.

§6.1.2 *L'unità cinestetica*

Ai confini dell'unità estesiologica si trova una categoria di vissuti che permette la costituzione dei vissuti intenzionali: le cinestesi. Se-

²⁰² Questo legame indissolubile tra un'eventuale "psiche estetica" e il *Leibkörper* è da Husserl in diversi testi analizzato in base alla classica problematica del rapporto psicofisico: cfr., ad esempio, HUA IV, pp. 288-297; tr. it. IDEE/2, pp. 287-295.

²⁰³ HUA IV, p. 335; tr. it. IDEE/2, p. 327.. Sembrerebbe in questo senso potersi parlare di una sorta di spontaneità creativa e "anarchica", sulla quale ha recentemente insistito, anche in seguito a un approfondimento della riflessione merleau-pontyiana, Marc Richir: cfr. RICHIR 1992 e 2000; cfr. anche TENGELYI 1998 e 2005.

²⁰⁴ Sulla psiche, cfr. *infra*, § 6.1.2.

²⁰⁵ Sull'unità iletica del flusso coscienziale cfr. HELD 1966, ZIPPEL 2007, BERNET E LOHMAR 2001.

condo la definizione che Husserl ne offre nella *Dingvorlesung*, le cinestesi sono vissuti di movimento che, pur essendo non-intenzionali, dunque di per sé non obbiettivanti, permettono l'insorgere di vissuti intenzionali²⁰⁶. Esse permetterebbero inoltre, in sinergia con le sinestesi, vale a dirsi con intersezioni di vissuti di sensazione proveniente da organi diversi, la costituzione del *Leib* inteso come "luogo" delle sensazioni²⁰⁷. Inizialmente, prima cioè di compiere questa costituzione sinergica, le cinestesi costituiscono invece il *Leib* semplicemente quale "fungente" e "riserva di facoltà".

Lasciando da parte le sinestesi, le quali aprirebbero un'ampia serie di problemi che non è possibile qui trattare²⁰⁸, si può dire che nell'unione di vissuti cinestetici con altri "semplici" vissuti di sensazione si stabiliscono sistemi di corrispondenze, da Husserl definiti sistemi del *wenn-dann*²⁰⁹: se avviene il vissuto di movimento A, ad esempio lo spostamento di un braccio, allora avviene la diminuzione della sensazione B, per esempio la sensazione di calore.

Perché ciò abbia senso, è tuttavia necessario comprendere che l'associazione tra vissuti diversi non è sufficiente a dar luogo a un'unità che possa essere intesa come un *Leib* "fungente". Si può infatti chiedere fino a che punto la situazione sopra sommariamente abbozzata sia differenziabile dalla mera unità estesiologica. È possibile rispondere che quest'ultima risponde a certe leggi essenziali, le quali sarebbero, da

²⁰⁶ Cfr. HUA XVI, pp. 91-93, 154-163. Sul ruolo delle cinestesi nella costituzione di oggetti percettivi, cfr. DRUMMOND 1979.

²⁰⁷ La questione è molto complessa e non è del tutto chiaro se le cinestesi siano fondanti per il *Leib* o viceversa. Come osserva Bernet «Non solo le cinestesi sono costitutive dell'esperienza del *Leib*, bensì la corporeità fungente [*fungierende Leiblichkeit*] è anche costitutiva dell'esperienza dei diversi sistemi cinestetici» (BERNET, MARBACH, KERN 1992, p. 123). Cfr. anche MELLE 1983, pp. 114-120.

²⁰⁸ La questione delle sinestesi si lega al problema della costituzione del "corpo proprio". Sebbene Husserl non si sia sempre espresso chiaramente e univocamente a questo riguardo, la costituzione vera e propria di quest'ultimo si lega però inevitabilmente anche alla questione dell'*Einfühlung* e dell'intersoggettività: già negli anni della redazione delle *Ideen* egli giunge a stabilire che la costituzione del *Leib* è inscindibile dal vissuto di empatia. Più tardi egli differenzierà tuttavia *Leib* e *Eigenleib*, e il *Leib* "precedente" la costituzione dell'*Eigenleib* verrà anche chiamato *Urleib*, il quale si lega a un ulteriore concetto, quello di *Ur-Ich*: cfr. TAGUCHI 2006.

²⁰⁹ Cfr. HUA IV, pp. 57-58; tr. it. IDEE/2, p. 61.

questo punto di vista, "statiche" ed istantanee: in occasione di A accade B. L'unità cinestetica che emerge dalle analisi husserliane sembra invece includere un momento di "possibilità", in quanto, pur non potendo cambiare le leggi estesiologiche, può tuttavia dar vita a decorsi cinestetici "a proprio piacimento"²¹⁰.

La situazione è immaginabile nei seguenti termini: nella situazione A (vissuto cinestetico "movimento di braccio") accade B (vissuto di "diminuzione di calore"), quindi A (movimento effettivo, o attualizzato, del braccio)²¹¹. Ciò implica che il vissuto cinestetico non sia inizialmente qualcosa di presente; esso sarebbe piuttosto un vissuto "disponibile" all'interno del campo coscienziale, un vissuto che può essere prodotto "a piacere". Inteso in questo senso, il vissuto cinestetico è un momento del decorso delle sensazioni inizialmente "invisibile" e corrisponde a una sorta di traccia che permette l'emersione dell'effettivo, o attuale, vissuto cinestetico. Lo stesso deve dirsi per il conseguente vissuto di sensazione:

[L]a coscienza (se lasciamo parlare l'apprensione che troviamo di fronte a noi, e non un'interpretazione teoretica che le è estranea) risulta *dipendente*, per così dire, *da se stessa*. Nell'ambito di un'unica e medesima psiche la *particolare compagine complessiva dei vissuti dipende dalle precedenti compagini di vissuti* [...]. I vissuti passati non sono scomparsi senza lasciare traccia, ogni vissuto ha delle ripercussioni. (HUA IV, pp. 135-136; tr. it. IDEE/2, p. 139)

La situazione che ne risulta potrebbe descriversi pressoché così: se A^p allora B^p , dunque A^a , dove la "p" e la "a" che si trovano agli apici stanno, rispettivamente, per "potenziale" e "attuale".

Husserl sembra presupporre, almeno a questo livello dell'analisi genetico-costitutiva, che affinché A abbia luogo come A^a è necessario che l'associazione di A e B sia avvenuta e, soprattutto, che essa abbia lasciato un segno nella coscienza. In questo modo si stabilisce ciò che

²¹⁰ Cfr. HUA IV, p. 58; tr. it. IDEE/2, p. 68: «I decorsi delle sensazioni cinestetiche sono qui liberi decorsi, e questa libertà nella coscienza del decorso è un elemento essenziale della costituzione della spazialità».

²¹¹ Questa "formula" non ha il significato di una conclusione logica, in quanto A non risulta quale conseguenza necessaria, bensì è un momento potenziale che viene attualizzato. Formalmente A è già presente, ma allo stato inattuale. Sul significato degli atti effettivi in quanto "compiuti", cfr. *infra*, § 7.

egli chiama un' *abitualità* e, correlativamente, una coscienza che include al suo interno anche vissuti potenziali, i quali fungono da riserva all'Io in quanto *Ich-kann*. Ciò marca una decisiva differenza rispetto alla semplice unità estesiologica, la cui struttura non implica nessun "se". Nell'unità puramente estesiologica non solo non ha senso parlare di "se-allora", ma neppure di vissuti attuali e potenziali. La corretta descrizione di un campo semplicemente estesiologico potrebbe dunque essere: A e B. Rimane peraltro dubbio il senso in cui la "e" sia da interpretare: se, come Husserl talvolta sembra ritenere, nell'unità estesiologica fosse assente la dimensione della memoria, si dovrebbe dire che della successione temporale si può parlare solo dall'esterno della coscienza meramente "sensibile", poiché *in* essa non vi sarebbe alcuna coscienza di successione; se si ammettesse invece che almeno un minimale livello di coscienza temporale sussiste anche in tale unità, nella forma della ritenzione, si potrebbe parlare di una coscienza di cambiamento, senza che ciò permettesse, tuttavia, di distinguere nell'immanenza di tale coscienza una qualche regolarità tra i vissuti stessi²¹². Perché ciò avvenga è infatti necessario che determinati vissuti siano "liberamente" riproducibili.

In tal modo si comprende la specificità dei vissuti cinestetici i quali, nelle analisi husserliane, hanno pressoché sempre la qualifica di atti che vengono *compiuti*, o che possono esserlo. Nel *Leib* inteso come unità della coscienza cinestetica non solo sono presenti vissuti effettivi, bensì anche vissuti potenziali; le cinestesi sarebbero da comprendersi come effettive sempre e solo *in quanto attualizzate* (o *compiute*). È proprio con la comparsa di tali vissuti che l'Io inizia a entrare propriamente in scena e che i vissuti estesiologici si presentano come il "supporto" di un soggetto che non può essere ridotto alla mera unità estesiologica.

§6.1.3 *L'unità psichica*

Le due unità coscienziali molto sommariamente descritte nei due

²¹² Tale questione, già affrontata nelle *Zeitvorlesungen*, occuperà ripetutamente Husserl fino agli ultimi anni della sua vita, in particolare nei cosiddetti *Bernauer* e *C-Manuskripte*: cfr. HUA XXXIII e HUMAT VIII.

paragrafi precedenti corrispondono a due aspetti di un unico e medesimo "corpo", nel primo caso considerato quale "latore delle sensazioni"²¹³, nel secondo come "latore di liberi movimenti"²¹⁴. La situazione di fronte alla quale si trova può essere così schematicamente riassunta:

vi è un primo intero di vissuti non-intenzionali: il *Leibkörper* inteso come unità estesiologica;

tra i vissuti di tale intero compaiono le cinestesi, le quali, pur restando vissuti di sensazione, possiedono una peculiarità che sembra "aprire" l'intero in cui si situano: esse non danno infatti luogo a unità iletiche²¹⁵. Le cinestesi presentano la peculiarità di essere vissuti producibili "spontaneamente", senza cioè che un vissuto di sensazione dia immediatamente luogo a un altro vissuto di sensazione; in questo modo le cinestesi rappresenterebbero un momento mediale che interrompe la catena di causa ed effetto²¹⁶;

le cinestesi non solo interrompono, ma anche connettono in una nuova forma i vissuti del flusso coscienziale; in particolare esse possono creare un nesso *funzionale* tra impulsi e sensazioni. Si potrebbe dire che la cinestesi vengono messe al servizio degli impulsi per raggiungere determinate sensazioni o per evitarne altre²¹⁷;

le cinestesi svolgono, infine, un ruolo fondamentale nella realizzazione della *beseelenden Auffassung*, in quanto senza le cinestesi

²¹³ Cfr. HUA IV, p. 161; tr. it. IDEE/2, pp. 162-163.

²¹⁴ Cfr. HUA IV, p. 151; tr. it. IDEE/2, p. 153.

²¹⁵ Cfr. HUA XVI, § 46. Dicendo che le cinestesi non danno luogo a unità iletiche si intende che non solo le singole "sensazioni di movimento", prese di per sé, dunque separatamente rispetto ai dati di sensazione, non sono "rappresentanti" (*darstellend*), bensì anche che esse non danno luogo ad unità di sensazione, non giungono a formare un intero di sensazioni e quindi sono, per così dire, estranee rispetto a quelle legalità essenziali che Husserl crede di poter rintracciare nelle sintesi passive dei dati di sensazione "rappresentanti".

²¹⁶ Cfr. HUA XVI, §§ 49-52, dove Husserl sottolinea esplicitamente che tra i "componenti-K" (vale a dirsi le cinestesi) e i "componenti-b" (le sensazioni rappresentanti) non regna alcun vincolo essenziale: sebbene le cinestesi non siano, probabilmente, possibili al di fuori di una connessione con le sensazioni, tra le due categorie non vige nessun legame di *Fundierung*, il che significa che la catena delle cinestesi si pone come indipendente rispetto a quella delle sensazioni.

²¹⁷ Ciò emergerebbe abbastanza chiaramente da alcuni manoscritti del gruppo D, databili all'inizio degli anni Venti, vale a dirsi proprio al periodo in cui si situano anche le riflessioni "monadologiche" husserliane: cfr. BERNET, KERN, MARBACH 1992, pp. 123-130.

non può propriamente aver luogo alcuna percezione di "cosa" e, in generale, alcun vissuto intenzionale, il che sembrerebbe confermare che solo con la l'insorgenza delle cinestesi la *Seele* fa la sua vera e propria comparsa nel mondo.

Il *Leibkörper* costituirebbe in tal senso il "centro attorno al quale si raggruppa il resto del mondo spaziale"²¹⁸, il quale diviene un orizzonte aperto all'attuazione di vissuti attraverso il *Leib* vero e proprio. Il *Leibkörper* situa il flusso coscienziale, ma lo situa solo in quanto lo pone come "paziente" a partire da un dato luogo. In rapporto al *Leibkörper* puro e semplice non ha propriamente senso parlare di un effettivo centro di orientazione nello spazio²¹⁹; quest'ultimo ha valore solo in quanto il *Leibkörper* diviene *Leib*, cioè attore vero e proprio del mondo in cui si situa. Quest'ultimo diviene così il luogo attuale e potenziale della totalità dei decorsi cinestetici (spontaneamente) attualizzabili nel flusso dell'esperienza²²⁰.

Proprio in quanto si ha ora a che fare con vissuti che vanno oltre l'istantaneità e l'attualità, lo stesso *Leib* non sembra più essere sufficiente a dar conto dell'unità coscienziale; con l'emersione di vissuti "inattuali" ci si trova senz'altro oltre il semplice piano estesiologico e anche oltre quello cinestetico. A ciò si deve aggiungere che secondo Husserl, come già notato, le cinestesi costituirebbero atti "liberi" e non sembra sensato ascrivere la libertà a un corpo, per quanto "vivo". È a questo punto che entra in gioco la dimensione psichica vera e propria. Anche le cinestesi, per quanto *sui generis*, restano, infatti, meri vissuti di sensazione; ci si deve dunque chiedere in che senso tali vissuti corrispondano a un'attività che sorga da un principio la cui realtà va oltre l'intero dei vissuti cinestetico-estesiologici.

Nelle lezioni del 1925, raccolte sotto il titolo *Phänomenologische Psychologie*, la vita psichica viene definita come l'insieme più ampio

²¹⁸ Cfr. HUA IV, p. 161; tr. it. IDEE/2, p. 162.

²¹⁹ Cfr. HUA IV, § 32 (tr. it. in IDEE/2), dove il *Leib* viene considerato anche come l'indice delle proprietà psicofisiche di una psiche.

²²⁰ Cfr. HUA XIII, p. 137, dove il *Leib* viene caratterizzato come "organo centrale del di fronte". Si consideri che nella *Krisis* le cinestesi vengono definite anche *ichliche Beweglichkeiten*, le quali darebbero luogo a un *System subjektiver Vermöglichkeit*: cfr. HUA VI (tr. it. in CRISI), § 28.

possibile che abbia un riferimento a una soggettività agente o paziente²²¹. Nella vita psichica rientra, pertanto, ogni "attività" che venga, nel senso più ampio possibile, "sentita"; lo psichico sarebbe il regno delle *cogitationes*, o vissuti, e corrisponderebbe semplicemente all'intero dei flussi di coscienza empirici cui si è già accennato nei paragrafi precedenti. Nelle stesse lezioni Husserl opera, inoltre, una decisiva distinzione:

1) L'animazione che rende *Leib* il *Leib*, che lo rende un sistema di organi soggettivi fusi con l'interiorità; oppure rende tutto assieme un essere dal doppio volto, nel quale ciò che d'altro vi è di psichico viene reso corpo tratto a tratto.

2) L'animazione superiore che, da parte sua, anima in senso superiore questo duplice *Leib*. Ciò che anima in questo senso superiore è innanzitutto la soggettività personale, lo spirito, che agisce nei suoi atti egoici nel *Leib* e, per tramite di quest'ultimo, nel mondo circostante, e che nell'espressione corporea si manifesta coesistente assieme al *Leib*. Nel primo caso si dice animato il *Leib-körper* psicofisico e in questa animazione esso acquisisce il nome di *Leib*. Nel secondo caso si dice animato il *Leib* stesso attraverso l'Io-Soggetto agente. (HUA IX, p. 132)

Sembra, dunque, che si possa stabilire una sfera dello psichico da cui sia assente un Io – Io che qui Husserl equipara, peraltro, allo spirito *tout court* – e ciò equivarrebbe precisamente alla sfera dell'unità estesiologico-cinestetica sopra descritta²²². La seconda tipologia di "animazione" sarebbe invece quella in cui un "soggetto" vive e, come Husserl spesso dice, *schaltet und waltet*, il che significa che questo soggetto non è identificabile unicamente con quanto nell'unità cinestetica avviene, dunque con le catene di stimoli e risposte, di sensazioni e di cinestesi, di appetiti e di istinti, bensì esso è ciò che in ogni sensazione patisce e in ogni cinestesi reagisce sulla base di un principio teleologico, in vista cioè del raggiungimento di situazioni che esso "desidera".

Una distinzione simile veniva da Husserl già operata in un testo di *Ideen II*, dove l'Io-soggetto della "animazione" superiore veniva a sua

²²¹ Cfr. HUA IX, §§ 4, 21, 24.

²²² Tale unità di vissuti corrisponde in queste lezioni a ciò che viene chiamato "il livello più basso dello psichico", individuato nella pura "ricettività"; si tratterebbe di «un sentire passivo in contrapposizione al piacere o dispiacere sfociante dall'Io-centro, al volger-si-amorevolmente-a o distogliersi-da ecc.» (HUA IX, p. 131).

volta considerata in una duplice prospettiva:

[L]a stratificazione più importante si prospetta con la distinzione tra *psiche* e *soggetto psichico*, quest'ultimo inteso non come una realtà, ma come una realtà rientrante nella psiche, una realtà non autonoma rispetto a essa e insieme un'unità che l'abbraccia, un'unità di una portata tale che domina in prevalenza il discorso comune sul soggetto umano e sul soggetto animale. (HUA IV, pp. 134-135; tr. it. IDEE/2, p. 138)

In questo senso, la psiche corrisponderebbe a un determinato "strato" dell'unità coscienziale, il quale presuppone un'attività spontanea, ma che pure può essere studiato secondo leggi "causali": le leggi della motivazione.

Husserl tenta dunque di effettuare una descrizione della psiche che prescindendo dal "soggetto psichico" o "Io psichico". La psiche sarebbe in tal senso un *analogon* della *res extensa*: Husserl propone, infatti, la tesi secondo la quale sarebbe possibile comprendere sia la materia (la realtà naturale "esterna", la *res extensa*) che la psiche sotto la forma "realtà sostanziale"²²³. Anche la psiche sarebbe, in questo senso, da comprendersi in un nesso di "causalità reale", chiamata anche "dipendenza della modificazione" e riassumibile nella legge per la quale all'accadere di un certo evento "fisico" si presenta un certo "vissuto psicologico". La differenza tra questo vissuto "psicologico" e un semplice vissuto estesiologico consisterebbe nel fatto che il vissuto psicologico non è in rapporto unicamente con lo stimolo attuale, istantaneo, bensì con l'intera storia coscienziale che ha avuto luogo fino a quel momento.

Sebbene tale analisi sembri doversi svolgere in una sfera già molto avanzata dell'oggettivazione, vale a dirsi attraverso un punto di vista "esterno", per il quale da una parte vi sarebbero certi eventi "fisici", dall'altra un soggetto che in loro corrispondenza avrebbe certi vissuti, si può tentare di ricostruire questo stadio della coscienza anche da un punto di vista fenomenologico, tentando cioè di rimanere in una prospettiva "interna", in ottemperanza al metodo della riduzione solipsistica che nel presente lavoro si è scelto di adottare e che lo stesso Husserl propone proprio in rapporto a tali questioni²²⁴. Per capire in che senso la psiche si

²²³ Cfr. HUA IV (tr. it. IDEE/2), § 33.

²²⁴ Cfr. HUA IV (tr. it. IDEE/2), § 42.

differenzi da altri "livelli" della coscienza è in sostanza necessario capire a quali fenomeni e vissuti essa si riferisca.

A questo proposito un'ulteriore distinzione risulta di notevole utilità; si tratta della stratificazione della "dipendenza dalle circostanze" in cui l'Io meramente psichico, secondo Husserl, si trova:

1) il lato psicofisico (o meglio fisiopsichico), 2) il lato idiopsichico [...] Per quanto riguarda il primo, è noto che la psiche dipende dal corpo vivo e perciò dalla natura fisica e dalle sue numerose relazioni. [...] Naturalmente ciò significa semplicemente questo: che l'apprensione costitutiva del reale psichico gli attribuisce proprietà reali che trovano le loro "circostanze" nel corpo vivo e nelle sue causalità somatiche. In secondo luogo la *coscienza* (se lasciamo parlare l'apprensione che troviamo di fronte a noi, e non un'interpretazione teoretica che le è estranea) risulta *dipendente*, per così dire, *da se stessa*. Nell'ambito di un'unica e medesima psiche la *particolare compagine complessiva di vissuti dipende dalle precedenti compagini di vissuti* [...]. (HUA IV, p. 135; tr. it. IDEE/2, pp. 138-139)²²⁵

Il lato "idiopsichico" è ciò che effettivamente distingue una psiche da un mero intero estesiologico-cinestetico. La "dipendenza da se stessa" della psiche significa che i vissuti attuali non dipendono solo dalle circostanze attuali, bensì anche da trascorsi atti coscienziali. In tal modo si viene a creare un primo livello di "autodeterminazione" dell'intero coscienziale: grazie all'esperienza passata si determina un'azione presente; ciò presuppone che vi sia la possibilità di dar luogo a vissuti "spontanei", il che è esattamente quanto permettono le cinestesi.

Ciò che a questo stadio della coscienza è possibile studiare sono *bleibende habituelle Eigenschaften*. Husserl osserva, infatti, che ai soggetti psichici vengono attribuite determinate caratteristiche psichiche, «in quanto caratteristiche che si manifestano come permanenti nel mutamento del fare e vivere psichico»²²⁶. Non si tratta di qualcosa di temporaneo, bensì di unità d'esperienza, le quali si annunciano attraverso le diverse modalità di agire e reagire del soggetto in questione. Husserl opera a questo proposito una distinzione tra psiche e stati

²²⁵ Già nel manoscritto relativo alla preparazione del *Kolleg* 1910/11 Husserl riconosceva due possibili modi d'intendere la "causalità" a livello psichico: cfr. HUA XIII, p. 78.

²²⁶ HUA IX, p. 105.

psichici²²⁷. Questi ultimi sono ciò che della psiche si manifesta o, per meglio dire, ciò *in cui* la psiche si annuncia. Essi possono essere considerati come segni della realtà della psiche e permettono così una scienza loro propria, che è appunto la psicologia induttiva, o empirica.

Secondo Husserl la psiche è qualcosa che trascende ogni singolo stato psichico e non può quindi essere ridotta a una causalità precisa e assolutamente empirico-materiale: la psiche è una realtà in cui ogni azione o passione lascia una traccia, la quale instaura una nuova abitudine e riconfigura, almeno parzialmente, l'intero psichico stesso²²⁸. Queste tracce fanno sì che la psiche assuma certe "disposizioni": sulla base delle tracce che i vissuti di volta in volta producono, la psiche ottiene un certo modo di reagire alle circostanze, dunque una determinata prassi che si ripete di volta in volta analogamente rispetto al passato²²⁹.

Il campo dei fenomeni a cui ci si rivolge in tali analisi corrisponderebbe, dunque, al livello che si è qui caratterizzato come unità cinestetica, in quanto è legato al modo di "agire" di un determinato soggetto, dunque di comportarsi, di muoversi in diverse situazioni. Ciò che però costituisce un'importante differenza rispetto all'unità cinestetica è l'insorgere di caratteristiche permanenti che presuppongono una "memoria" dei vissuti passati: è infatti quest'ultima a permettere che le cinestesi vengano non semplicemente prodotte, bensì anche *ri-prodotte* e che così esse vengano "usate" dal soggetto in funzione di certe esigenze e di determinati scopi.

In questo senso, è solo grazie alla possibilità della riproduzione che può avvenire il sistema del *wenn-dann* cui si è sopra accennato: perché esso abbia luogo è infatti necessario che un vissuto presente venga riconosciuto nel segno di un vissuto passato e che, pertanto, l'azione attuale si ponga come una risposta allo stimolo attuale sulla base della, seppure parziale, identificazione tra esperienza passata ed esperienza presente²³⁰. Ogni nuova *cogitatio* lascia, infatti, una traccia che attra-

²²⁷ Cfr. HUA IV (tr. it. IDEE/2), § 32.

²²⁸ Cfr. HUA IV (tr. it. IDEE/2), § 29.

²²⁹ Cfr. HUA IV (tr. it. IDEE/2), §§ 30-32. Per un'approfondita disamina dei tentativi husserliani di fondazione di diverse scienze psicologiche, cfr. DRÜE 1963.

²³⁰ Sul tema della "tipizzazione" dell'esperienza, cfr. LOHMAR 2007. Sul rapporto tra memoria, segno e riproduzione, cfr. SINI 1989, DERRIDA 1967.

verso il *Leib* si imprime nella psiche e che, per così dire, le dà forma.

Quando la psiche si annuncia, ciò cui si accede è in realtà una determinata conformazione dell'unità delle risposte cinestetiche, eredità di molteplici vissuti trascorsi. Le scienze positive possono fermarsi a questo livello e, tramite statistiche ed esperimenti, giungere a una psicologia empirica come scienza della "psiche induttiva"²³¹:

Grazie alle nostre riflessioni il rapporto delle scienze dello spirito con la psicologia è pienamente chiaro. Così come l'essere umano in quanto oggetto dell'esperienza ha, per così dire, un doppio volto, uno rivolto alla natura, l'altro allo spirito, o meglio, così come l'essere umano in quanto essere psicofisico prende parte alla natura, mentre in quanto soggetto e Io psichico è un co-supporto (*Mitträger*) della spiritualità, così pure si dividono le ricerche. (HUA XIII, pp. 470-471)

La Natura di cui Husserl qui parla è qualcosa più della mera *res extensa*, in quanto è una Natura in cui è compresa anche la memoria; si può comprendere questa dipendenza "fisiopsichica" dell'uomo, così come di qualunque altro soggetto "psichico", come un essere in rapporto unicamente con stimoli "esterni" e impulsi, o istinti, "interni", sebbene un'effettiva divisione tra "interno" ed "esterno" non sia a questo livello psichico propriamente corretta, in quanto manca ancora l'intenzionalità vera e propria, la quale rende possibile il rapporto della coscienza con ciò che la trascende.

Si può dunque dire che sulla base dell'unità meramente estesiologico-cinestetica si fonda l'unità della psiche, per la quale il *Leibkörper* diventa vero e proprio *Leib*, organo del movimento "spontaneo" di un soggetto²³². Nel corpo vivo domina (*waltet*) ora una soggettività che non si identifica totalmente con la mera unità cinestetica, bensì che "usa" tale unità per realizzare i propri atti spontanei, il che significa: per soddisfare i propri appetiti.

L'unità coscienziale che così emerge pone, tuttavia, un problema riguardo all'attuazione, o attualizzazione, dei vissuti. Sembra doversi

²³¹ Cfr. HUA V (tr. it. IDEE/2), § 12.

²³² Husserl afferma a questo proposito che solo attraverso il "movimento proprio", cioè il movimento effettuato dall'Io, il *Leib* viene effettivamente "realizzato" (*verwirklicht*) in quanto tale: cfr. HUA XIV, p. 541.

presupporre un Io che compie gli atti cinestetici e che non sia riducibile all'unità cinestetica²³³. La causalità psichica riguarderebbe solo un volto della realtà psichica, secondo la quale la vita verrebbe resa "schiava" di meccanismi che tendono semplicemente a ripetere schemi di prassi acquisite. Nelle manifestazioni propriamente psichiche si annuncia ciò che Husserl chiama "proprietà psicologiche di un Io"²³⁴: si tratta di qualcosa di decaduto a uno stato di mera passività, formatosi attraverso sedimentazioni di azioni passate, le quali però, originariamente, sono state "spontaneamente" prodotte dal soggetto psichico.

Tuttavia, se a questo punto si considera, come si è sopra fatto sulla scorta di affermazioni dello stesso Husserl, che determinati impulsi sono presenti sin dal mero livello estesiologico, è possibile dire che i vissuti cinestetici vengono "attuati" ogni qual volta essi servono alla soddisfazione di tali impulsi. Gli impulsi stessi sarebbero i principi attualizzanti i diversi decorsi cinestetici e qualora si volesse indicare tale insieme più o meno coordinato di impulsi come Io, si dovrebbe anzitutto ammettere che esso è già presente a livello meramente estesiologico, poiché già a quel livello vengono ammessi gli impulsi; inoltre non sarebbe necessario distinguere tra psiche come totalità dei vissuti estesiologici e cinestetici e una fantomatica soggettività psichica²³⁵.

²³³ Nella preparazione del *Kolleg* del semestre invernale 1910/1911 Husserl nota come il *Leib* non sia concepibile senza un Io "als *sich* in ihm betätigend" (HUA XIII, p. 82).

²³⁴ Cfr. HUA IV (tr. it. IDEE/2), appendice XI.

²³⁵ Se interpreto correttamente, mi pare che possa essere questa l'obiezione che Marbach solleva nei confronti dell'Io trascendentale quale centro dei vissuti. Egli non mi sembra tuttavia dare sufficiente importanza alla caratterizzazione che Husserl dà dell'Io come costituito a diversi livelli, pertanto come "operante" già al livello meramente estesiologico. Husserl stesso si rende conto del fatto che un tale organismo potrebbe essere concepito come una sorta di "macchina", eventualmente molto complessa ed elaborata. In un manoscritto del 1909 egli a tal proposito afferma: «1) *Cose*, mostrandosi nella sintesi da ogni lato, rientranti nella percezione autentica. In questo senso anche il mio Leib è una cosa. 2) Ciò che rende *Leibe* il mio Leib, substrato fisico del mio Io. Questo Körper, che là si chiama 'Leib', 'ha' sensazioni di movimento e di articolazione, sinestesi ecc., così pure sensazioni di piacere e di dolore. Il Leib è Leib senziente [*Der Leib ist empfindender Leib*]. Però noi non diciamo che il Leib prova piacere, giudica, vuole, ecc., come noi diciamo che esso sente [*empfinde*]. D'altra parte noi allo stesso tempo diciamo che l'Io che 'anima' questo Leib sente, avverte piacere o dispiacere, così pure giudica, vuole, è attento» (HUA XIII, p. 43). A questo proposito, risulta interessante notare un certo parallelismo con l'esempio lebniziano della "grande macchina": cfr. *Monadologie*, § 17. Come si vedrà più adeguatamente in

Se, invece, si ritiene che l'Io sorga solo con l'intero cinestetico-psicologico, è necessario sottolineare che, proprio perché tra gli elementi dell'unità estesiologica rientrano anche gli impulsi o appetiti istintuali, questi devono essere considerati come una sorta di condizionamento "esterno" rispetto all'Io²³⁶.

Resta, però, da comprendere in che senso sia così; si può dire che essi corrispondono a qualcosa di passivo, ma come è possibile dire che l'Io "subisce" i propri istinti? Non si è già surrettiziamente assunto che l'Io sia qualcosa di diverso da essi? Questa sembra essere effettivamente l'idea che Husserl andò abbracciando già durante la redazione del secondo volume delle *Ideen*²³⁷ e che troverà una sua più matura elaborazione e, in parte, revisione, negli anni Venti, arricchendosi e complicandosi attraverso la problematica della cosiddetta "intenzionalità pulsionale" (*Trieb-intentionalität*)²³⁸.

Quanto esposto fin qui dovrebbe essere sufficiente a chiarire in che senso la posizione dell'Io psicologico, vale a dire dell'Io dei vissuti psichici, sia ambigua e problematica. Da una parte esso sembra essere comprensibile come un mero essere "materiale", indagabile eventualmente tramite metodi simili a quelli della fisica e della chimica²³⁹; dall'altra parte Husserl insiste sul fatto che in quel "qualcosa" che viene riconosciuto non come *Leibkörper*, bensì come vero e proprio *Leib*, si

seguito (cfr. *infra* § 6.2), secondo Husserl, nel momento in cui si individua un Io empirico è necessario porre un qualcosa che vada oltre la corporeità, ma anche oltre la "psiche", e che non può dunque mai essere ridotto a una mera unità empirica. Mi sembra dipenda da questo motivo il fatto che egli attribuisca anche agli animali un Io trascendentale. Come emerge da molti testi di *Ideen II*, l'Io trascendentale non è infatti mai solamente "altro" rispetto a ciò che agisce e patisce *anche* attraverso il corpo.

²³⁶ Questo è in effetti quanto emergerà chiaramente negli scritti degli anni Venti, in cui Husserl elabora il concetto di monade. Cfr. *infra* § 11.3.

²³⁷ Cfr. HUA IV (tr. it. IDEE/2), § 61.

²³⁸ Il tema della *Triebintentionalität* verrà da Husserl particolarmente tematizzato negli anni Trenta: cfr. ad es. HUA XV, pp. 593-597; alcuni accenni sono comunque già presenti negli anni Venti: cfr. HUA XIV, pp. 405-409. Per un'approfondita analisi di tale tematica, cfr. BRUDZINSKA 2005, LEE 1993. Cfr., inoltre, GIORELLO E SINIGAGLIA 2002; DEPRAZ 2001; MENSCH 1998.

²³⁹ A questo proposito, è possibile notare che ancora oggi, e forse più decisamente che mai, la chimica (biologica) è in fondo ritenuta la disciplina più adatta a un tale studio e, soprattutto, a fornire soluzioni.

annuncia una psiche, la quale si situa su un piano ulteriore rispetto a quello della mera *res extensa*.

Certamente la psiche è studiabile solo attraverso il *medium* del *Leib-körper*, ma quest'ultimo non deve più essere meramente compreso come una materia che reagisce a stimoli esterni secondo regole scopribili attraverso esperimenti fisico-chimici, bensì è necessario riconoscerlo come organo di senso di un soggetto che per suo tramite agisce e patisce e che nell'abitarlo vi "si comporta"²⁴⁰. Il ricercatore (neurologo, fisiologo, psicologo o altro) non deve dimenticare, o meglio, non deve mai dimenticare totalmente, che l'accesso all'oggetto "psiche" è stato raggiunto tramite una astrazione rispetto al complesso più ampio "Io persona", soprattutto quando si tratti di stabilire i risultati della ricerca e la loro portata; solo in quanto egli stesso, ricercatore "in carne e ossa", è capace di empatia, è cioè egli stesso "Io persona", gli è stato possibile attribuire ai soggetti della ricerca una vita "meramente" psicologica²⁴¹.

È necessario ammettere che il regno dello psichico non conosce in Husserl una caratterizzazione univoca. Ai fini della presente ricerca è tuttavia opportuno tentare di differenziare l'unità psichica da altri tipi di unità coscienziale. Alcuni accenni in questa direzione sono senza dubbio presenti negli scritti husserliani, sebbene vi sia una certa incostanza terminologica. Sommarariamente si può dire che il regno dello psichico corrisponde alla coscienza "animale", alla coscienza di un soggetto capace di attuare cinestesi, che "ha" tali vissuti e che ne può, almeno entro una certa misura, disporre. Conseguentemente il regno dello psichico, o la psiche, deve essere sempre associato a un Io che possa *disporre* di cinestesi. Husserl non sembra infatti ritenere sensato che l'intero coscienziale possa "produrre" decorsi cinestetici se non a partire da un principio egologico che effettua, pone in atto, determinati vissuti potenziali.

Seguendo Husserl sarebbe possibile individuare il terreno proprio

²⁴⁰ Un'interessante interpretazione del rapporto tra psiche, o anima, e corpo è stata avanzata da Carlo Sini, il quale fa leva proprio sulla nozione di "comportamento": nella sua prospettiva l'anima sarebbe proprio ciò che, "comportandosi", accompagna il "cadavere": cfr. SINI 1991.

²⁴¹ Cfr. HUA IV, pp. 183-184; tr. it. IDEE/2, pp. 187-189. Notoriamente, questo monito troverà poi la sua più appassionata e matura formulazione nella *Krisis*. In un certo senso, si può dire che la vita "meramente" psicologica esiste solo per un soggetto spirituale, un soggetto, cioè, capace di astrazione.

alla psiche nelle esperienze che vanno dalle sensazioni alle volizioni. È importante sottolineare che lo psichico, quando lo si vuole differenziare dallo spirituale, non comprende ancora un mondo che vada oltre le intenzionalità istintuali e non è possibile assegnarle i vissuti di possibilità, di volontà e di decisione veri e propri. L'unità coscienziale "psiche" non è ancora assurta allo stadio della vera e propria libertà decisionale. Si può considerare la facoltà di determinare decorsi cinestetici e di non vivere, o subire, un semplice decorso estesiologico come il primo stadio della spontaneità egologica²⁴²; è tuttavia ancora assente la vera e propria dimensione della "possibilità" in quanto tale, quale effettivo vissuto. In tale unità coscienziale non risulta ancora il "vissuto di possibilità"²⁴³ e non si può pertanto ancora parlare di un Io libero. A questo livello, la stessa spontaneità rimane sottoposta a una regolamentazione "istintuale", cioè a impulsi primari, i quali decidono in ultima istanza dei decorsi cinestetici che hanno di volta in volta luogo.

La psiche è, dunque, un elemento, un momento, una parte non-indipendente del più ampio flusso coscienziale. La psiche sembra emergere dalle analisi di Husserl quasi come un intermediario tra lo spirito vero e proprio e il corpo vivo. Questo ruolo mediano è confermato anche dalla realtà ambivalente della psiche stessa, che può essere indagata come unità delle sensazioni corporee o come unità delle abitudini sorte in seguito ad atti di "volizione".

È molto complesso comprendere la precisa struttura della coscienza che Husserl ha in mente, soprattutto a causa della incostanza terminologica cui si è già accennato; è comunque possibile dire che la psiche, come eventuale oggetto di uno studio specifico, quindi limitato a un unico campo fenomenico, consiste nella sedimentazione di attività e passività legate all'azione di un principio egologico, il quale può anche essere il semplice "Io istintuale"²⁴⁴. I vissuti accadono per un determina-

²⁴² Cfr. HUA IV, pp. 258-259; tr. it. IDEE/2, pp. 259, dove Husserl identifica proprio nella "resistenza" di fronte a un'abitudine o a un istinto il primo "atto" dell'Io in senso proprio, il che, nel contesto di *Ideen II*, significa per lo più "Io spirituale".

²⁴³ Cfr. *infra*, § 6.1.4.

²⁴⁴ Come accennato, la questione dello psichico riceverà una sostanziale chiarificazione, nonché complicazione, attraverso l'elaborazione del concetto di "intenzionalità istintuale", che Husserl iniziò a mettere in azione a partire dalla fine degli anni '10. In un certo senso, questa andrà a coprire larga parte della ricerca riguardante la psiche e si potrebbe quasi

to centro di riferimento e da questo centro emanano risposte che, in quanto si situano in una coscienza capace di memoria, eventualmente anche solo "pratica", capace cioè di ripetere atti analoghi a quelli passati, possono dar luogo a una sorta di "meccanicità" delle risposte stesse: le azioni promananti dall'Io assumono in tal caso una certa stabilità e una semi-fissità che non sembrano più nulla contenere del principio ego-logico da cui sono nate. Esse accadono, per così dire, senza più bisogno di alcuna effettiva partecipazione dell'Io, almeno fino a che l'ordine in cui si situano non subisca una perturbazione che renda necessario un riassetamento e una nuova configurazione delle risposte.

La psiche consiste unicamente di atti che, per quanto compiuti dall'Io, non sono propriamente "scelti" dall'Io stesso. Il regno dello psichico è, per così dire, cieco rispetto a ciò che può andare oltre i dati di sensazione e gli impulsi; la spontaneità che in tale dimensione si può osservare rimane dunque chiusa in un processo istintuale, le cui leggi determinano ogni decorso cinestetico, ogni azione che l'Io compie. Certamente, a differenza della mera unità estesiologica, l'Io è qui in grado di andare oltre una risposta meramente automatica agli stimoli esterni e, in questo senso, ciò che esso compie non è una pura e semplice reazione a tali stimoli; l'Io resta nondimeno sottoposto alla legislazione dei "propri" istinti che, per così dire, predeterminano cosa l'Io farà qualora si presenti una certa occasione. L'Io psicologico, ove separato dalla dimensione spirituale, può definirsi come un Io puramente istintuale e l'orizzonte delle sue azioni, così come quello delle sue percezioni, resta limitato al campo della sensibilità primaria.

§6.1.4 *L'unità personale/spirituale*

La psiche, intesa come unità dei vissuti estesiologici, compresi quelli di impulso o istinto, e delle abitudini cinestetiche, funge da base per un ulteriore livello coscienziale, il che significa: per nuovi vissuti. Questo

considerarla come la concettualità che permette di esaurire il campo fino alle soglie della costituzione spirituale. Come si mostrerà più avanti, ciò avrà notevole rilevanza anche nell'elaborazione di un "sistema" monadologico e riproporrà, in un certo modo, le medesime interrogazioni che si sono appena discusse: cfr. *infra*, §§ 11-13.

livello è connotabile come personale o spirituale.

La caratterizzazione di questa sfera coscienziale nell'opera di Husserl è alquanto complessa e problematica. Una prima questione riguarda il rapporto dello spirito con la psiche e la loro differenziazione. È, infatti, necessario notare che a questo riguardo Husserl è, quantomeno a livello linguistico, drammaticamente incostante: talvolta usa i termini "psichico" e "spirituale" come se fossero sinonimi²⁴⁵, mentre in altri testi egli differenzia nettamente il livello spirituale da quello psichico. Anche la loro differenziazione non è, tuttavia, chiara e univocamente determinata: la psiche è considerata, in alcuni casi, come uno stadio "passato", o "sposato" (*erledigt*), dello spirito, corrispondente, cioè, a quanto lo spirito ha prodotto, ma a cui non partecipa più attivamente, e che ora funge quasi da impedimento a un pieno dispiegamento dell'attività spirituale vera e propria²⁴⁶. Altre volte, invece, le due sfere risultano nettamente differenziate, in quanto corrispondenti a due categorie di vissuti ben diverse. Questa differenziazione tra "psiche" e "spirito" in base alla qualità dei vissuti che si possono assegnare a una dimensione o all'altra del flusso coscienziale si ritrova anche nel discrimine tra "spirito" e "persona": Husserl opera talvolta una distinzione tra i due, ma anche in questo caso egli non utilizza una terminologia univoca e costante, cosicché non sempre è chiaro fino a che punto essi coincidano e in che modo siano invece da distinguersi.

Tutte queste difficoltà possono essere ricondotte anche all'identificazione che Husserl talvolta opera tra Io spirituale e Io trascendentale *tout-court*, inteso anzitutto come *intellectus agens*: si tratterebbe dell'Io costituente e mai costituito, il quale non può dunque mai essere risolto in un *ego* empirico, ma che pure non è meramente *altro* rispetto agli *ego* empirici che hanno di volta in volta luogo. In quest'ottica, si dovrebbe considerare anche la sfera psicologica come un "prodotto" dell'Io spirituale; non sarebbe, però, corretto interpretare tale sfera come un'opera

²⁴⁵ Cfr. particolarmente HUA IX.

²⁴⁶ Ciò si lega al tema della "fungenza anonima", sulla quale cfr. in particolare HUA XI. Si tenga presente che è solo ipotizzando una teleologia (razionale!) proprio di tale "fungenza" che Husserl riesce, almeno parzialmente e non senza ambiguità e contraddizioni, a superare una sorta di dualismo metafisico e, entro una certa misura, "etico" tra ragione e sensibilità nel proprio pensiero: cfr. *infra* §§ 7.5-7.7.

dell'io-persona, in quanto quest'ultimo sorge solo sulla base dell'unità coscienziale "psiche", si fonda, per così dire, sull'unità dei vissuti psichici, e non può esserne ritenuto l'autore, colui, cioè, che ha compiuto, e ancora compie, gli atti meramente psichici.

L'ambiguità nell'uso husserliano dell'aggettivo "spirituale" è spiegabile, da una parte, con la volontà di Husserl di differenziare la sfera delle scienze naturali da quelle dello spirito e, in questo senso, "spirito" sarebbe pressoché un sinonimo di "coscienza", sia essa meramente sensitiva o anche capace di attività intellettuale; dall'altra parte, lo "spirito" corrisponde a una sfera ben specifica della vita coscienziale, la quale sorge sì sulla base delle attività "inferiori" descritte nei paragrafi precedenti, ma che da esse nettamente si differenzia.

In un passaggio di *Ideen II* Husserl si richiama a Leibniz e afferma che "persona" è il soggetto sviluppatosi fino al grado dell'autocoscienza e che quindi ha raggiunto il livello evolutivo che Leibniz chiamava "spirito"²⁴⁷. Nel momento in cui Husserl considera la persona come un essere che ha raggiunto, seppure all'interno di una continuità evolutiva, un livello "superiore" rispetto alla mera "psiche animale", è necessario che la sfera spirituale includa qualcosa di qualitativamente diverso rispetto alle precedenti sfere coscienziali. Dalle riflessioni di Husserl emerge, infatti, che la peculiarità dell'io-persona consiste nel suo essere pienamente comprensibile solo in quanto io spirituale, cioè capace di vissuti spirituali, il che comporta che allo spirito corrisponda una particolare unità egologica non risolvibile nei livelli dell'unità di coscienza che si sono considerati fin qui. L'io-persona, come emerge chiaramente da alcuni testi relativi a una "riflessione universale"²⁴⁸, costituirebbe piuttosto una sorta di apice della genesi egologico-coscienziale²⁴⁹.

Nel prossimo paragrafo ci si dovrà innanzitutto concentrare sulla peculiarità dei vissuti che caratterizzano la sfera "spirituale" in quest'ultimo senso, vale a dirsi sui vissuti che si differenziano da quelli cine-

²⁴⁷ Cfr. HUA IV, p. 351; tr. it. IDEE/2, p. 341. Husserl pensa qui probabilmente ai §§ 29-30 della *Monadologie* leibniziana.

²⁴⁸ Ciò risulterà particolarmente evidente in alcuni testi degli anni Trenta: cfr., tra gli altri, HUA XV, pp. 5, 41.

²⁴⁹ Sulla non inclusione della vita "ottusa" della psiche nello spirito vero e proprio, cfr. HUA XIV, p. 208.

stetici, estesiologici e psicologici e che su di essi si fondano. Quando si parlerà di "spirito" e di "spirituale" lo si farà dunque sempre in rapporto a questa sfera della costituzione "superiore" dell'unità coscienziale e, anche al fine di poter meglio seguire i testi husserliani, si utilizzeranno inizialmente i termini "spirito" e "persona", "spirituale" e "personale" come sinonimi. In un secondo momento si tratterà, invece, la problematica relativa alla differenziazione tra spirito e persona. Nel tentativo di delineare un' almeno parzialmente chiara dinamica della coscienza e dell'Io nei loro vari livelli, o unità, si sarà a questo punto costretti a trasgredire talvolta la lettera husserliana – sperando, tuttavia, di coglierne e rispettarne lo "spirito".

§6.1.4.1 *L'unità spirituale "persona"*

Uno dei fattori decisivi di questa nuova sfera coscienziale è rappresentata dall'insorgenza dei vissuti intenzionali. Grazie a questi ultimi, l'Io giunge ad avere un "mondo circostante", o ambiente (*Umwelt*). Non si tratta di un presunto mondo in sé, bensì di un mondo che è *per* l'Io, *per* la persona:

In termini generali: il mondo circostante non è il mondo "in sé", ma un mondo "per me", è, appunto, mondo circostante del *suo* soggetto, esperito da esso, comunque presente alla sua coscienza, un mondo posto con un suo particolare statuto di senso attraverso i vissuti intenzionali del soggetto stesso. (HUA IV, p. 186; tr. it. IDEE/2, p. 190)

L'Io è sempre soggetto a stimoli, ma, differentemente dalla sfera psicologica, questi possono ora essere interpretati in vista di un'unità trascendente, la quale funge da correlato intenzionale degli atti.

Husserl distingue due sensi dell'intenzionalità: in un caso significherebbe la semplice coscienza di qualcosa, nell'altra la presa di posizione rispetto a qualcosa²⁵⁰. In quest'ultimo senso, il mondo costituisce lo spazio d'azione dell'Io in quanto spirito. I due sensi dell'intenzionalità

²⁵⁰ Cfr. HUA IV, pp. 275-280, 332-340; tr. it. IDEE/2, pp. 274-279, 325-331. In questo testo, il secondo senso è fondato sul primo, in quanto solo perché vi è coscienza di qualcosa è anche possibile prendere posizione al suo riguardo. Su tale questione, si veda MELLE 1992.

non possono, in realtà, essere totalmente scissi. Essi sono, piuttosto, sempre congiunti: in quanto alcuni dati sensibili vengono interpretati come elementi di qualcosa, l'Io è posto in un ambiente rispetto al quale è "responsabile". L'azione che avviene in seguito all'apparizione di un correlato intenzionale non è più una mera "re-azione", bensì una cosciente e volontaria produzione di un'altra configurazione di mondo²⁵¹. In tal modo l'"essere-per" del mondo rivela un duplice significato: da una parte esso significa "essere-per-il-soggetto", essere a disposizione dell'Io e a esso rivolto; dall'altra parte, l'essere-per è da intendersi come un "rinvio-ad-altro" e questo "altro" non va solo oltre i meri vissuti estetologici, bensì anche oltre il singolo atto in cui un determinato correlato appare e oltre la forma di tale apparizione²⁵². Entrambe gli aspetti sono sempre presenti e congiunti qualora ci si trovi nella sfera spirituale²⁵³.

Come persona io sono quello che sono (così come ogni altra persona è quello che è) in quanto *soggetto di un mondo circostante*. I concetti di io e di mondo circostante sono inseparabilmente in un rapporto reciproco [...] Sicché la realtà fisica non è, *simpliciter* e in generale, il mondo circostante attuale di una persona qualsiasi; è tale soltanto quando la persona "sa" di esso, in quanto lo coglie attraverso l'appercezione, e lo pone, oppure quando ne è cosciente come di qualcosa che le è dato nel suo orizzonte d'esistenza e che è pronto a farsi cogliere – in modo chiaro o non chiaro, determinato o indeterminato – a

²⁵¹ Evidentemente entra qui in gioco in modo rilevante la facoltà immaginativa, la quale permette di vedere, per così dire, oltre la pura e semplice realtà attuale. La problematica dell'immaginazione nel pensiero di Husserl non può nel presente lavoro essere adeguatamente trattato e ci si limita a rimandare all'introduzione di Marbach a HUA XXIII: cfr. MARBACH 1980. Cfr. anche BRUDZIŃSKA 2005, dove viene proposta una originale sinergia tra le teorie husserliane e quelle freudiane.

²⁵² Ciò si interseca con la tematizzazione del concetto di orizzonte: cfr. *infra* § 7.

²⁵³ Si potrebbe chiedere se i due aspetti possano essere mai disgiunti, ma Husserl non sembra prendere in considerazione una tale ipotesi; sarebbe forse possibile distinguere due versanti del mondo come "essere-per-l'Io" e "essere-in-sé" attraverso la cosiddetta "modificazione di neutralità" che Husserl già nelle *Logische Untersuchungen* proponeva come chiave d'accesso alla ricerca fenomenologica e che riceverà nelle *Ideen* il titolo di *epoché*; tuttavia, tale neutralità è molto meno "neutrale" di quanto dappprincipio possa sembrare e lo stesso Husserl se ne rese sempre più conto, tanto da assegnare un significato profondamente etico all'*epoché*, la quale giungerà talvolta ad assumere addirittura i tratti di una vera e propria "conversione religiosa": cfr. HUA VI (tr. it. in CRISI) e VIII. Cfr., inoltre, PACI 1961 e HART 1992.

seconda di ciò che la coscienza che attua la posizione è. (HUA IV, pp. 185-186; tr. it. IDEE/2, p. 190)

Il soggetto spirituale ha un mondo "alla mano"²⁵⁴ che si presta al suo utilizzo, che si offre come terreno d'azione e di trasformazione. Si può affermare che l'ambiente dell'Io spirituale esige l'azione dell'Io, lo "chiama in causa" come soggetto che deve trasformarlo, il che significa che l'Io deve porre in atto una forma tra le molteplici a cui il mondo-ambiente stesso si presta e che l'Io "vede". Senza l'intervento dell'Io spirituale nel mondo circostante, il mondo stesso rimarrebbe "irrealizzato".

Il tipo di realizzazione che avviene tramite l'intervento dell'Io spirituale è, però, alquanto particolare. Si potrebbe infatti obiettare che anche l'Io psicologico realizza costantemente il proprio mondo: attraverso ogni suo vissuto il mondo assume una nuova forma e si stabilisce una nuova abitudine. La peculiarità della realizzazione cui è chiamato l'Io spirituale è, però, differente rispetto a quella di cui è capace l'Io psicologico.

L'Io spirituale è consapevole del fatto che, attraverso la propria azione, si determina un corso di vissuti piuttosto che un altro: entrambe i corsi sono presenti all'Io come "possibili", il che significa che l'Io può scegliere tra diversi "mondi". In questo senso l'essere-per-l'Io del mondo a livello spirituale è diverso rispetto al modo di essere del mondo nei confronti dell'Io psicologico: il mondo relativo alla psiche non è propriamente "per" la psiche, in quanto la psiche non vede mai il mondo come correlato intenzionale dei suoi atti e, in questo senso, esso è sempre "tutto" presente. Ogni azione "psicologica" è un'azione del mondo medesimo, il quale è dunque sempre "totalmente" reale²⁵⁵; nel caso dell'Io spirituale, invece, il mondo è dato in un orizzonte di possibilità, le quali sono concretamente vissute come tali. Il mondo che "avviene" è sempre uno tra più mondi possibili di cui l'Io è cosciente, il che pone l'Io nella costante responsabilità della scelta.

Husserl ritiene che nel campo della vita spirituale l'Io sia chiamato

²⁵⁴ Cfr. HUA IV, p. 186; tr. it. IDEE/2, p. 191.

²⁵⁵ Cfr. HUA XIII, p. 420, da cui emergerebbe che nel regno dello psichico, prima o al di qua dell'insorgenza dell'Io spirituale, manca una distinzione tra psiche e *res extensa*; ciò non significa che la psiche sia riducibile alla *res extensa*, bensì che prima della distinzione tra le due sfere dello psichico e del "materiale", distinzione che avviene proprio con la nascita dell'attività spirituale, tutto è "animato": si avrebbe, in sostanza, una sorta di panpsichismo.

ad agire scegliendo tra diverse opzioni, le quali devono essere almeno due: all'io è sempre offerta come minimo l'alternativa tra agire e non-agire, tra rispondere a un impulso e sottrarsi. Anzi, proprio l'astensione dall'agire, la resistenza rispetto a un'abitudine o istintualità, come si è già accennato, rappresenterebbe il primo fondamento dell'io-persona:

Ma non ogni attività dell'io è un mero cedere all'affezione, mera ricettività e passività nel senso del cedere, abbandono al piacere nell'atto del godimento, la sofferenza come godimento negativo: piuttosto, la reazione passiva è un grado subordinato di una nuova categoria di atti, gli atti liberi, le vere e proprie attività dell'io, la libera presa di posizione di fronte alle affezioni, contro una condiscendenza già passivamente adottata, nella forma del non apprezzamento, ecc. Eventualmente, dopo, il cedere può essere libero. (HUA IV, pp. 337-338; tr. it. IDEE/2, p. 329)²⁵⁶

L'io-persona non solo agisce, o può agire, spontaneamente, bensì è anche cosciente di diverse possibilità e *decide* a quale decorso cinestetico dare luogo; ciò comporta che l'io-persona sia l'io che vive in un mondo non solo reale, bensì anche "possibile". L'io-persona è, in questo senso, quello che "vede" il futuro in quanto tale, vale a dirsi come un orizzonte aperto di molteplici (almeno due) atti possibili e non come semplice ripetizione di schemi d'esperienza precedentemente acquisiti e di risposte a istinti "primari". Ciò significa anche che l'io spirituale è l'io per essenza "libero"; perché l'io possa essere effettivamente ritenuto in grado di "realizzare" il mondo, l'io deve cioè essere capace di sottrarsi a risposte immediate rispetto agli stimoli che subisce e, perché ciò avvenga, l'io deve avere un vissuto di possibilità, dunque la possibilità *di scegliere*²⁵⁷. In questo modo la libertà si differenzia dalla spontaneità che già si può rilevare al livello psichico, in quanto la libertà è sempre relativa a una scelta, mentre la spontaneità significherebbe semplicemente che un io non trova ostacoli al dispiegamento dei propri impulsi. Con l'insorgere dei vissuti intenzionali l'io è, dunque, automaticamente

²⁵⁶ Cfr. anche HUA IV, p.328; tr. it. IDEE/2, pp. 321-322.

²⁵⁷ Il discorso qui si complicherebbe con l'inserimento del concetto di "forza", cui Husserl fa talvolta ricorso. Cfr., ad esempio, HUA IV, p. 328 (tr. it. IDEE/2, p. 322) e HUA XIV, p. 452; cfr. inoltre *infra* § 9. In questo senso, l'io propriamente spirituale sarebbe quello che ha la forza di imporsi oltre le risposte immediate e, per così dire, meramente psichiche.

anche soggetto a quelli che si potrebbero chiamare "vissuti di possibilità": con tale espressione si deve intendere che l'Io non solo vive ciò che è reale, bensì ogni realtà è per l'Io in rapporto a una serie di sviluppi possibili di cui esso stesso "si sa" potenziale realizzatore²⁵⁸.

L'Io spirituale "c'è" ogni volta in cui si palesa una decisione, in cui una scelta viene compiuta. Affinché questa possa avvenire deve però prodursi non solo una distanza tra l'Io e la sua azione, il che equivarrebbe a ciò che si è chiamato un vissuto di possibilità, ma anche tra l'Io e l'Io stesso:

Nella genesi originaria, l'io personale non si costituisce soltanto come una personalità determinata dagli *impulsi*, trascinato cioè fin dall'inizio soltanto da "*istinti originari*", passiva nei loro confronti, ma anche come un *io superiore, autonomo, che agisce liberamente*, guidato specialmente da *motivi razionali*, e non semplicemente trascinato e prigioniero. (HUA IV, p. 255; tr. it. IDEE/2, p. 256)

Il fatto che l'Io "si sappia" quale potenziale realizzatore di configurazioni di mondo alternative si collega, dunque, a un'altra caratteristica precipua dell'Io spirituale: l'autocoscienza. Per comprendere adeguatamente la situazione in cui l'Io spirituale si trova, si deve considerare che il futuro è visto dall'Io in connessione con il presente e con la propria effettiva esistenza. In questo senso, si può dire che l'Io stesso rientra ora tra i propri correlati, in quanto l'Io si deve ora proiettare, sebbene senza necessariamente rendere se stesso tematico, in una possibile configurazione futura²⁵⁹. L'Io è dunque cosciente della dipendenza che quanto avverrà ha rispetto alla propria azione.

Parallela al vissuto di possibilità e inscindibile da quest'ultimo avviene, dunque, una "coscienza di sé", grazie alla quale l'Io acquista la capacità di "disporre" di se stesso, cosicché la sua azione non dipende più unicamente dal passato e dagli istinti primari: l'Io-persona è l'Io che sa

²⁵⁸ Ciò si lega al tema, già leibniziano, dei "mondi possibili": cfr. PRADELLE 2006, CRISTIN 1990 e 2000. Sul tema del mondo e dell'intenzionalità, particolarmente quella "segnica", cfr. SINI 1991 e 1997.

²⁵⁹ A questo proposito, si tengano presenti le osservazioni e le note a margine che Husserl sul proprio esemplare del saggio di Pfänder *Motive und Motivation*: cfr. SCHUHMAN 1973, pp. 108 sgg. Sul tema dell'autocoscienza in una prospettiva fenomenologica che sappia anche confrontarsi con altre direzioni di pensiero, cfr. ZAHAVI 1999.

porsi oltre questi ultimi e oltre i propri abiti "automatici" di risposta. In questo senso è possibile affermare che esso è quell'io che ha preso il "controllo di sé". Si deve però tentare di meglio definire cosa questo "controllo" significhi. Volendo determinare rigorosamente la sfera di atti in cui l'io agisce come propriamente spirituale è, infatti, necessario mettere in luce le caratteristiche precipue di tali atti e per far ciò si deve comprendere il modo in cui l'io "dispone" di sé e non si lascia semplicemente vivere in base a prassi precedentemente acquisite o scaturenti dalla mera spontaneità istintuale:

Ma specialmente bisogna circoscrivere la *"persona" in un senso specifico* rispetto al soggetto empirico generale e unitario: la persona, cioè il soggetto degli atti che vanno valutati dal punto di vista della ragione, il soggetto *"responsabile di se stesso"*, il soggetto libero o asservito, non libero; la libertà presa in un senso particolare, nel senso probabilmente più genuino. Una passiva arrendevolezza nell'"io-muovo", ecc., è un procedere soggettivo, libero soltanto nella misura in cui "rientra nella mia libertà", cioè nella misura in cui, come ogni procedere soggettivo, può venir inibito e poi di nuovo liberato dall'io secondo direzioni centripete; vale a dire: il soggetto "aderisce", dice sì alle provocazioni dello stimolo, che lo invitano all'arrendevolezza, e concede praticamente il suo *"fiat"*. In relazione con i miei atti egologici centripeti, ho la coscienza dell'*io posso*. Questo io posso è fatto di attività, e il loro intero decorso non costituisce un mero accadere fluente; il decorso procede sempre da un io-centro, e fin tanto che ciò avviene, si dà anche la coscienza dell'"io faccio", dell'"io agisco". Se l'io viene "trascinato via", "incatenato" da una qualsiasi affezione in altro senso, il vero e proprio "io faccio" si interrompe, l'io è inibito nella sua attività, non è più libero, "è mosso e non mobile". Nel caso della libertà, per le fasi future dell'agire che sono disposte nell'orizzonte immediato e in relazione con l'orizzonte delle intenzioni pratiche non ancora realizzate, esiste la coscienza del libero "io posso" e non la mera coscienza del "succederà", dell'"accadrà". (HUA IV, p. 257; tr. it. IDEE/2, pp. 257-258)

Come si può notare, la peculiarità della libertà che emerge sul piano spirituale non si lega necessariamente a nuovi "scopi" o "desideri". Dire che l'io è "libero" significa innanzitutto che il soggetto decide se dare o meno soddisfazione agli impulsi e, in particolare, a quali. In questo modo, l'io da una parte si distanzia dagli impulsi stessi e non vive più unicamente "in" essi; l'io giunge ad appropriarsi delle proprie risposte e anche dei propri istinti in modo più autentico, in quanto giunge a

"disporne" e a renderli così qualcosa di più propriamente "suo"; l'Io non si identifica più pienamente con il proprio agire e patire, bensì esso risponde ora a un'istanza ulteriore sulla quale deve calibrare le proprie azioni.

Si può tentare di riassumere la situazione che è emersa sin qua dicendo che con l'apparizione dei vissuti intenzionali l'Io è cosciente di più possibilità e di se stesso come loro potenziale realizzatore. L'Io spirituale è quello che *si sa* come Io libero, come un Io che continuamente agisce e non può che agire, ma questo "agire" non è né cieco processo fisiologico né psicologico, bensì una modificazione dell'esistente che assume connotati di cui l'Io medesimo è responsabile attore e, almeno in certa misura, autore:

Vivere come persona significa porre se stessi come persona, trovarsi in rapporti coscienziali con un "mondo circostante" e porsi in simili rapporti. (HUA IV, p. 183; IDEE/2, p. 188)

Si potrebbe obiettare che tale momento volontaristico è rintracciabile tanto al livello della nutrizione, quanto a quello della "obiezione di coscienza": così come in piena coscienza e libertà io decido di mangiare una carota, così scelgo di esercitare un'opposizione al militarismo. A questa obiezione si può rispondere che essa non è necessariamente in contrasto con la strategia husserliana: in base a quest'ultima, l'Io spirituale è semplicemente quello che, essendo in grado di liberamente scegliere la propria "posizione", è già sempre in un rapporto *non-immediato* con il mondo circostante e con la sua propria posizione in esso. L'Io spirituale è in tal modo l'Io che ha un orizzonte aperto, che si muove nel *medium* della possibilità e per il quale non esiste unicamente il "reale"²⁶⁰. In questo *medium* può avvenire tanto un atto di protesta civile quanto un atto di scelta dietetica.

È opportuno evidenziare che un fattore determinante della sfera spirituale consiste proprio nell'impossibilità di scindere coscienza di sé e coscienza di possibilità: solo assieme questi due "vissuti" possono dar luogo a un Io veramente libero. Qualora mancasse il nesso tra i due

²⁶⁰ Come si è tentato di accennare già nei paragrafi relativi alla psiche, sembrerebbe possibile tracciare una linea di congiunzione tra le cinestesi e la possibilità: cfr. *supra* § 6.1.2.

vissuti, entrambi perderebbero il proprio senso: una possibilità è *vissuta* come tale solo in quanto l'Io che la vive è capace di realizzarla e, quindi, è "padrone" delle proprie azioni; allo stesso modo, l'Io è cosciente di sé in quanto *Io-posso* in rapporto a possibilità rispetto alle quali esso è chiamato a *decidersi*. Si può riassumere questa interdipendenza tra vissuti di possibilità e autocoscienza con il titolo "vissuto di libertà", in quanto ciò che emerge dalla sinergia tra i due vissuti è esattamente l'Io che vive e si vive come libero.

Per comprendere più adeguatamente il livello dello spirito è però necessario aggiungere che esso non corrisponde "semplicemente" all'interno dei vissuti di libertà. Come si è visto, l'Io spirituale è quell'Io che non è semplicemente *nel* mondo, bensì che ha un mondo *per sé*, per l'Io stesso, il quale è chiamato ad agirvi e a prendervi posizione. Negli scritti riuniti in *Ideen II*, l'Io spirituale sembra spesso corrispondere solo ed esclusivamente all'Io libero, all'Io che decide e, soprattutto, *si* decide, che in piena coscienza sceglie e opera, dunque all'Io che *vuole* agire, che vuole "fare qualcosa", dove però ciò che conta sembrerebbe essere unicamente il "fare" e non il "qualcosa" che viene fatto. Si potrebbe conseguentemente pensare che l'Io spirituale corrispondesse unicamente all'Io libero da condizionamenti fisiopsichici e idiopsichici, l'Io che non solo risponde a stimoli e abitudini, bensì "afferma", sceglie una possibilità; l'unica differenza tra Io psicologico e Io spirituale sarebbe in tal senso da ricondursi a una differenza tra attività e passività, o, più propriamente, a una differenza del grado di spontaneità che può avvenire sui due livelli. La caratteristica precipua allo spirito sembrerebbe così non riguardare tanto il mondo in cui si muove, quanto il puro versante volitivo, la semplice volontà, indipendentemente dal suo contenuto. Sebbene molte pagine di *Ideen II* e di altri manoscritti più o meno coevi sembrino suggerire tale idea, la questione è più complessa e Husserl stesso compie rilevanti osservazioni anche a questo riguardo.

Si è detto che l'Io spirituale è un Io libero, il quale si esprime attraverso atti di volontà²⁶¹; come si è visto, questi atti presuppongono i vissuti di possibilità e l'autocoscienza. Si deve ora notare che, oltre a questi vissuti, la volontà implica che, in quanto accade a un Io libero,

²⁶¹ Per un'indagine approfondita del tema della volontà in Husserl, cfr. VARGAS BAJARANO 2006.

quest'ultimo sia posto di fronte a una scelta e quindi esprima una *preferenza*. Questa non deve però essere interpretata come mera conseguenza di determinati istinti o pulsioni; al livello spirituale l'azione dell'Io è da comprendersi come una scelta e una concreta presa di posizione *rispetto a* una certa situazione e *in vista di* determinati orizzonti valoriali. La motivazione spirituale non deve essere confusa con l'intenzionalità "istintuale", in base alla quale l'Io pure si muove e opera, ma in una pressoché totale passività, trovandosi più "agito" che non "agente"²⁶². In quanto libero, l'Io è, invece, consapevole dei propri atti e delle conseguenze che essi, almeno nelle sue "intenzioni", avranno. Per questo motivo l'Io non si decide semplicemente per un'azione o per un'altra, bensì per un intero mondo piuttosto che per un altro.

L'Io è definito da Husserl anche come un "sistema dell'Io-posso"²⁶³. Ciò significa che le "possibilità", vale a dirsi le capacità dell'Io, sono una più o meno costante riserva o orizzonte di atti che l'Io ha a disposizione. Husserl definisce in questo senso l'Io spirituale anche "organismo di facoltà". Queste facoltà non sono però semplici disposizioni psicofisiche, benché siano con queste ultime strettamente intrecciate²⁶⁴; sebbene sia possibile rintracciare l'Io spirituale sin nella sfera dell'Io psicologico, una decisiva differenza è data dal tipo di motivazioni che si ritrovano nella sfera della persona e che non è possibile rintracciare nell'universo meramente psichico. Come si è visto, l'Io-persona si muove in un ambiente sostanzialmente diverso rispetto a quello psicologico. Già l'Io psicologico è in rapporto a certe circostanze e la sua

²⁶² In questo senso, la "cieca fede", la credenza in qualcosa senza che vi sia una presa di posizione libera ed esplicita da parte del soggetto, agisce a un livello che può definirsi ancora "istintuale" e tale "credo" non può dunque considerarsi rientrante nella sfera della pura spiritualità. In questa prospettiva risulterebbe paradossale una qualunque "scelta di fede", qualora con ciò si intendesse una decisione di credere o di avere fede. La fede sarebbe letteralmente un "dono" ed escluderebbe la libera scelta del soggetto cui viene assegnata. Fin qui, nulla di nuovo; in questo senso, quanto si potrebbe concludere sulla base delle riflessioni che Husserl propone confermano quanto pressoché ogni filosofo o teologo ha detto riguardo alla "grazia della fede"; l'interessante è che, se si svolgono fino in fondo le conseguenze delle idee husserliane, si dovrebbe affermare che la fede, in quanto atto "non volontario", si pone su di un piano inferiore rispetto a quello dell'autentica spiritualità.

²⁶³ Cfr. HUA IV, p. 254; tr. it. IDEE/2, p. 255.

²⁶⁴ Husserl stesso non distingue sempre in modo chiaro i due livelli, tanto che parla delle "peculiarità dell'Io" come di un suo "stile", un certo modo di muoversi, agire, vatare, etc.

realtà si manifesta, in modo simile alla cosa materiale, attraverso una serie di adombramenti: gli stati psichici. Questi ultimi permettono di risalire "induttivamente" lungo una serie di consolidate e più o meno prevedibili risposte a determinati stimoli e impulsi. L'Io psicologico consisterebbe in tal senso in una serie di disposizioni e caratteristiche del soggetto in questione:

Ma, come la cosa [*Ding*] stessa, anche la psiche non è altro che l'unità delle sue proprietà; nei suoi stati, essa si "comporta" così e così, "è" nelle sue proprietà e ciascuna di queste proprietà è un mero raggio del suo essere. Possiamo esprimere tutto ciò anche nel modo seguente: la psiche è l'unità delle "facoltà spirituali" che si edificano sulle facoltà sensibili inferiori (e che a loro volta sono graduate), e nient'altro. (HUA IV, p. 123; tr. it. IDEE/2, p. 127)²⁶⁵

Passando al piano dell'Io personale, o spirituale, la difficoltà consiste nel comprendere la soglia secondo la quale, da una parte, il soggetto è inteso secondo una regolarità comportamentale, dall'altra proprio in questa regolarità si fanno intravedere non solo abitudini, bensì anche decisioni e convinzioni passate e presenti. Per comprendere questo secondo aspetto non è sufficiente osservare le reazioni dell'Io di fronte a determinate circostanze, bensì è necessario risalire al "perché" di un tale comportamento; questo "perché" non è riducibile a ciò che si presenta nelle situazioni di volta in volta in esame e che si può "naturalisticamente" afferrare. Il "perché" di un'azione spirituale ha a che fare con un orizzonte di senso che va oltre la sfera sensibile e anche oltre quella psicologica. Certamente può essere anch'esso il prodotto di decisioni passate, ma queste non possono agire a livello della pura passività del soggetto medesimo, bensì si devono mostrare in quel suo mondo circostante come ambiente del suo volere²⁶⁶. Sul piano spirituale le

²⁶⁵ Si noti che qui Husserl, come spesso in *Ideen II*, ma anche in altri scritti, sembra utilizzare l'aggettivo "spirituale" semplicemente per indicare ciò che non è meramente materiale o "sensibile". Il termine "spirituale" non è dunque qui utilizzato nel senso che si sta ora cercando di definire.

²⁶⁶ È opportuno ricordare che, secondo Husserl, l'Io psichico e quello spirituale non sono due diversi Io: è lo stesso e medesimo Io che funge come polo in entrambe i livelli. Si tratta di due regioni della vita egologica, due unità parziali della medesima unità complessiva. La psiche è caratterizzabile come l'unità dei vissuti di sensazione, reazione e memoria, lo spirito come l'unità dei vissuti di "presa di posizione". La sfera dello spirito presuppone

abitualità divengono tendenze e corrisponde loro un determinato orizzonte di valori:

Motivazione dell'io, fare-dell'io nel "mondo circostante". - In questa connessione di motivazioni rientra *eo ipso* solo ciò che è soggettivo. Le cose che mi circondano nell'interesse conoscitivo o nel valutare e agire non sono cose-in-sé, bensì le cose-per-me soggettive, che mi appaiono in questo e in quel modo, che sono ritenute effettive da me, cose che mi piacciono o dispiacciono. (HUA VIII, p. 237)

È in questo senso che si deve comprendere il secondo senso dell'intenzionalità cui si è sopra accennato. L'io spirituale è quello che agisce coscientemente, il che ora significa che esso ha presente una sfera di valori o significati in base alla quale determina le proprie azioni. Il "mondo alla mano" sarebbe in tal senso una sorta di strumento, un *medium* per altro, per raggiungere o affermare altro, è lì perché si realizzino scopi, per trasmettere e realizzare valori²⁶⁷. In questo modo lo spirituale si presenta come il regno della motivazione in senso autentico e non più della semplice causalità, neppure di quella "idiopsichica".

Si può, dunque, affermare che tra la natura e lo spirito vi è una fondamentale differenza d'unità:

Il "poiché-dunque" della motivazione ha un senso completamente diverso da quello della causalità naturale. Nessuna analisi causale, per quanto ampia, può migliorare la comprensione di cui siamo in possesso, una volta compresa la motivazione di una persona. L'unità della motivazione è un'unità fondata negli atti stessi, e quando formuliamo un "perché", domandiamo il motivo di un certo comportamento personale, vogliamo semplicemente conoscere questo nesso. (HUA IV, p. 229; tr. it. IDEE/2, p. 232)

Nella motivazione spirituale è possibile vedere un'intenzionalità secondaria e, per così dire, aperta. La percezione di un fiore, ad esempio, sarebbe l'intenzione primaria; la decisione di coglierlo *per* regalarlo,

quella della psiche in quanto terreno su cui muoversi e, appunto, agire, decidersi. In questo senso il rapporto sembra essere diverso da quello tra psiche e *Leib*, che Husserl, quantomeno dal punto di vista della riduzione solipsistica, sembra ritenere disgiungibili, mentre sembra assolutamente implausibile pensare a uno spirito senza psiche.

²⁶⁷ Cfr. HUA IV, pp. 186-187; tr. it. IDEE/2, p. 191. Sulla problematica dei valori e della cosiddetta *Wertnehmung* nel pensiero di Husserl, HART 1997 e 2006, SCHUHMAN 1991.

sarebbe l'intenzionalità secondaria che si costituisce in un atto libero e finalizzato ad altro. Nell'intenzionalità secondaria, dunque, l'azione non si esaurisce in sé. È necessario ribadire che, affinché l'Io avvenga come spirituale, sono sempre necessari entrambe i livelli dell'intenzionalità: senza la presentazione di qualcosa, non è possibile una presa di posizione nei suoi riguardi; allo stesso tempo, almeno per l'Io spirituale, ogni presentazione chiama a una presa di posizione. Ciò comporta che qualcosa deve essere dato all'Io senza che l'Io stesso abbia propriamente deciso di "averlo", quantomeno non nello stesso momento in cui l'oggetto agisce su di lui e lo pone nella situazione di dover decidere il da farsi²⁶⁸. L'oggetto o, più in generale, la situazione di fronte a cui l'Io si trova lo ingiunge cioè a prendere posizione nei suoi confronti²⁶⁹. Si deve pertanto ritenere l'unità dei vissuti spirituali come un'unità che reca in sé un rinvio a qualcosa di ulteriore e che solo in rapporto a quest'ultimo può guadagnare un'intelligibilità unitaria²⁷⁰.

Se si volesse riassumere in una formula la dimensione spirituale si potrebbe anche dire che il regno dello spirito è il regno della mediazione. Proprio la mediazione è, infatti, il nuovo elemento che si aggiunge agli strumenti concettuali dell'analisi del flusso coscienziale. L'unità spirituale si manifesta, infatti, come un'unità che si costituisce in rapporto a qualcosa che trascende ogni "mondo costituito". Il principio stesso della produzione spirituale, intesa come una costituzione che volge il pre-costituito verso ulteriori realizzazioni e configurazioni, è indice del fatto che l'unità spirituale è comprensibile solo in quanto ogni costituzione è "in vista" di altro: la motivazione spirituale è un piano dell'intenzionalità in cui l'inteso è tale "in rapporto ad altro"²⁷¹. Certamente ciò può essere

²⁶⁸ Cfr. HUA IV, p. 278; tr. it. IDEE/2, p. 277: «Il fatto di rivolgere l'attenzione verso qualche cosa è un 'comportamento' ma non una presa di posizione; è semplicemente il presupposto di una presa di posizione».

²⁶⁹ Ciò non deve tuttavia essere interpretato in chiave meramente "sensibile", bensì il ruolo principale è giocato dal valore che una determinata cosa "rappresenta". Non è, inoltre, da escludersi che l'oggetto rispetto al quale il soggetto può compiere un'azione libera e finalistica sia a sua volta il prodotto di un'azione precedente, dello stesso Io o di un altro: cfr. HUA IV, pp. 219-220; tr. it. IDEE/2, p. 223. Sul concetto e la problematica dei "valori" in Husserl, cfr.: CENTIE GIGLIOTTI 2004; BAPTIST 2004.

²⁷⁰ Su ciò si tornerà nei paragrafi conclusivi del prossimo capitolo: cfr. *infra* §§ 12-13.

²⁷¹ Prendendo spunto anche proprio da queste considerazioni che emergono dalle analisi husserliane, Enzo Paci tentò di sviluppare il suo "relazionismo": cfr. PACI 1954, 1957 e

applicato anche a un mero atto di alimentazione: la carota è appetibile perché ho fame; dopo averla mangiata, posso affermare che essa era adeguata in quanto ora ho meno fame. Tutto ciò è corretto, ma non bisogna dimenticare che non si sta parlando di un semplice soggetto psichico, bensì di un Io spirituale, una persona, che si presume scelga di mangiare la carota non semplicemente perché ha fame, bensì in quanto decide di dare soddisfazione a tale impulso. L'Io non può propriamente scegliere se avere fame o meno, può però decidere se soddisfarla o no e, nel migliore dei mondi possibili, può scegliere anche come soddisfarla. Se poi l'Io non ha di che nutrirsi, esso dovrà a maggior ragione mettere in atto una procedura tramite la quale spera di poter acquisire del cibo²⁷².

Tutti gli elementi emersi fin qui, vale a dirsi il vissuto di possibilità, l'autocoscienza e l'intenzionalità valoriale, sono funzionali all'accadere dello spirito come mediazione assoluta; allo stesso tempo, tutte queste tre categorie di vissuti hanno senso solo in una dimensione in cui ogni evento è una mediazione. Con l'accadere dei vissuti di possibilità e dell'autocoscienza l'Io è posto nella libertà e nella costante responsabilità di realizzare il mondo, il quale non è dunque, nei vissuti spirituali,

1961. Su questo aspetto del pensiero di Paci e le sue varie modulazioni, cfr. Mancini 2005, Parte Terza, pp. 245-341. Una recente interpretazione fortemente "relazionistica" del pensiero husserliano, specialmente in rapporto ai problemi della temporalità, è proposta da Nicola Zippel: cfr. ZIPPEL 2007.

²⁷² In che senso ciò possa e debba accadere è un altro discorso. L'Io spirituale presenta infatti un altro aspetto che non è come tale rintracciabile nel mondo meramente psichico: la "creazione" di strumenti e di oggetti artificiali, i quali non trovano e non possono trovare un senso, e dunque una comprensione, nel mondo della fisica, nel cosmo della mera *res extensa*, e per i quali non basta neppure la causalità psicologica, in quanto nell'oggetto si presenta una finalità che, nel suo primigenio insorgere, deve essersi posta oltre la dipendenza idiopsichica. I "manufatti" sono oggetti che rinviano all'operazione spirituale di un soggetto che non può essere concepito come operante solo in base a regole estesiologiche e della riproduzione: cfr. HUA IX, §§ 16-17. Questo aspetto della dimensione spirituale è considerato da Husserl centrale per le scienze dello spirito, particolarmente per quelle storiche; si deve tuttavia notare che, qualora non fosse messo in rapporto col mondo dei valori specificamente spirituali, non basterebbe a dar ragione di una eventuale differenza tra mondo animale e mondo umano. Sul problema della costituzione della natura animale in Husserl cfr. PACI 1967; cfr., inoltre, MELLE 1996; SAKAKIBARA 1998. Un tentativo "fenomenologico" di esplorazione e anche di rivalutazione dell'animalità e del suo significato in buona parte anche della vita "umana", è stato recentemente proposto da Dieter Lohmar: cfr. LOHMAR 2007.

mai veramente "dato". L'Io spirituale è quello che agisce in un mondo che è "alla mano" in vista di un assetto di mondo ulteriore e diverso; in questo senso anche l'immobilità o l'inazione dell'Io spirituale sarebbero da considerarsi come prese di posizione attive, motivate o dalla soddisfazione rispetto all'esistente nel suo stato attuale, oppure da una scelta di fede, o fatalismo che dir si voglia, il che implica comunque che l'Io abbia scelto un certo orizzonte di valori in base al quale determina il proprio agire o non-agire; persino il sentimento d'impotenza sarebbe da considerarsi, in questa prospettiva, quale eventuale motivazione di una inazione, la quale non avverrebbe, per così dire, spontaneamente, bensì in quanto l'Io *giudica* di non poter far nulla.

§6.1.4.2 *Obbiettivazione della persona e trascendenza dello spirito*

Si deve ora tentare di comprendere in che senso Husserl distingue l'Io spirituale dall'Io-persona, o, come pure talora si esprime, la persona "razionale" dalla persona "umana".

Anzitutto è opportuno considerare che anche gli atti che avvengono a livello spirituale danno luogo ad abitudine. Ogni presa di posizione fondata, analogamente a quanto accade nella sfera psichica, nuove abitudini e queste divengono una sorta di residuo dell'attività originariamente libera dell'Io:

Gli atti originariamente costitutivi di senso non sono affatto, dopo il loro decorso, divenuti un mero nulla. Ogni attività si trasforma, sprofondando nell'oscurità, in *passività abituale*, e l'Io stesso degli atti dopo il compimento dell'atto rimane nella sua presa di posizione, nel suo conferimento di senso [*Sinngebung*], ma nella forma del perdurare abituale. La decisione giudicativa determinante il senso, la valutazione, la posizione di volontà che io ho compiuto, non è svanita con l'atto originario. Ora è divenuto un sedimento abituale. È ora un tratto permanente nel mio Io, fino a che io non lo dismetta in nuovi atti. Ogni intendere attuale si trasforma nella mia opinione permanente a oltranza. Con ogni atto si espande il patrimonio del mio Io, il quale con i suoi atti sempre nuovi cresce e diviene. (HUA XXXVII, p. 334)

Il problema che a questo punto si pone è relativo al senso di un Io che agisca in un modo puramente "passivo" e che, tuttavia, possa ancora

ritenersi spirituale. Nell'abitudine, infatti, l'Io ripete, per così dire, azioni passate, il che non equivale più, come nel caso dell'Io psicologico, a semplici decorsi cinestetici, bensì anche ad atti valutativi: l'Io vivrebbe in un mondo di valori posti da giudizi compiuti precedentemente, in base ai quali dirige ora le proprie azioni, senza tuttavia ripetere più in modo "originale" l'atto giudicativo²⁷³. In questo modo, l'Io, pur conducendosi in conseguenza di prese di posizione spirituali, non è ora più soggetto di vissuti spirituali in senso proprio: non vive più la possibilità del poter fare altro, non è più cosciente del proprio ruolo nell'accadere e gli stessi valori non sono più affermati, bensì passivamente recepiti, senza più dunque che l'Io li scelga in modo "autentico"²⁷⁴.

Husserl afferma che un Io è considerabile quale veramente spirituale solo qualora esso agisca "razionalmente":

L'autonomia della ragione, la 'libertà' del soggetto personale consiste dunque nel fatto che io non seguo passivamente gli influssi esterni, bensì mi decido da me stesso. E inoltre che io non mi lascio 'trascinare' da eventuali tendenze, istinti, bensì sono liberamente attivo, e ciò nel modo della ragione. (HUA IV, p. 269; tr. it. IDEE/2, p. 273)

La "ragione" di cui Husserl qui parla non è, in un primo momento, da intendersi in senso eccessivamente enfatico: "ragione" funge qui pressoché quale semplice sinonimo di "Io spirituale". Gli "atti della ragione" sarebbero dunque atti di un Io capace di scegliere quale azione intraprendere, di "prendere posizione" rispetto alle situazioni che di volta in volta si trova a vivere e che è cosciente, come si è visto, della propria responsabilità rispetto all'accadere prossimo e degli orizzonti di valori che in tale accadere si affermeranno o negheranno. In questo

²⁷³ Il tema dell'originarietà degli atti si lega strettamente alla problematica dell'empatia e dell'intersoggettività; è, infatti, trattando tali questioni che Husserl elabora la differenza tra "originarietà" e "originalità": cfr. KERN 1973b e 1973c. Sul tema, invece, della originarietà in senso prettamente temporale, cfr. ZIPPEL 2007, dove viene anche messo acutamente in luce il rapporto *inversamente proporzionale* tra originarietà e autenticità (ivi, p. 140). Cfr. anche HELD 2004.

²⁷⁴ Il problema dell'"autenticità" tornerà negli scritti di Husserl soprattutto negli anni Trenta, in seguito alla lettura di *Essere e tempo* di Heidegger e, spesso, in polemica con quest'ultimo. Si può comunque notare che essa si trova *in nuce* già nelle riflessioni husserliane relative alla differenziazione tra originarietà e originalità cui si è accennato nella precedente nota.

senso, l'azione di un Io spirituale è razionale in quanto non segue automaticamente gli ordini della sensibilità primaria.

Si potrebbe a questo punto pensare che un soggetto che vivesse in un mondo di decisioni pregresse e agisse in modo pressoché automatico, quasi fosse un semplice *Bündel* di abitudini, non sarebbe un Io spirituale, quantomeno non un Io spirituale propriamente *in atto*. Quand'anche si trattasse di un "evoluto" soggetto, ad esempio un direttore di banca, il quale immancabilmente chiude ogni sera ferialmente la sua agenda alle sei in punto, esce dalla filiale in cui lavora e si reca al bar dell'angolo per bere un aperitivo, qualora tutto ciò fosse il risultato di una mera abitudine e non fosse chiamato in causa il suo "spirito", vale a dirsi la sua facoltà decisionale, dunque egli non decidesse ogni volta di fare così e non altrimenti in base a certi ragioni, bensì lo facesse perché non ha neppure la percezione del proprio "poter-agire-diversamente", egli dovrebbe essere considerato un soggetto psicologico, ma non affatto spirituale. Molteplici altri esempi si potrebbero addurre a questo proposito e sarebbero situazioni del tutto banali e quotidiane, in cui tutti gli esseri umani si trovano a vivere a vari livelli: è il regno delle abitudini, dell'obbedire pressoché ciecamente a decisioni prese altrove o in un tempo passato. Al contrario, un soggetto che prendesse la libera e consapevole decisione di mangiare una carota, anche solo perché la ritiene migliore, più buona di una rapa, sarebbe già un soggetto di libera volontà e dunque un Io pienamente spirituale.

Questo discorso può apparire estremo e, in effetti, almeno parzialmente, lo è. Non è corretto pensare che una certa persona, solo perché vive in modo per lo più passivo, abitudinario, si potrebbe dire "automatico", sia veramente riducibile a un Io puramente psicologico. A differenza delle abitudini che nascono a livello psicologico-istintuale, le abitudini che qui si riscontrano rimandano ad atti fondativi volontari, in cui il soggetto ha liberamente scelto il suo futuro, quantomeno immediato, e in tal modo ha affermato una costellazione di valori. Tale dimensione sarebbe assente per un Io meramente psicologico, il quale non ha propriamente "scelta", bensì semplicemente la capacità di mettere in moto certi atti cinestetici senza una coscienza effettiva di quanto fa e del fatto che ciò che accade dipende da lui stesso; ciò che avviene in seguito alla sua azione sarebbe, nel senso che si è qui, sulla scorta di Husserl,

tentato di esporre, privo di valore. Come si è accennato nel paragrafo precedente, al livello psicologico non vi è infatti libertà, in quanto la stessa produzione di atti "spontanei" sottostà a una regolamentazione istintuale indipendente da una effettiva volontà dell'Io, e senza libertà non è possibile parlare di azioni che affermino (né che neghino) valori:

Le sensazioni, i sentimenti sensibili, le riproduzioni, le associazioni, le appercezioni e, fondato su tutto questo, l'intero corso della vita fisica in generale, anche nelle sue prese di posizione, è obiettivamente (naturalmente induttivamente) dipendente dal corpo vivo fisico e dai suoi processi fisiologici, dalla sua configurazione fisiologia; e perciò è dipendente dalla natura fisica reale. Ma i processi fisiologici negli organi sensoriali, nelle cellule nervose e dei gangli non mi motivano, anche se condizionano da un punto di vista psicofisico il presentarsi dei dati di sensazione, delle apprensioni, dei vissuti psichici nella mia coscienza. Ciò che non "so", ciò che nei vissuti, nelle mie rappresentazioni, nel mio pensiero, nelle mie azioni non mi sta di fronte quale rappresentato, percepito, ricordato pensato, ecc., non mi "determina" spiritualmente. E ciò che non è incluso intenzionalmente, magari in modo inavvertito, implicito, nei miei vissuti, non mi motiva, nemmeno inconsciamente. (HUA IV, p. 231; tr. it. IDEE/2, pp. 233-234)

Come si può notare, ciò che in ultima istanza risulta discriminante la sfera spirituale rispetto alle altre dimensioni coscienziali è l'intenzionalità, la quale presuppone, come si è visto, che l'Io abbia un orizzonte di atti possibili e una coscienza del proprio ruolo di realizzatore di tali possibilità. Quanto Husserl afferma lascerebbe pensare che un Io totalmente assorbito da e in pratiche di cui lo stesso Io non intravedesse più il senso, di cui non sentisse e non vedesse il significato, sarebbe da *non* considerarsi come una vera e propria persona: si tratterebbe, infatti, di un Io pressoché ridotto a una sorta di analfabetismo spirituale "di ritorno". Vi è, tuttavia, qualcosa che impedisce di confondere la vita di una persona che vive in modo "incosciente" con un Io puramente psicologico: la persona ha, almeno una volta, visto il "senso"; in quell'istante, l'Io ha raggiunto il piano spirituale, sebbene poi possa essersi rinchiuso in una vita che di quel vissuto non sembrerà successivamente recare più alcuna traccia.

Si può dire che ci si trova qui al confine più classico tra spirito e natura. In quanto anche gli animali sono soggetti di un corpo vivo,

Husserl propende per l'assegnazione anche a essi di un Io, addirittura di un Io trascendentale²⁷⁵. Tuttavia non sembra possibile far rientrare gli animali nel regno dello spirito, almeno finché si tenti di differenziare quest'ultimo da quello della psiche. Per comprendere il perché di questa esclusione è necessario sottolineare nuovamente il ruolo fondamentale della "mediatezza": lo spirito non è solo il regno dell'*intellectus agens*, come pure Husserl talvolta afferma, bensì della "persona", la quale agisce in base a un orizzonte di possibilità che ella vede nella situazione rispetto alla quale si trova a dover prendere posizione e che ella stessa mette in relazione con un orizzonte ulteriore, l'orizzonte delle finalità ultime e dei valori quali motivazioni ultime.

Al di là di un caso estremo, quale sarebbe quello di un ipotetico "automa spirituale", si deve notare che l'Io si trova sempre a vivere passivamente nel "residuo" delle proprie prese di posizione²⁷⁶; tuttavia, siccome l'Io è supposto essere un Io personale, la preferenza che l'Io manifesta in una qualunque sua azione, la quale possa essere concepita come spirituale nel senso precedentemente esposto, deve essere compresa come conseguenza di un atto giudicativo. Ciò significa che ogni azione di una persona contiene una, più o meno distinta, posizione di valori, anche qualora tale posizione sia avvenuta altrove o in un altro momento. In altre parole, è sufficiente dire che per l'Io l'azione sia *in linea di principio* libera perché sia implicato che questa sia anche giudicativa²⁷⁷. I fini e i significati delle

²⁷⁵ È probabile per questo motivo che Husserl talvolta comprende sotto il titolo "natura" la mera *res extensa*, mentre ciò che riguarda la psicologia "animale" dovrebbe essere già compreso sotto la categoria "spirito": in tal modo egli intende separare la sfera della scienza puramente matematica, capace di rendere conto di una "natura" riducibile a formule geometriche, dalla scienza che sappia dare conto della vita vera e propria, in tutte le sue forme. In un altro senso, egli utilizza invece il termine natura come sinonimo di vita "istintuale", la vita, cioè, meramente "fisico-biologica" (cfr. HUA XIV, pp. 67-70), cui viene opposta la sfera dello spirituale in senso proprio, dove, come si sta tentando di illustrare, entrano in gioco fattori determinanti che vanno oltre la causalità fisiopsichica e anche oltre quella idiopsichica, i quali non sono pertanto comprensibili in base a semplici leggi dell'istinto "sensibile". Resterebbe da comprendere se sia possibile parlare di una sorta di istinto "spirituale": cfr. *infra* § 11.4.

²⁷⁶ Cfr. HUA IV, pp. 253-257; tr. it. IDEE/2, pp. 254-257.

²⁷⁷ Cfr. HUA IV, p. 333; tr. it. IDEE/2, p. 325: «Qualsiasi 'intenzionalità' personale rimanda a un'attività e trae la sua origine dall'attività. Infatti, o è un'attività generatasi originariamente e quindi attiva, oppure è la 'sedimentazione' di attività; allora è significante come tale e, per il

azioni dell'Io spirituale pongono in tal modo le azioni oltre la sfera della pura causalità naturale e psicologica e, conseguentemente, oltre i relativi interi di vissuti, anche quando l'Io non fosse più propriamente cosciente del significato delle proprie azioni.

Anche al livello egologico-coscienziale dello spirito è dunque possibile trovare due versanti. Da una parte si può considerare l'Io-persona come sostrato di convinzioni e volizioni, dunque come un Io costituitosi storicamente e come avente un determinato carattere e una certa personalità, che si manifestano nelle sue prese di posizione o nei suoi atteggiamenti; questi ultimi presuppongono un deposito di "significati" e di orientamenti verso determinati valori. Nelle prese di posizione di un soggetto si manifestano tendenze e queste sono ciò che normalmente si usa per comprendere la personalità di qualcuno²⁷⁸. Sono proprio le "prese di posizione" che distinguono l'Io-persona da un semplice Io psicologico. Se l'Io-persona fosse un semplice residuo di atti precedenti, una sorta di aggregato di abitudini, esso non sarebbe nulla di diverso dall'Io psicologico. L'Io-persona si differenzia invece da quest'ultimo in quanto la personalità è ciò che emerge come fascio di tendenze e non solo di abitudini, il che significa che un Io-persona si manifesta come "normalmente" orientato verso certi valori piuttosto che altri. L'Io-persona sarebbe in questo senso da considerarsi come il soggetto di un determinato orizzonte culturale. Esso è qualcosa che si può considerare scientificamente in quanto depositario di una certa costellazione di valori, dunque come una sorta di più o meno stabile unità di atti valoriali. I fenomeni che permettono di identificare un Io spirituale sono fenomeni in cui si leggono le tendenze di un soggetto. Queste tendenze non offrono un'unità precisa, il soggetto a cui le si attribuiscono non è, infatti, solo l'insieme di tali tendenze; certamente nel suo agire si manifestano certe tipiche, ma non si tratta di una realtà pienamente definita né definitiva. La persona sarebbe in tal modo caratterizzabile come l'intero degli atti di "presa di posizione" di una coscienza *fino a un certo momento*.

'senso' che le è proprio, rimanda alle connessioni attive o costitutive, e ciò attraverso gradi che si edificano l'uno sull'altro».

²⁷⁸ Per un'approfondita analisi della problematica delle "tendenze" nel pensiero di Husserl, cfr. LEE 1993 e MELLE 1992.

Quando si giudica un Io-persona, o semplicemente si tenta di comprenderlo, non si deve ragionare a livello fisiologico né strettamente psicologico, nel senso delineato nei paragrafi precedenti. Nell'azione di una persona si manifesta una specifica presa di posizione nei confronti di determinate circostanze come un decidersi o un essersi deciso per un determinato mondo possibile. Se per comprendere l'unità psicofisica è necessario studiare i rapporti che si manifestano tra stimoli esterni e risposte della soggettività, per penetrare nell'unità personale di un soggetto si deve invece comprendere la motivazione di ogni suo atto, la quale corrisponderebbe ora al significato che l'Io stesso attribuisce al proprio agire, al valore che egli crede per suo tramite di raggiungere²⁷⁹.

L'Io-persona sarebbe così riconoscibile in ciò che Husserl chiama l'immanenza "irreale"²⁸⁰. La scienza relativa a questo regno sarebbe la "psicologia dello spirito"²⁸¹, la quale ha come oggetto le motivazioni e le convinzioni²⁸². Nel momento in cui si passa alla considerazione dell'Io come persona non si può più tralasciare il mondo dei significati e si ottiene in tal modo ciò che Husserl chiama anche "scienza degli uomini operanti spiritualmente"²⁸³: al fine di afferrare l'Io spirituale è dunque

²⁷⁹ Cfr. HUA IV, p. 229 (tr. it. IDEE/2, p. 232), e HUA XIII, p. 465.

²⁸⁰ Cfr. HUA XIII, p. 471: «La considerazione dell'uomo in quanto spirito può senz'altro considerarsi come considerazione dell'interiorità in contrapposizione alla considerazione dell'uomo in quanto natura come considerazione dell'esteriorità [...] L'interiorità è però il regno dell'immanenza irreale, di ciò che è dato o deve essere dato in quanto vita assolutamente operativa nella sua propria essenza, così come la propria vita interiore per me che la vivo è una vita di cui io mi posso riappropriare in modo riflessivo, che io posso studiare nella sua propria essenza attraverso la riflessione, attraverso la rammemorazione chiara e ripetuta e la riflessione basata sulla rammemorazione».

²⁸¹ Al costo di una certa incoerenza terminologica, Husserl chiama la scienza corrispondente al piano psicofisico "esterna", alla quale contrappone una possibile psicologia della coscienza interiore: «La psicologia psicofisica si basa sull'esperienza 'esterna', la psicologia dello spirito su quella 'interna'» [«Die psychophysische Psychologie beruht auf 'äusserer', die Psychologie des Geistes auf 'innerer Erfahrung'»] (HUA XIII, p. 472)

²⁸² Si tratterebbe in sostanza di una scienza relativa a un livello egologico che non è probabilmente separabile dalla socialità e dalla cultura, in quanto non pare possa avere senso una tale ricerca rispetto a un soggetto che non abbia mai conosciuto alcun altro uomo. A questo livello è invece discutibile se sia sufficiente l'incontro con soggetti animali; ciò si lega alla problematica relativa alla tipologia di Io che può essere loro ascritta. Ancora più problematico sarebbe il confronto col mondo botanico.

²⁸³ Cfr. HUA XIII, p. 481: «La scienza degli uomini spiritualmente operativi (dell'umanità

necessario comprendere le finalità dell'agire del soggetto e la sfera dei significati in cui esso si muove e opera. Gli oggetti che l'Io incontra in questa dimensione sono sempre supporti di valori che, per così dire, trascendono la semplice presenza degli oggetti medesimi, in quanto ogni oggetto viene posto in una rete di significati e valori di cui esso non potrà mai rendere pienamente conto.

In quanto l'Io spirituale è riconoscibile solo in un'azione libera e responsabile, l'unità dei vissuti in cui esso è rintracciabile, da Husserl definita l'"unità della persona", è, come già notato, un intero che include in sé un rimando oltre di sé. Per quanto ciò sia in parte già riscontrabile nella sfera dello psichico, in quanto la psiche è un'unità che rinvia a una soggettività costituente, nel regno dello spirito questo rinvio è incluso nell'atto stesso, o meglio, nell'unità intenzionale dell'atto. L'oggetto costituito in un'intenzionalità spirituale include in sé un universo ulteriore, che può solo annunciarsi nell'oggetto, ma che non può con esso coincidere, neppure a livello parziale: si tratta, appunto, della finalità, la quale non è mai propriamente costituita, bensì solo rappresentata in ogni oggetto dell'intenzionalità spirituale.

L'oggetto delle *Geisteswissenschaften* è proprio questo spirito oggettivato, fissato cioè in schemi di motivazioni e valori. Per comprendere a fondo in modo genuino una determinata prassi spirituale è necessario ripercorrerne la fondazione, risalire la catena motivazionale degli atti spirituali che l'hanno costituita e istituita, comprenderne gli orizzonti di senso, i valori-guida. In quest'operazione lo spirito viene ri-attualizzato, seppure in una certa distanza che non implica una effettuazione "in carne e ossa" della pratica in questione²⁸⁴.

spiritualmente operante) e delle loro operazioni, delle loro formazioni spirituali, [viene] resa comprensibile a partire dalle motivazioni interiori».

²⁸⁴ Si consideri che Husserl sostiene che anche lo spirito può essere oggettivato, il che porta però a confrontarsi col problema dello "spirito comune" (*Gemeingeist*) e, quindi, dell'intersoggettività. È peraltro evidente che Husserl con ciò intenda lo spirito non più come puro Io trascendentale, bensì in quanto stile e orizzonte di prassi e valori di una comunità di individui, la quale è situabile in una costellazione di valori e ideali che si manifesta, appunto, in un certo stile. Husserl ritiene che lo spirito più profondo, dunque "trascendentale", anche di una comunità non si debba limitare a un sistema di leggi e significati, bensì che esso debba costantemente guardare alle idee delle leggi e al senso dei costumi. Su questo punto si vedano le osservazioni di James Hart, il quale evidenzia una sorta di contrasto tra civiltà e cultura nel pensiero di Husserl: cfr. HART 1992.

Husserl considera anche l'unità coscienziale "persona", costituita nel flusso assoluto, come un livello di *erledigter Geistigkeit*: ciò significa che l'oggetto precipuo delle scienze dello spirito è un Io ormai obiettivato, dunque ormai privo dell'autentica attività spirituale, e con questa unità coscienziale può considerarsi conclusa la sfera degli Io empirici.

L'Io spirituale ha, però, mostrato un elemento molto importante, si potrebbe dire decisivo per l'unità del flusso di coscienza assoluto: la finalità. Si possono comprendere le tre unità egologiche, cioè il corpo vivo, la psiche e lo spirito come corrispondenti a tre diversi ordini di finalità: l'esistenza, il costituirsi cioè dell'Io come unità cinestetica di sensazioni e di movimenti; la persistenza, l'Io che si costituisce come temporale, capace di ritenzione e, conseguentemente, di sviluppare abiti di risposta sempre nuovi che hanno come fine la conservazione dell'esistenza e che, in tal modo, vanno anche oltre di essa; la trascendenza, l'unità cioè dei tentativi dell'Io di affermare valori oltre l'esistente e il persistente.

Dietro e oltre queste unità egologico-coscienziali starebbe l'Io spirituale vero e proprio, l'Io attivo che si pone in un mondo di orizzonti che vanno oltre le convinzioni acquisite, che si muove in una motivazione non ancora fissata in una risposta "automatica" e che dunque ancora vive nella dinamica del "senso" del proprio fare e del proprio sentire. È a partire da tali considerazioni che si deve comprendere l'affermazione di Husserl secondo la quale un elemento essenziale dello spirito è la sua "tendenza al rinnovamento"²⁸⁵: qualunque prassi consolidata, dunque divenuta abito irriflesso, prassi ovvia, così come la persistenza in certe convinzioni, rischiano di atrofizzare lo spirito, ridurlo a mero meccanismo psicologico. L'autentico Io spirituale non si esaurisce in tali tendenze: esso può sempre affermarsi oltre le convinzioni "personali", sia per confermarle, sia per modificarle o rifiutarle.

In tal modo lo spirito emerge al di sopra della persona, la quale è una

²⁸⁵ Cfr. IV, p. 333 (tr. it. IDEE/2, p. 326). Le concezioni husserliane relative al "rinnovamento" e allo "spirito" troveranno una forma più compiuta, sebbene divulgativa e non di rado retorica, nei *Fünf Aufsätze über Erneuerung* scritti per la rivista giapponese Kaizo all'inizio degli anni Venti: cfr. HUA XXVII, pp. 3-89; tr. it. in IE. Per le problematiche redazionali e le questioni anche economiche che spinsero Husserl a scrivere tali articoli, cfr. NENON E SEPP 1989. Si deve, comunque, notare che le tematiche affrontate e i concetti utilizzati da Husserl in tali articoli sono già senz'altro presenti, come si è visto, nei testi di *Ideen II*. Sul tema dell'*Erneuerung* nel pensiero di Husserl, cfr. SEPP 1994.

sorta di sedimentazione di atti e di prese di posizione "passate". Anche questo livello di oggettivazione può essere superato e ciò che qui entra in gioco è l'Io-trascendentale, quell'Io che in realtà era già presente in tutti i momenti precedenti della "evoluzione" egologica, ma che non può identificarsi pienamente con nessuno di essi:

Dobbiamo dunque distinguere tra la *persona umana*, l'unità appercettiva che cogliamo nell'autopercezione e nella percezioni di altri, e la *persona come soggetto degli atti razionali*, le cui motivazioni e forze motivanti giungono per noi a datità nel proprio vivere originario così come nel vivere altrui compreso retrospettivamente. In tal caso lo sguardo si dirige su ciò che vi è di specificamente spirituale, la viva vita dell'atto. (HUA IV, p. 269; tr. it. IDEE/2, p. 272)

È solo tenendo presente questa distinzione tra "persona umana" e "persona razionale" che risulta forse comprensibile come Husserl possa ritenere che l'Io veramente libero è quello che agisce razionalmente, dunque che si pone sempre oltre qualunque condizionamento sensibile, anche oltre quello derivante dalla "sensibilità secondaria", e che quindi "trascende" ogni unità empirica. Si impone, pertanto, una riflessione riguardo alla possibilità di un Io non-empirico e al suo eventuale senso all'interno della dinamica del flusso di coscienza assoluto²⁸⁶.

§6.2 *L'Io-trascendentale*

In una lettera a Hocking del 1903, Husserl scrive:

Il vero concetto dell'"Io puro", e particolarmente del teoretico, è il *complessivo apriori teoretico*, il sistema complessivo delle forme e delle leggi appartenenti "propriamente" al pensiero possibile in quanto tale, così come esso dovrebbe essere circoscritto dalla logica. [...] Ogni pensiero (proprio o improprio) ha un rapporto necessario all'Io puro (un'espressione pessima, che invita al fraintendimento!), ma questo rapporto è un rapporto ideale dell'atto all'idea di certe leggi essenziali e normative – in nessun caso un rapporto reale (*real*) con

²⁸⁶ Si tenga comunque presente che, come ha mostrato efficacemente e con precisione Sakakibara, è proprio attraverso una più approfondita riflessione riguardo al valore "trascendentale" delle abitudini che avviene il passaggio dalla fenomenologia statica a quella genetica: cfr. SAKAKIBARA 1997.

un momento egoico (*Ichmoment*) presente necessariamente ovunque, con un centro mistico, un punto d'unità ecc. Io ritengo il concetto di Io per nulla [...] "originario" e il rapporto all'Io per nulla un fattore essenziale di ogni essere psichico. [...] L'Io puro non è [...] nulla di reale [*nichts Reales*], in nessun senso; un Io puro come punto di riferimento, centro ecc. è, come già detto, finzione. Io considero reali e originari solo i vissuti intenzionali (intimamente intrecciati l'uno con l'altro) che noi cogliamo posteriormente per via appercettiva e in seguito a motivazioni empirico-pratiche chiamiamo "vissuti", dunque li riferiamo all'Io, mentre in essi non v'è nulla che li caratterizzi *particolarmente* come "vissuti", nulla che inerisca loro e li rapporti realmente [*reel*] a qualcosa. Io vedo semplicemente un'unità obbiettiva, come uno stivale o una calza, non una "cosa psichica", bensì appunto un Io, una persona, un'unità obbiettiva di tutt'altro tenore appercettivo. (HUDO III/3, pp. 147-148)

Husserl sembra ritenere che l'Io puro, l'Io trascendentale di Kant, corrisponda semplicemente al sistema ideale di molteplici flussi di coscienza, vale a dirsi il complesso delle norme che regolano i rapporti tra i vissuti colti nella loro purezza fenomenologica. Il termine "vissuti" verrebbe utilizzato a partire da un punto di vista "empirico-pragmatico", secondo il quale essi vengono di volta in volta attribuiti retrospettivamente a un determinato soggetto. Tale soggetto non è, però, "fenomenologicamente presente" nei vissuti, il che significa che osservando un vissuto non vi è nulla che mostri un Io, se non come eventuale correlato del vissuto stesso. Secondo le affermazioni di Husserl non è, infatti, possibile ammettere alcun Io al di fuori di quello empirico, in quanto nell'esperienza fenomenologicamente ridotta non si trova nulla di simile a un fisso, identico e imprescindibile punto di riferimento dei vissuti.

Nella ricerca fenomenologica si deve unicamente guardare ai vissuti stessi, ai loro momenti e a ciò che in essi si manifesta: un eventuale Io non-empirico non è rinvenibile in nessuno di questi "luoghi". Il soggetto a cui i vissuti possono essere riferiti è pertanto a sua volta costituito in un flusso coscienziale e oltre tale costituzione esso non è nulla. La posizione sostenuta da Husserl in questa lettera sarebbe dunque sostanzialmente la stessa delle *Ricerche Logiche* e dell'*Idea della fenomenologia*.

Qualcosa di simile verrà ripetuto ancora nel 1908, sebbene i toni siano già leggermente diversi:

Tutto ciò che è empirico è relativo. Appare a un Io, gli appare diverso, ap-

pare a diversi Io e sempre diverso, e se non appare ad alcun Io in senso stretto, esso è allora da determinarsi in relazione ad apparizioni-a-un-Io [*Ich-Erscheinungen*]. Ma questa relatività fattuale ne ha dietro di sé una essenziale. All'essenza di ciò che è trascendente appartiene che esso appaia, che esso si rappresenti e sia dato e si possa dare solo tramite apparizioni. *A priori*, dunque all'essenza dell'essere trascendente-reale [*transzendent-real*] appartiene il rapporto all'Io assoluto, alla coscienza assoluta nelle sue diverse concrezioni egoiche [*Ich-Konkretionen*]. (HUA XXXVI, p. 33)

Husserl afferma che a ogni oggetto (*Objekt*) appartiene per essenza una relazione alla soggettività, dunque a un Io²⁸⁷. La ricerca fenomenologica, come emerge particolarmente a partire dall'assunzione nella sfera dell'immanenza apodittica non solo del *reel Immanenten*, bensì anche dell'*im intentionalen Sinne Immanenten*²⁸⁸, si può definire trascendentale proprio in quanto ha come oggetto il rapporto tra questi due poli dell'immanenza. Anche il rapporto essenziale di ogni oggetto (intenzionale) alla soggettività non è da intendersi in termini empirici, bensì trascendentali, in quanto la legalità che la fenomenologia indaga riguarda pure essenze e non individui concreti. L'Io assoluto potrebbe in questo senso comprendersi come il titolo atto a contrassegnare il sistema di tutti i rapporti essenziali tra *Reellem* e *Intentionalem*²⁸⁹. È la stessa essenza degli oggetti intenzionali o trascendenti che implica una relazione alla coscienza, la quale guadagna ora il titolo di Io assoluto.

²⁸⁷ L'affermazione che ogni vissuto ha un rapporto essenziale a un Io, per così dire *in specie*, affermazione che peraltro già emergeva dalla lettera a Hocking, pone in realtà diversi problemi: da dove viene tale certezza? E cosa significa propriamente? Senza una riflessione sul, o quantomeno una qualche sorte di coscienza del proprio essere un Io, un soggetto, come si può stabilire che ogni oggetto include in sé una relazione a uno o più soggetti? Risulta, dunque, evidente che per poter affermare ciò sia necessario che la ricerca fenomenologica affronti infine il problema dell'Io fenomenologizzante. Il significato del processo di riflessione verrà, non a caso, sempre più approfondito da Husserl, sia nei già ricordati tentativi di "riflessione universale", sia nell'ambito della ricerca relativa alla "genesì monadica": cfr. infra §§ 11.3-13. Rinofner-Kreidl ha giustamente notato che con il primo volume di *Ideen* avviene a questo proposito una cesura, in quanto «[d]ie Annahme einer kontinuierlichen, reell-immanenter Verineinheitlichung von Inhalten [...] nicht hinreichend [ist], um jene Einheit des Bewußtseins zu begründen, die »Selbstbewusstsein« heißen kann» (RINOFNER-KREIDL 2000, p. 437).

²⁸⁸ Cfr. HUA II, p. 55; tr. it. in IF, p. 84.

²⁸⁹ Cfr. MARBACH, pp. 48-53.

Si pone, però, il problema se questo Io assoluto sia da intendersi negli stessi termini in cui Husserl intendeva l'Io puro nella lettera a Hocking sopra considerata. Nel manoscritto ora in esame, Husserl equipara infatti l'*Inbegriff des absoluten Bewusstseins* al *Fluss der absoluten Ich*²⁹⁰. È molto curioso che Husserl utilizzi proprio il termine *Inbegriff*, il quale, come si è visto, dovrebbe connotare un insieme di oggetti indipendenti e arbitrariamente tenuti in unità da un atto di coscienza pluriradiale, il che non può certo essere l'idea di Husserl riguardo alla coscienza assoluta, sicuramente non nel 1908²⁹¹. È dunque lecito pensare che Husserl intenda con tale espressione semplicemente l'unità dei vissuti, la quale dovrebbe essere, secondo quanto si può evincere anche dalla lettera a Hocking, dove i vissuti sono descritti come "intimamente intrecciati l'uno all'altro" (*mit einander innig verwoben*), un intero di compenetrazione.

È dunque necessario chiedersi come sia da intendersi il *Fluss der absoluten Ich*. Husserl sembra quasi suggerire l'idea che vi sia una sola coscienza assoluta, la quale poi si specifica in diversi Io, e che questa coscienza assoluta corrisponda a un Io. Non a caso, poche righe dopo Husserl scrive:

Con tutto ciò noi facciamo dunque metafisica, e in realtà metafisica *generale* di contro alla "pura scienza della natura" in quanto ontologia a priori della natura [...]. (HUA XXXVI, p. 37)

Non è del tutto chiaro come sia qui da intendersi il termine "metafisica". Si può pensare che con tale espressione Husserl voglia dire che l'Io assoluto sia da intendersi, come già nella lettera a Hocking, quale sistema ideale-essenziale dei possibili atti di coscienza, vale a dirsi come il complesso "eidetico" dei vissuti colti nella loro "purezza", dunque a prescindere dalla loro occorrenza effettiva in un soggetto; tale sistema sarebbe in grado di offrire un universo delle possibili conformazioni della coscienza e degli atti coscienziali. Non vi sarebbe nessuna legalità essenziale che assegni un determinato vissuto a un determinato Io, bensì

²⁹⁰ HUA XXXVI, p. 37.

²⁹¹ Cfr. LAVIGNE 2005, dalle cui analisi risulta che nel 1908 Husserl difficilmente avrebbe ancora potuto sostenere che il flusso assoluto fosse un semplice fascio di vissuti.

solo una "ideale"²⁹², che può dunque solo associare un vissuto *in specie* a un Io altrettanto *in specie*. L'Io assoluto designerebbe semplicemente l'"idea" di una soggettività che abbia vissuti, una sorta di soggettività astratta, anche se non propriamente formale. Secondo Husserl, infatti, l'Io non aggiunge di per sé nulla al vissuto²⁹³, pertanto non sarebbe corretto concepire l'Io assoluto come una forma che di volta in volta venisse applicata ai vissuti. In altre parole, se l'Io assoluto non aggiunge nulla ai vissuti, non si può neppure dire che esso sia una forma che viene astratta dagli stessi e concepirlo come qualcosa di formale risulterebbe privo di senso.

Il problema nasce proprio a questo punto. Se l'Io puro, inteso come sistema delle legalità essenziali dei rapporti di coscienza, non è formale, tale "idea della soggettività assoluta" deve forse essere "materiale"²⁹⁴? Se, come Husserl afferma, in ogni vissuto «si cela la relazione alla soggettività, ma per così dire nascosta», e all'essenza di ogni oggetto intenzionale «appartiene l'inscindibilità dall'Io assoluto, dalla coscienza assoluta»²⁹⁵, sembra evidente che anche i vissuti puri, se non vogliono essere una mera astrazione effettuata empiricamente a partire dai diversi Io empirici, devono essere rapportati a un Io dotato di una sua specifica concretezza, per quanto questa possa essere *sui generis*. In quanto la coscienza assoluta costituente non è riducibile a un correlato intenzionale

²⁹² A questo stadio del pensiero di Husserl non sembra potersi stabilire nessun rapporto necessario tra un vissuto e un determinato Io, proprio perché, essendo il vissuto colto a livello essenziale, non è possibile trovare nessun rapporto con un Io che non sia altrettanto "essenziale". In altre parole, le leggi che la fenomenologia indaga riguardano i possibili rapporti tra gli elementi immanenti dei vissuti e, eventualmente, può essere estesa anche ai soggetti, agli Io a cui occorrerebbero tali vissuti. In questo caso, gli Io sarebbero a loro volta da concepirsi come il correlato intenzionale di specifici atti, i quali, colti nella loro purezza fenomenologica, consentirebbero di delineare una sorta di mappa dei vissuti a cui corrispondono diverse configurazioni egologiche; il passo successivo consisterebbe nell'indagine del rapporto tra questi "tipi" di Io e i vissuti che possono essere loro attribuiti aprioricamente tramite leggi essenziali.

²⁹³ Cfr. HUA III/1 (tr. it. IDEE/1), § 57.

²⁹⁴ Sarebbe forse qui più corretto utilizzare gli aggettivi "concreto" e "astratto"; tuttavia questi aggettivi rimandano al problema delle parti e degli interi. Come risulterà anche nel seguito del lavoro, non è sempre semplice comprendere precisamente in che senso tale terminologia e la relativa concettualità siano da applicarsi nel caso del rapporto tra Io e coscienza.

²⁹⁵ Cfr. HUA XXXVI, p. 35.

della coscienza stessa, è necessario che essa sia un intero effettivo e non puramente ideale²⁹⁶ e, conseguentemente, lo deve essere l'Io assoluto.

La posizione di Husserl in quegli anni, come si evince anche dalle approfondite analisi di Marbach²⁹⁷, non è molto chiara. È comunque plausibile che l'esigenza di una certa "concretezza" della coscienza portò Husserl a utilizzare il termine "Io assoluto" quale sinonimo del sistema ideal-essenziale del flusso assoluto di coscienza; dalla stessa esigenza potrebbero nascere le succitate iperboli metafisiche, secondo le quali sembrerebbe doversi supporre un Io assoluto che si individua in più Io empirici²⁹⁸.

A sostegno di questa ipotesi, si può ricordare quanto Husserl scriveva nel *III. Bericht über deutsche Schriften zur Logik* del 1903, dove egli inizia a mettere in questione la caratterizzazione della ricerca fenomenologica come "psicologia descrittiva"; in questo modo Husserl vuole evitare che i risultati della fenomenologia vengano scambiati per risultati "empirico-psicologici". Nello stesso scritto Husserl afferma qualcosa di simile a quanto nello stesso anno scrive a Hocking, vale a dirsi che i "vissuti" vengono così chiamati a causa di una inevitabile oggettivazione retrospettiva, per la quale gli atti di coscienza sono attribuiti a un soggetto, e aggiunge: «In realtà questi sono solo discorsi indirettamente allusivi; tutte le oggettivazioni delle scienze naturali e metafisiche rimangono totalmente escluse»²⁹⁹. Se qualche anno più tardi, come si è visto, egli si concede, seppure a titolo meramente "privato", di avanzare ipotesi metafisico-speculative, è verosimile che ciò dipenda dall'imporre di una concezione non meramente ideale o eidetica del flusso di coscienza e, conseguentemente, dall'emergenza di un Io che non sia quello em-

²⁹⁶ Sonja Rinofner-Kreidl giustamente osserva: «Der absolute Fluß ist nicht reeller Inhalt, der bemerkt werden könnte oder in innerer Wahrnehmung bewußt wäre, noch kann der Gegenstand einer Wesenschau sein, die als fundierende Grundlage einer sinnlichen Anschauung bedürfte» (RINOFNER-KREIDL 2000, p. 434).

²⁹⁷ Cfr. MARBACH 1974, pp. 59-69.

²⁹⁸ Questa idea ritorna peraltro costantemente nel pensiero di Husserl, sebbene in forme e concettualità diverse. Rappresenta inoltre uno dei problemi chiave della sua proposta di un'intersoggettività trascendentale e uno dei punti su cui la critica non è a tutt'oggi affatto unanime: cfr. ZAHAVI 1996, pp. 53-70. Un altro punto che è necessario sottolineare è l'apparente identificazione di coscienza assoluta e Io assoluto, in quanto proprio questa identificazione porrà dei problemi notevoli all'ermeneutica del concetto di monade. Cfr. *infra*, § 8.

²⁹⁹ HUA XXII, p. 206.

pirico e che, tuttavia, sia "reale".

I pensieri che Husserl andava maturando nei manoscritti degli anni seguenti l'*Idea della fenomenologia* troveranno una loro prima sistematizzazione e una parziale chiarificazione nel primo volume delle *Ideen*. Al § 49 di questo scritto Husserl prende in esplicita considerazione una possibilità molto simile a quella che era stata precedentemente avanzata nel presente lavoro, vale a dirsi l'eventualità che i vissuti non si costituiscono in unità, che la fortuna non permetta più che essi presentino un flusso omogeneo. Si tratta della celebre ipotesi della *Weltvernichtung*:

Ma *non* è affatto cosa evidente che le attuali esperienze possano decorrere *soltanto* conformemente a tali forme di connessione; ciò non può essere desunto puramente dall'essenza della percezione in generale e dalle altre specie di esperienze intuitive che cooperano alla percezione. Si può al contrario certamente pensare che l'esperienza a causa dei conflitti, si dissolva in parvenza, e non soltanto in casi singoli; si può pensare che ogni parvenza, a differenza di come di fatto avviene, non annunci una verità più profonda e che ogni conflitto non dia luogo, grazie a nessi più comprensivi, al mantenimento della complessiva concordanza dell'esperienza: si può anche pensare che nell'esperire brulichino conflitti insanabili non solo per noi, ma insanabili in se stessi, che l'esperienza si mostri all'improvviso riluttante di fronte alla nostra pretesa di conservare la concordanza le sue posizioni di cose, che la sua connessione perda le regole fisse che ordinano gli adombramenti, le apprensioni, le manifestazioni – che non ci sia più un mondo. (HUA III/1, p. 91; tr. it. IDEE/1, pp. 119-120)

A questo punto, se l'Io fosse un semplice fascio di vissuti fortunatamente concordanti, con lo svanire dell'unità del mondo svanirebbe anche l'Io. In questo paragrafo l'Io non viene tuttavia esplicitamente preso in considerazione; Husserl si preoccupa innanzitutto di stabilire che l'inesistenza del mondo trascendente non implicherebbe l'inesistenza anche della coscienza:

[L]'essere della coscienza, di ogni corrente di vissuti in generale, verrebbe sì necessariamente modificato da un annientamento del mondo delle cose, ma non ne sarebbe toccato nella sua propria esistenza. (HUA III/1, p. 91; tr. it. IDEE/1, p. 120)

Con l'eventuale scomparsa del mondo trascendente, la corrente dei

vissuti cambierebbe, ma non per questo cesserebbe di esistere³⁰⁰. Similmente a quanto affermava nei manoscritti relativi all'idealismo trascendentale, in *Ideen I* Husserl afferma senza mezzi termini che il mondo è per essenza dipendente da una coscienza e che non ha alcun senso il discorso relativo a un mondo al di fuori di un rapporto intenzionale (attuale o potenziale, patente o latente) con la coscienza. La natura, il mondo, qualunque oggetto intenzionale ha senso solo come correlato della coscienza, solo come sua unità intenzionale:

[L]'intero *mondo spazio-temporale*, al quale l'uomo e l'io umano appartengono come singole realtà subordinate, è *secondo il suo senso un essere meramente intenzionale*, quindi tale da avere il senso, meramente secondario e relativo, di un essere *per una coscienza*. (HUA III/1, p. 93; tr. it. IDEE/1, pp. 122-123)

L'unità del mondo è un'unità costituita, dunque fondata in atti intenzionali. Per questa ragione Husserl afferma che la «realtà, tanto quella delle cose singolarmente prese, quanto quella del mondo intero, manca per essenza (nel nostro senso rigoroso) di indipendenza»³⁰¹. Il fatto che Husserl sottolinei che, nel *suo* senso rigoroso, la realtà trascendente sia priva di indipendenza sta a significare che essa è da intendersi come un momento dipendente della coscienza. Quest'ultima si è infatti rivelata quale l'unico essere assoluto e indubitabile; di conseguenza, se la realtà trascendente è un essere dipendente, non può in ultima istanza che dipendere dalla coscienza. È proprio in questo senso che Husserl afferma:

Dunque nessun essere reale, tale cioè che si presenti e si esibisca coscienzialmente mediante manifestazioni, è *necessario all'essere della coscienza stessa* (nel senso amplissimo di corrente di vissuti).

L'essere immanente è dunque indubitabilmente un essere assoluto nel senso che per principio nulla "re" indiget ad existendum. (HUA III/1, p. 92; tr. it. IDEE/1, p. 121)

L'essere della coscienza è assoluto, in quanto per "essere" non ha bisogno di nulla; ciò significa che non ha bisogno di un mondo esistente

³⁰⁰ Sulla problematicità e, per certi aspetti, la contraddittorietà di una tale affermazione cfr. *infra*, § 9.

³⁰¹ HUA III/1, pp. 106; tr. it. IDEE/1, p. 123.

al di là dei suoi vissuti intenzionali. Come si è visto nei paragrafi precedenti, il corpo somatico, il corpo vivo e la psiche sono certe condizioni necessarie per un rapporto *reale* della coscienza con il mondo; ciò non esclude, però, che la coscienza, rimanendo sospesa in una sorta di "irrealtà", possa continuare a sussistere³⁰².

A questo punto Husserl compie un'affermazione di capitale importanza:

D'altra parte, il mondo della res transcendente è interamente riferito alla coscienza. Ma non a una coscienza concepita logicamente, bensì a una coscienza attuale. (HUA III/1, p. 92; tr. it. IDEE/1, p. 121)

Il punto di partenza di tutta l'impresa fenomenologica è la coscienza. Husserl precisa ora che questa coscienza non è da intendersi come una sorta di principio astratto, bensì come *una coscienza attuale*; il principio della fenomenologia³⁰³ deve dunque porsi come concreto, *hic et nunc*.

Risulta a questo punto necessario affermare che, se l'Io puro è da intendersi come il sistema delle legalità essenziali dei vissuti, esso deve corrispondere a *un* effettivo e concreto intero coscienziale; in caso contrario si rischierebbe o di rimanere su di un piano astratto, incapace di dar veramente conto dell'unità della coscienza, e quindi dell'unità dei vissuti, oppure di ricadere nuovamente nello psicologismo, in quanto la legalità dei vissuti sarebbe ottenuta per astrazione dal "reale" funzionamento di un Io empirico. Per questo motivo è necessario che l'Io corrispondente alla coscienza pura sia altrettanto indipendente dalla realtà dei correlati intenzionali quanto lo è la stessa coscienza e che esso sia a sua volta *attuale*. Ciò viene esplicitamente asserito da Husserl già in alcuni paragrafi precedenti quello in cui è ipotizzata la *Weltvernichtung*:

Alla tesi del mondo, che è "una tesi contingente", si contrappone dunque la tesi del mio puro io e della sua vita egologica, che è "necessaria" e assolutamente indubitabile. Ogni cosa spaziale, anche se data in carne e ossa, può non esistere; al contrario, un vissuto dato in carne e ossa non può non esistere. Questa è la legge eidetica che definisce questa necessità e quella contingenza. Manifestamente, la necessità dell'essere di ogni vissuto di volta in volta attuale

³⁰² Cfr. HUA III/1, p. 119 (tr. it. IDEE/1, p. 139); inoltre *infra*, § 9.

³⁰³ Cfr. HUA III/1, p. 51 (tr. it. IDEE/1, pp. 52-53).

non costituisce una pura necessità essenziale, ossia una singolarizzazione puramente eidetica di una legge essenziale; essa è invece la necessità di un fatto, ed è chiamata così in quanto nel fatto, anzi, in questo caso, nella sua esistenza come tale, è implicata una legge essenziale. Nell'essenza di un puro *io in generale* e di un vissuto in generale si fonda la possibilità ideale di una riflessione che ha il carattere di una tesi d'*esistenza* evidentemente insopprimibile. (HUA III/1, pp. 86-87; tr. it. IDEE/1, pp. 113-114)

In questo densissimo passaggio, Husserl giunge a stabilire quattro asserti apparentemente apodittici:

1. la tesi del mondo, considerato come intero complessivo dei correlati degli atti di coscienza, è qualcosa di casuale;
2. un vissuto è indubitabile, *dunque* necessario;
3. la necessità di un fatto *non è* la specificazione di una legge essenziale;
4. a un "Io puro in generale" appartiene *per essenza* la possibilità della riflessione.

Il primo punto sembra abbastanza chiaro e corrisponde a ciò che si è già visto affermarsi nel pensiero di Husserl attraverso l'elaborazione dell'idealismo trascendentale, sebbene sia qui particolarmente rilevante che Husserl specifichi che *la tesi* del mondo è casuale³⁰⁴. Anche il secondo punto non dovrebbe porre problemi, trattandosi di un assunto che fonda l'intera impresa fenomenologica husserliana già a partire dalle *Ricerche Logiche*.

Non così semplice è invece comprendere il senso e la ragione del terzo elemento che emerge dal passaggio citato. Una plausibile interpretazione consisterebbe nel dire che se un fatto, inteso come vissuto *attuale*, in carne ed ossa, è indubitabile, tale indubitabilità non dipende da una legge essenziale. La necessità del fatto sarebbe piuttosto attestata per intuizione: siccome lo vedo, è; dunque è necessario, in quanto non è possibile pensarne la non esistenza³⁰⁵. Non si deve, però, compiere l'errore in base al quale si dedurrebbe l'esistenza del fatto dall'impossibilità della sua inesistenza. Il percorso è, se così si può dire, l'esatto inverso: è

³⁰⁴ Il che non significa, almeno per quanto si può evincere da questo passo, che *il mondo* sia casuale.

³⁰⁵ Si tenga presente che il "fatto" qui in discussione è un vissuto; non una presunta realtà trascendente sarebbe dunque colta apoditticamente, bensì il vissuto di una realtà trascendente.

perché il fatto si dà in una visione originariamente offerente che posso considerarlo come necessario. In tal modo, Husserl aggiunge al vissuto, oltre alla qualifica di "apoditticamente evidente", quella di "apoditticamente esistente".

Rimarrebbe a questo punto da chiarire in che senso una legge essenziale "partecipi" al fatto. Questo problema si lega direttamente alla quarta asserzione che è emersa dal passo citato. Husserl rimanda in una nota al §6 delle stesse *Ideen*, dove tuttavia, come lo stesso Husserl ammette, la questione delle "necessità empiriche" è solo accennata. Il passo a cui Husserl si riferisce si limita infatti ad affermare quanto segue:

Le proposizioni formulate intorno ai rapporti tra generalità, necessità, apoditticità, possono anche essere intese in un senso più generale, in modo da valere per qualsiasi sfera e non soltanto per le sfere eidetiche pure. (HUA III/1, p. 15; tr. it. IDEE/1, p. 22)

Pare che Husserl voglia dunque estendere la portata della necessità e dell'apoditticità anche alla sfera dei "fatti" (*Fakta* e non *Tatsachen*³⁰⁶). Il risultato sarebbe una sorta di "scienza della fatticità", di cui, tuttavia, nel seguito della prima parte, così come in tutto il seguito del libro, non si trova nessun significativo svolgimento. Non è comunque implausibile che con ciò egli volesse anzitutto estendere l'apoditticità oltre i limiti della sfera degli *eide* e dei dati di fatto (*Tatsachen*), in modo da poter comprendere anche un "fatto" come l'*ego cogito* nella sfera della scienza fenomenologica e farne anzi la chiave di volta dell'intero "sistema"³⁰⁷.

A questo proposito, è interessante prendere in considerazione l'altro testo a cui Husserl, nella nota succitata, rinvia: la *Terza Ricerca Logica*. Husserl non offre indicazioni più specifiche, non indica nessuna pagina e neppure alcun capitolo, precisa solamente che si dovrebbe guardare

³⁰⁶ Per un'analisi dei rapporti e della diversità tra *Faktum* e *Tatsache*, cfr. VERGANI 1997. Nei *Bernauer Manuskripte* Husserl definisce la "coscienza vivente del flusso" una *Urtatsache* (cfr. HUA XXXIII, p. 103, nota 1); in questi manoscritti egli giunge, inoltre, a considerare l'Io come "necessario dato di fatto" e a rimarcare come la coscienza fluente dell'ora rimandi inevitabilmente a una soggettività: cfr. *infra*, APPENDICE.

³⁰⁷ Sulla questione, alquanto complessa e qui necessariamente solo abbozzata, del rapporto tra essenza ed esistenza, fatticità e individualità, cfr. FINK 1959, ELEY 1962, CONNI 2005, VERGANI 1997.

alla "nuova edizione" di tale *Ricerca*. Questo rinvio così parco di informazioni si rivela peraltro molto eloquente se si tiene conto che una delle sostanziali modifiche che Husserl ha compiuto nella *Terza Ricerca* riguarda il §12, che nella seconda edizione reca il titolo «Definizioni fondamentali relative alle proposizioni analitiche e sintetiche»³⁰⁸. Qui si può trovare un capoverso aggiunto *ex novo* riguardante le leggi sintetiche a priori:

Non appena possediamo il concetto di legge e di necessità analitica, si produce *eo ipso* il concetto di *legge sintetica a priori* e di *necessità sintetica a priori*. Ogni legge pura, che includa i concetti materiali in modo tale da non consentire la loro formalizzazione *salva veritate* (in altri termini, ogni legge che non è una necessità analitica) è una legge sintetica a priori. I casi particolari di tali leggi sono necessità sintetiche; e tra queste naturalmente anche i casi particolari empirici, come *questo rosso è diverso da questo verde*. (HUA XIX/1, p. 260; tr. it. RL/2, p. 45)

Quanto qui affermato, se applicato al caso dell'Io puro porterebbe ad affermare che l'esistenza di un Io (puro) è un *fatto necessario*³⁰⁹. Siccome tale fatto è colto per riflessione, e siccome nell'atto di riflessione soggetto e oggetto coincidono, si deve affermare che la riflessione è una caratteristica essenziale di qualunque Io puro. Si tratterebbe, dunque, di un caso di legge sintetica a priori: nella riflessione l'Io afferra se stesso e, non essendo possibile "formalizzare" l'Io che viene colto, il quale è un *fatto apodittico*, ogni essere che partecipi della forma "Io puro" deve essere capace del vissuto di riflessione, il che non significa che lo sia

³⁰⁸ Il §12 risulta pressoché totalmente riscritto rispetto alla prima edizione, dove recava addirittura un titolo diverso. Cfr. HUA XIX/1, pp. 258-262 (tr. it. RL/2, p. 43-46, dove, tuttavia, si trova la traduzione relativa solo alla seconda edizione). Cfr. anche §11, dove nella seconda edizione si trova aggiunta un'intera pagina, nella quale Husserl cerca di chiarire la differenza tra categorie logico-formali e categorie ontologico-formali.

³⁰⁹ Cfr. anche HUA XIII, appendice XXV, dove Husserl afferma: «Das Faktische ist das Notwendige». Sul rapporto tra fatticità e necessità nella fenomenologia husserliana, in particolare proprio in relazione alla questione dell'Io e del *cogito*, risultano a tutt'oggi di estremo interesse le considerazioni di Jean Hering (cfr. HERING 1921 e ID. 1925, in particolare pp. 85sgg.), alle quali si rifece Levinas nella sua tesi di dottorato: cfr. LEVINAS 1930, particolarmente il Secondo Capitolo. Levinas dà però un'interpretazione della necessità della coscienza che sembra escludere gli svolgimenti "monadologici" cui ci si dedicherà nel prossimo capitolo del presente studio.

"realmente", bensì solo idealmente, in base a una essenza "materiale".

Questo è quanto si può tentare di dedurre dall'incrocio dei testi cui Husserl sembra far riferimento. Il ragionamento risulta indubbiamente un po' astratto e speculativo, si può comunque considerarlo tendenzialmente concordante con alcune affermazioni riguardo alla possibilità ideale che qualunque Io giunga allo stadio spirituale e che dunque ogni Io sia *in nuce* spirituale, eventualmente ridotto a uno stato di "intorpidimento" (*Dumpfheit*), cui Husserl accenna nei già ricordati tentativi di "riflessione universale".

Al di là di tali "sillogismi fenomenologici", ciò che qui più importa notare è che nel riferimento all'attualità della coscienza, e dell'Io puro, si può leggere una conferma a quell'esigenza di concretezza che si era intravista nel manoscritto del 1908. Si può sostenere che Husserl abbia lentamente maturato l'opinione secondo la quale una semplice legalità essenziale dei vissuti non possa essere sufficiente a rendere conto dell'unità del mondo. Egli avrebbe quindi compreso che i vissuti non possono essere relegati in una sfera pneumatica, di nessuno, bensì essi "accadono" sempre a qualcuno, il quale non può e non deve essere colto a livello meramente "ideale", in quanto la stessa "ideazione" presuppone vissuti concreti sulla cui base essa viene effettuata³¹⁰. Se la coscienza assoluta è il flusso dell'Io assoluto e se essa è una effettiva e concreta coscienza unitaria, anche l'Io assoluto deve esserlo; qualora si volesse sostenere che l'Io assoluto è "unicamente" il sistema di tutti gli Io empirici, cioè di tutte le situazioni in cui i vissuti possono accadere e di tutte le molteplici relazioni che in ogni vissuto sono incluse, si dovrebbe ammettere che vi è una "coscienza delle coscienze", il che significherebbe o che vi è una coscienza "superiore" in cui tutte le coscienze sono contenute, oppure che vi è una coscienza "pura" che è contenuta in tutte le coscienze, esattamente come Husserl ipotizzava nelle speculazioni "metafisiche" sopra menzionate. Tali riflessioni condurrebbero a confrontarsi col problema dell'intersoggettività, riguardo al quale si è qui deciso di tacere³¹¹. Ai fini della presente ricerca è unicamente necessario

³¹⁰ Per la problematica relativa alla riduzione eidetica e al concetto di *eidōs* in Husserl, cfr. LOHMAR 2005. Per una più ampia disamina del complesso rapporto tra riduzione e conoscenza, cfr. RIZZOLI 2008.

³¹¹ Alcune riflessioni saranno comunque possibili in sede di conclusioni. Si tenga presente

mettere in luce che l'intero della coscienza, per essere *attuale*, deve essere la coscienza di *un* Io; questo Io deve essere tanto assoluto e concreto quanto il flusso di coscienza stesso e non può essere unicamente l'*eidos* di tutti i possibili Io empirici³¹².

La necessità della concretezza, e quindi della "realtà" dell'Io puro, è chiarita da Husserl, in modo forse anche più eloquente che nelle *Ideen*, in una nota alla seconda edizione della *Quinta ricerca logica*:

[L]'io empirico è una trascendenza allo stesso titolo della cosa fisica. Se la messa fuori gioco di questa trascendenza e la riduzione alla datità *puramente* fenomenologica non mantiene infine come *residuum* un io puro, non può esserci neppure l'evidenza effettiva (adeguata) dell'"io sono". Ma se questa evidenza sussiste effettivamente come adeguata – e chi potrebbe negarlo? – come possiamo fare a meno di postulare un io puro? Si tratta appunto dell'io colto nell'*effettuazione* dell'evidenza del *cogito*, e questa effettuazione pura lo coglie *eo ipso* nella purezza fenomenologica, e necessariamente come soggetto di un vissuto "puro" del tipo *cogito*. (HUA XIX/1, p. 368; RL/2, p. 154)

La coscienza offre datità indubitabili; ogni *cogitatio*, colta nella sua purezza, al di fuori dunque di una sua collocazione in un contesto mondano-trascendente, è in quanto tale scevra da dubbi possibili. Tra le possibili *cogitationes* ve n'è una che si esprime nella forma "Io sono". La peculiarità di questa *cogitatio* è che offre un riempimento senza bisogno di riferimenti al mondo trascendente. Siccome l'affermazione "Io sono" trova un riempimento, e siccome quest'ultimo non corrisponde ad alcuna trascendenza mondana, si rivela indubitabile non solo la *cogitatio*, bensì anche il *cogitatum*.

L'esistenza *attuale*, l'*Ich-bin* che viene colto con evidenza apodittica sembrerebbe finalmente offrire la tanto sospirata garanzia dell'*effettiva* unità del flusso di coscienza e, conseguentemente, dell'intero sistema fenomenologico. La coscienza non deve essere "concepita logicamente", bensì *in quanto attuale*; è dunque inevitabile che la coscienza sia quella

che questa tematica riceverà, comunque, una nuova luce attraverso l'elaborazione del concetto di *Ur-Ich*, cui Husserl si dedicherà particolarmente dall'inizio degli anni Trenta, sebbene sia già presente in alcuni manoscritti dei decenni precedenti: cfr. TAGUCHI 2006.

³¹² Questo è stato messo opportunamente in evidenza anche da Sonja Rinofner-Kreidl: cfr. RINOFNER-KREIDL 2000, p. 526.

di un *Io* altrettanto *attuale*. L'attualità della coscienza si manifesta paradigmaticamente proprio nel vissuto dell'*Io-sono*, il quale si situa, come *cogitatio*, nel flusso complessivo delle *cogitationes*, ma ha la proprietà di fornire un centro a partire dal quale tutte gli altri vissuti si possono, e in certa misura si devono, rapportare. Inoltre, il riempimento di tale *cogitatio* ha il suo riempimento nello stesso istante in cui avviene, cosicché sembra possibile considerare l'*Io-sono* in quanto *cogitatum* una sorta di "momento d'unità" del flusso costitutivo³¹³. Nel compimento della *cogitatio* "Io sono" si avrebbe una visione offerente dell'unità dei vissuti e il flusso di coscienza diverrebbe un intero non solo di vissuti, bensì di una effettiva vita.

L'*Io* che si coglie con evidenza apodittica non può però essere l'*Io* empirico, altrimenti si ricadrebbe nello psicologismo; di conseguenza l'*Io* afferrato nella "purezza fenomenologica" deve essere un *Io* trascendentale, che esiste bensì nel vissuto attuale, ma che non può ridursi ad esso né ad alcuna singola attualità³¹⁴. Husserl, infatti, afferma:

[P]oiché [l'*io* puro] si presenta assolutamente identico attraverso ogni muta-

³¹³ Che un vissuto possa offrire un momento d'unità del flusso coscienziale pone notevoli difficoltà da un punto di vista mereologico, in quanto il momento d'unità presuppone che tutti gli elementi di cui esso "rappresenta" l'unità siano parti indipendenti, il che non è propriamente pensabile per il flusso di coscienza assoluto. Una possibile soluzione di tale contraddizione emergerà grazie alla chiarificazione del rapporto tra *Io* e monade: cfr. *infra*, § 8. Cfr. anche *infra*, § 14, dove, anche proprio in un'ottica mereologica, si tenterà di trarre alcune conclusioni a partire da quanto sarà emerso dall'intera ricerca. Si noti, comunque, che l'"*Io-sono*" come istante di manifestazione dell'unità del flusso coscienziale troverà una sua più matura, nonché complessa, elaborazione attraverso il concetto di *lebendiger Gegenwart* e la relativa riduzione: cfr. PACI 1961, HELD 1966.

³¹⁴ È opportuno notare che, sebbene qui Husserl affermi che l'*Io* puro viene colto in una evidenza adeguata, il fatto stesso che esso non sia "riducibile" a nessun vissuto implica che esso non sia propriamente colto in modo davvero adeguato, bensì solo apodittico. Che Husserl affermi il contrario potrebbe derivare dal fatto che, qualora si sostenesse che l'*Io* non è dato adeguatamente, si potrebbe dare adito all'idea che l'*Io* sia colto per adombramenti, al pari di una realtà trascendente, il che non è affatto quanto Husserl intende sostenere. Il coglimento dell'*Io* puro è infatti istantaneo, puntuale. Ad ogni modo, Husserl elaborerà successivamente una diversa concezione dell'adeguazione che lo porterà nelle *Cartesianischen Meditationen* ad affermare che l'*Io* è bensì dato apoditticamente, ma non in modo adeguato. Per far ciò, egli dovrà rivedere il proprio concetto di sostanza e precisare il rapporto tra potenzialità e attualità. È proprio nel contesto di queste rielaborazioni che verrà messo a punto il concetto di monade: cfr. *infra*, § 7.

mento reale o possibile dei vissuti, non può venire considerato *in nessun senso una parte effettiva o un momento effettivo* dei vissuti stessi. (HUA III/1, p. 109; tr. it. IDEE/1, p. 143)

L'io puro, o trascendentale, non è dunque "parte", né dipendente né indipendente, di alcun vissuto. Husserl non chiarisce tuttavia se esso sia una parte della coscienza assoluta o meno. Sembra evidente che l'io non sia pensabile che in rapporto a un intero coscienziale. Resta tuttavia da chiarire in che tipo di intero si situi un tale rapporto e se l'io ne costituisca un momento o un pezzo.

Nel primo volume delle *Ideen* ci si deve accontentare della definizione dell'io puro come *trascendenza nell'immanenza*³¹⁵; Husserl rimanda per ulteriori chiarificazioni al secondo volume dell'opera, il quale tuttavia, come noto, non fu da Husserl mai pubblicato, né propriamente redatto. A prescindere dai noti problemi critico-editoriali legati all'edizione postuma di questo testo, si possono in esso trovare numerosi spunti utili a comprendere come Husserl intendesse elaborarvi la questione dell'io trascendentale. Tra di essi si trova una distinzione tra due sensi del termine "soggettivo" che risulta di particolare utilità per la presente ricerca:

Dobbiamo dunque distinguere:

1) un essere soggettivo in quanto essere e comportamento dell'io: il soggetto e i suoi atti, oppure i suoi stati; attività e passività;

2) un essere soggettivo in quanto *essere per il soggetto: il possesso* dell'io, consistente nel materiale delle sensazioni e nell'insieme degli oggetti che si costituiscono per il soggetto lungo il processo della sua genesi. In questo campo rientra anche l'io-uomo, che si manifesta come un elemento della natura, ma già anche l'*unità psico-somatica* solipsisticamente costituita e presupposta dal primo, e persino la corporeità somatica, nella misura in cui si costituisce nell'atteggiamento mirante all'interno: nonostante che essa – analogamente al materiale delle sensazioni – abbia una particolare inerenza all'io e non sia un "di-fronte" dell'io nel mondo in cui lo sono il mondo esterno costituito e le sue manifestazioni. Di tutto ciò che si dà all'atteggiamento mirante verso l'interno resta dunque soltanto il *soggetto dell'intenzionalità*, degli atti, che il *soggettivo in senso originario e autentico*. (HUA IV, pp. 214-215; tr. it. IDEE/2, pp. 218-219)³¹⁶

³¹⁵ Cfr. HUA III/1, p. 124 (tr. it. IDEE/1, pp. 161-162).

³¹⁶ Similmente, già in un testo del 1908 la soggettività veniva differenziata tra determinata e

Ciò che Husserl considera come secondo aspetto dell'aggettivo "soggettivo" corrisponde a quanto si è delineato nei paragrafi precedenti, vale a dirsi gli Io empirici corrispondenti a diverse unità di vissuti. Oltre a questi livelli egologici, Husserl ritiene vi sia un ulteriore senso di "soggettivo", il quale sarebbe peraltro l'unico senso proprio e autentico di tale termine: il soggetto dell'intenzionalità. Questo soggetto trascende i confini di qualunque intero di vissuti costituiti. Esso, come già affermato in *Ideen I*³¹⁷, non è però un principio astratto, bensì il soggetto di tutte le intenzionalità. Ciò significa che in tutte le unità coscienziali precedentemente analizzate è sempre lo stesso Io che agisce e patisce, quello che Husserl chiama Io puro o trascendentale. È questo, secondo Husserl, il costituente primo e ultimo di tutte le tre unità di coscienza empiriche. L'Io trascendentale è inoltre quello che, in quanto le costituisce e vi si identifica, tiene in unità non solo i vissuti di ogni singola unità, bensì le tre unità stesse. L'Io non è il semplice "risultato" dell'associazione di molteplici *cogitationes*, bensì ciò che "vive", "si esprime" e "si realizza" nelle *cogitationes*, senza però mai essere pienamente riducibile ad alcuna di esse³¹⁸. L'Io può essere considerato come il principio operante in ogni vissuto e in ogni complessione di vissuti o, da un punto di vista più formale, come il "polo" di tutti i vissuti che attraversano le unità costituite³¹⁹.

determinante: «ovviamente all'intima essenza di ogni soggetto appartiene il suo essere-soggettivo, ma all'essenza del soggetto da determinarsi empiricamente appartiene anche un rapporto alla soggettività da determinare (la quale in generale è estranea, oppure relazione a 'se stesso'» (HUA XXXVI, p. 34).

³¹⁷ Cfr. HUA III/1, pp. 123-124 (tr. it. IDEE/1, pp. 160-161).

³¹⁸ A questo proposito sono di particolare interesse le analisi che Paul Ricoeur svolse nelle sue prime opere, dalle quali emerge, come ha ben messo in luce Domenico Jervolino (cfr. JERVOLINO 1984), un'interpretazione dell'*ego sum* che non lo riduce all'*ego cogito* epistemico, bensì ne sottolinea l'aspetto, si potrebbe dire, "esistenziale", in quanto nell'Io-sono emerge lo sforzo di esistere dell'Io medesimo e Ricoeur mostra l'irriducibilità del *cogito* a mera attività rappresentante: cfr. RICOEUR 1950, 1960 e 1965.

³¹⁹ Cfr. HUA IV, p. 109; tr. it. IDEE/2, p. 114: «Io in quanto uomo sono una parte costitutiva del mondo circostante reale dell'io puro, il quale, in quanto centro di ogni intenzionalità, attua anche quell'intenzionalità attraverso la quale si costituisce appunto l'io, l'uomo e la personalità» Come nota Zippel (cfr. ZIPPEL 2007, p. 24) un altro percorso atto a disvelare l'Io trascendentale, parzialmente alternativo rispetto a quello che qui si è proposto, è compiuto da Husserl nella seconda parte delle lezioni del 1923-24 sulla *Filosofia prima*: cfr. Hua VIII.

Come si è visto, Husserl tiene però a sottolineare, e lo farà sempre più, che questo polo trascendentale non deve essere inteso come un mero e vuoto principio formale. Se si volesse considerare l'Io come la "forma" che tiene assieme tutti i vissuti, ciò sarebbe da intendersi nei termini in cui Husserl già descriveva la forma del tempo: come una forma sempre e costantemente riempita, la quale non può essere, se non per astrazione, separata dai suoi riempimenti³²⁰.

Si potrebbe a questo punto obiettare che, nonostante tutte le riflessioni che si è tentato di svolgere fino a questo momento, si sia ancora al punto di partenza: l'unità del flusso dei vissuti sarebbe garantita da un non-vissuto. Per quanto le argomentazioni di Husserl al proposito possano apparire convincenti, è necessario chiedersi se lo possano essere veramente da un punto di vista fenomenologico. Si può infatti obiettare che "io" vedo che tutti i vissuti si tengono in unità, che tutti appartengono a un unico e medesimo flusso, a un'unica e medesima corrente; cosa mi costringe però a dire che c'è un'unità oltre quei vissuti e al loro stare assieme? Vedo certamente una legalità della costituzione, vedo che nell'intrecciarsi e nel prodursi dei vissuti vige una certa necessità eidetica, più o meno chiara, più o meno distinta. Perché dunque immettere un ulteriore elemento? Perché presupporre che un Io regni in tutti quei vissuti o anche solo giaccia al loro fondo?

La risposta di Husserl sembra inizialmente potersi riassumere nella constatazione che tutti i vissuti sono "per" un unico e medesimo Io. Dapprima questa risposta non appare particolarmente soddisfacente; si può, infatti, immaginare che i vissuti si siano inizialmente costituiti in unità senza la necessità di un Io e che questo sia stato piuttosto un prodotto dei vissuti stessi, a cavallo tra l'unità psichica e quella spirituale, e non il loro centro d'irradiazione.

Si è, infatti, visto che l'Io giunge a manifestarsi a pieno titolo solo al livello della costituzione spirituale, in quanto Io che entra in un rapporto di coscienza con se stesso e col mondo circostante come mondo "per lui": che necessità vi sarebbe di "retrodatare" l'Io agli stadi precedenti della costituzione? Ammesso che il processo costitutivo, vale a dirsi il flusso assoluto di coscienza, non può né cominciare né terminare, non è

³²⁰ Cfr. HUA III/1 (tr. it. IDEE/1), § 80; HUA IV (tr. it. IDEE/2), §§ 22, 24; HUA VIII, p. 412; HUA IX, p. 207.

forse possibile che "io" non sia altro che un prodotto di questo flusso e non il flusso medesimo? Che insomma "io" sia nient'altro che l'Io empirico e che questo Io non sia che il risultato di questa costituzione universale, ma che oltre a ciò "io" non sia nulla? Certo, in qualche modo sono anch'io "costituente", tramite il "mio" agire, le "mie" creazioni, i "miei" atti, ma che necessità c'è di pensarmi oltre la mia attuale costituzione? Non sono nulla di definitivo, sono in continuo mutamento, e così come sono stato costituito senza il mio "assenso", così continuo ad essere trasformato attraverso dinamiche che si svolgono al di sotto, o al di sopra, della "mia" attuale coscienza "di me". Perché dover dire che anche a quegli strati della costituzione sono "io" il costituente? Posso anche ammettere che sia possibile ricostruire la mia storia fino ai più ancestrali momenti della "mia" vita, ma ciò non sarebbe che un semplice esperimento mentale, una fantasia pari a quella per cui mi è possibile immaginarmi come Garibaldi, e ripercorrerne le vicende *come se* fossi io; ciò non toglie che non sia veramente io. Più che il costituente dei vissuti e della loro unità, non si dovrebbe dunque dire che l'Io non è altro che un "epifenomeno" degli stessi³²¹?

Queste obiezioni, sebbene siano più che ragionevoli, non colgono il cuore dell'argomentazione husserliana: ciò di cui Husserl parla non è un vissuto di fantasia, in cui un Io fantastico verrebbe posto sin dal principio come diverso rispetto all'Io fantasticante³²²; secondo Husserl si tratterebbe, invece, di uno stesso e identico Io ("numericamente uno", come anche dice in più luoghi dei suoi manoscritti).

La certezza dell'*ego cogito* è la base su cui poter comprendere, considerare e "valutare" ogni altra possibile certezza. Husserl così si esprimerà nelle lezioni dal titolo *Einleitung in die Philosophie* del semestre invernale 1922/1923:

Io vorrei ora solo brevemente accennare e in generale mostrare *che la legittimazione di tutte queste variazioni irreali [irreal] dell'essere individuale*

³²¹ In questa direzione sembra andare, almeno in parte, la concezione dell'Io come struttura emergente proposta da Conni: cfr. CONNI 2005.

³²² Sul problema dell'Io della fantasia, cfr. MARBACH 1974, pp. 110-113. Sull'immaginazione come "atto" fondamentale dell'intera impresa fenomenologica, cfr. HUA V (tr. it. IDEE/2), § 7; cfr. anche RICHIR 2000 e TENGELYI 2007. Cfr., inoltre, LOHMAR 2007.

presuppone necessariamente e primariamente la constatazione assoluta dell'ego cogito e le legittimazioni assolute ad essa relative in vista delle constatazioni esperienziali in generale possibili dell'esserci individuale. (HUA XXXV, p. 165)

L'Io che riflette non è un Io astratto o ideale, è bensì l'Io attuale, colto a prescindere dalle sue caratterizzazioni psicologiche e spirituali oggettive, dunque costituite. Come si è già detto, ciò non significa che l'Io sia un puro polo vuoto, il quale assiste a tutto quanto accade, senza avere nessun ruolo nell'accadere stesso³²³.

Non si deve scordare che l'evidenza apodittica è emersa dal vissuto "Io sono" e non dal semplice "Io". L'Io che viene colto in evidenza apodittica e, per così dire, in prima persona, è proprio l'Io individuale che "io" adesso sono, ma che non può essere pienamente identificato con il singolo vissuto in cui accade, bensì che si svela nell'istante senza esaurirvisi. L'Io, proprio nel suo apodittico apparire tramite la riflessione, induce a rintracciarlo lungo l'intera evoluzione, o genesi, che ha avuto luogo fino a quell'istante; esso si identifica così con gli stadi della "sua" propria costituzione, "si vede" in essi.

Non solo l'Io-sono è l'evidenza apodittica attuale, essa è, come già detto, l'evidenza a cui rapportare ogni altra evidenza. Nel momento in cui riflette sulla "sua" origine, l'Io non può che considerarla come un vissuto, come un "fatto" avvenuto a "lui". Certamente l'Io può sbagliarsi, come può accadere in ogni atto di presentificazione (*Vergegenwärtigung*). Quest'atto stesso rimane, ciò nondimeno, indubitabile. Si deve, inoltre, aggiungere che, siccome il correlato di un atto non ha altra realtà che quella che acquista in rapporto a uno o più atti, se un'origine fosse possibile, lo sarebbe solo in rapporto a un atto che la costituisce, dal che ne risulta che un inizio assoluto, così come una fine assoluta, non è pensabile né per l'Io né per la coscienza³²⁴.

³²³ Sulla questione dell'*unbeteiligten Betrachter*: cfr. HUA III/1, p.65 e HUA VIII, pp.92-98. Sebbene Husserl insista spesso su questa *Unbetheiligkeit* dell'Io riflettente, il valore etico-pratico dell'*epoché* emergerà sempre più nei suoi scritti, trovando una sorta di vertice "retorico" nella *Krisis*: cfr. HUA VI (tr. it. in CRISI), § 72. Come si vedrà nel prossimo capitolo, non è peraltro certo e chiaro il "ruolo" dell'Io nell'accadere dei vissuti: cfr. *Infra* §§ 11.3-13. Si veda anche BERNET 1994.

³²⁴ Si potrebbe qui obiettare che come *fatto* non è costituibile, che lo è bensì solo come *dato di fatto*. Ciò si lega al problema, già notato da Sartre e ripreso da Marbach, che Husserl,

È a questo punto opportuno distinguere due aspetti della questione che in Husserl si trovano a volte sovrapposti³²⁵: da una parte vi è la necessità, che può essere considerata fenomenologica, di riconoscere a ogni stadio del "vivente" un centro di irradiazione delle azioni e di ricezione dei vissuti³²⁶; dall'altra un principio egologico autocosciente che Husserl individua come irrinunciabile per la sfera dello spirituale. Come si è visto, tra i rispettivi livelli egologici vi è una fondamentale differenza, in quanto solo l'Io spirituale è quello che propriamente "compie" i suoi atti, mentre i soggetti dei livelli egologici precedenti non possono essere considerati a pieno titolo come gli "autori" dei propri atti³²⁷.

È necessario chiedersi come sia possibile che Husserl, il quale per tutta la vita fu un instancabile ricercatore e maestro delle distinzioni e delle più sottili differenziazioni logico-fenomenologiche, sia caduto poi in una confusione così apparentemente grossolana. La risposta potrebbe sembrare anche in questo caso piuttosto deludente: ancora una volta

all'incirca a partire dalle *Ideen*, concepì gli atti come qualcosa che viene "compiuto" dall'Io. Tale concezione assume tuttavia una nuova forma nel contesto della "monadologia" husserliana, dove, più che compiere gli atti, l'Io li "attualizza"; si apre in tal modo un nuovo orizzonte, forse non meno problematico. Cfr. *infra*, §§ 7 sgg. Per la critica di Sartre a Husserl, cfr. particolarmente SARTRE 1936/2003. Si consideri, inoltre, ID. 1948.

³²⁵ A causa della già rimarcata incostanza terminologica, sembra che Husserl giunga talvolta anche a confondere i due problemi. Tuttavia, come si cercherà di mostrare, non si tratta di una vera confusione: i due aspetti, giunti a un certo livello della meditazione fenomenologica, risultano piuttosto inscindibili.

³²⁶ Si tratta in realtà di un problema alquanto delicato, in quanto un "principio attivo" può essere rintracciato anche nella sfera anorganica, in particolare nella chimica. Nelle sue meditazioni sulla teleologia universale Husserl sembra effettivamente voler rintracciare un principio vitale egologico fino in questa sfera.

³²⁷ Bruno Romano ha recentemente insistito sui rischi "nichilistici" della concezione husserliana dell'Io puro, in particolare per quanto riguarda la dimensione del Diritto: cfr. ROMANO 2008. Sebbene questo rischio sia senz'altro presente nel cosiddetto formalismo husserliano, è peraltro chiaro che Husserl non mancò mai di riconoscere la differenza "fenomenologica" tra Io umano e Io non-umano (sia esso animale o "robotico-cibernetico"). Egli insiste anzi ripetutamente, come si è visto, sulla differenza tra gli accadimenti "naturali" e gli atti specificamente umani, o "spirituali". Certamente ciò sembra in un primo momento male accordarsi con una concezione dell'Io puro e disinteressato. Come si cercherà di mostrare nel prossimo capitolo e in sede di conclusioni, è tuttavia possibile una lettura della purezza, e quindi anche della vuotezza dell'Io, la quale, invece di essere in contrasto con la dimensione del Diritto, proprio mostrando l'intimo legame tra purezza, vuoto e libertà potrebbe offrire una base fenomenologica del Diritto stesso.

grazie (o per colpa; quale delle due espressioni sia più adeguata lo si potrà valutare in seguito) alla riflessione.

Non è certo un mistero che Husserl abbia eretto la riflessione a principio metodico della sua intera fenomenologia. Tramite la riflessione sui vissuti l'Io scopre che tutti i vissuti sono *suoi* vissuti, che in tutti i vissuti esso può ritrovarsi come polo, come "colui" che li vive, o che li ha vissuti, o che potrebbe viverli. Per questo è possibile rintracciare l'Io fin nelle più recondite pieghe della corporeità, fino alle sue forme più elementari. L'Io si scopre in ogni momento della vita, in ogni istante in cui sia accaduto un vissuto, anche qualora questo sia stato un mero patire. La ricettività, intesa come passività, è infatti riconosciuta da Husserl sempre più come la fase necessaria e originaria di ogni vita, di ogni vivere³²⁸. Nella ricettività l'Io acquista la sua base, è grazie alla ricettività che l'Io può iniziare ad agire. La ricettività è, per così dire, il primo "atto" dell'Io.

Proprio in ciò consiste peraltro l'enigma, se non il paradosso, della teoria husserliana³²⁹: l'Io *si* costituisce anzitutto nella ricettività. Secondo Husserl è necessario dire appunto "*si* costituisce" e non "viene costituito", in quanto la ricettività, essendo essa stessa come ogni vissuto³³⁰, all'interno del flusso assoluto di coscienza, non può coincidere pienamente col costituente. Siccome l'Io puro è l'Io che corrisponde alla coscienza assoluta e non a un livello coscienziale costituito, esso deve essere il polo della costituzione della stessa ricettività. Si potrebbe sintetizzare la questione in una forma piuttosto banale: se si pone una "ricettività", è necessario che si ponga anche un "ricettore". Quest'ultimo non può essere il prodotto della ricezione, altrimenti la stessa ricezione non potrebbe aver luogo; perché ci sia ricettività, o per meglio dire passività, deve dunque già esserci un Io.

Per questo stesso motivo in un altro testo, confrontandosi coi *Nouveaux Essais* di Leibniz, Husserl afferma: "Invece di 'Io' dovrei forse sempre dire 'Sé'"³³¹. Il Sé sarebbe ciò che si coglie tramite riflessione e

³²⁸ Cfr. HUA IV (tr. it. IDEE/2), §§ 39, 58, 61.

³²⁹ Sulla problematicità della concezione husserliana del soggetto, cfr. CARR 2002.

³³⁰ Sulla problematicità della concezione della passività come "vissuto", cfr. BERNET 1983, WALDENFELS 1990, ID. 1999a.

³³¹ Cfr. HUA XIV, appendice III, pp. 48-50. Questo testo offre un'interessante testimonianza

che è rintracciabile lungo tutto l'arco dei vissuti in cui un soggetto "si" riconosce³³². La particolarità di questo afferramento riflessivo è che l'unità che si coglie, vale a dirsi il correlato dell'intenzione riflessiva, non è un'unità sintetica:

Similmente a come nell'atteggiamento rivolto verso l'esterno io trovo la stessa cosa nella sequenza continua dei suoi stati molteplici [...], così nella riflessione sul Sé trovo questo come un'unità, sebbene di tutt'altra specie, dei suoi stati coscienziali nella sequenza fluente della vita coscienziale, che in verità è vita del Sé. La differenza essenziale la troviamo proprio consistere nel fatto che negli stati "esterni" l'unità è come se attraversasse o si costituisse nel suo flusso. I vissuti fluenti formano l'unità del flusso dei vissuti, ma l'unità del Sé non giace in loro nello stesso senso. (HUA XIV, p. 48)

L'unità del *Selbst*, per quanto sia afferrabile in un atto di riflessione non verrebbe costituita attraverso quest'atto stesso, come invece accadrebbe in una percezione trascendente³³³. Il *Selbst* è ciò che compie gli atti, ciò che "vive" i fenomeni, ma in questa vita esso non è a sua volta *fenomeno*³³⁴: «solo la rappresentazione del Sé, l'afferramento di esso, ecc. Io è». Nel seguito del testo Husserl puntualizza la differenza tra il Sé che si coglie per riflessione come mero polo e il Sé colto come concreto, «che si estrinseca nel suo flusso di vissuti»:

Se parlo di lui [del Sé] sono rivolto all'Io, e proprio come Io della sua vita, e un'altra direzione consiste nel rivolgersi alla vita stessa. (HUA XIV, p. 49)

L'argomento centrale di questo manoscritto si può riassumere nella tesi secondo la quale l'Io è quel qualcosa di identico che è coglibile quale polo di ogni vissuto e di tutti i vissuti che vanno a comporre una vita; tale Io viene però sempre afferrato come *Selbst*, vale a dirsi come polo di vissuti diversi, pertanto ogni volta l'Io si presenta come un *Selbst* differente. A differenza tuttavia di quanto accade nella costituzione di un oggetto trascendente, l'identità dell'Io si pone prima di ogni costitu-

dello stimolo che Leibniz offrì a Husserl nella delineazione del proprio pensiero monadologico.

³³² Cfr. Leibniz, *Nouveaux Essais*, § 9.

³³³ Sul concetto di percezione in Husserl, cfr. MELLE 1983 e MULLIGAN 1995.

³³⁴ Cfr. HUA XIV, p. 49.

zione, il che significa che anche il suo "adombrarsi" come *Selbst* in rapporto a diversi vissuti non deve essere concepito come un processo che permetta di costituirlo per via sintetica. L'Io è prima di ogni sintesi e di ogni costituzione ed è anzi proprio ciò in rapporto al quale, o per mezzo del quale, ogni sintesi e ogni costituzione avviene:

L'Io puro, l'Io in quanto Io non ha contenuti diversi in fasi temporali diverse, è in tutte assolutamente identico, tale e quale in quanto Io puro. Il Sé, però, *in concreto* ha sì un contenuto mutevole, ma qui l'identità dell'Io, in quanto unità che crea l'identità per tutti i contenuti, precede questi ultimi, l'unità del Sé e persino quella della persona non è una mera identità del cambiamento, nel mutare di fasi. (HUA XIV, p. 50)

Come si è visto, l'Io sarebbe ciò che garantisce dell'unità di ogni costituzione proprio perché ogni costituzione è in rapporto all'Io come polo identico; ciò significa che l'Io non è coglibile che nelle sue costituzioni, le quali sono anche "auto-oggettivazioni" dell'Io, poiché in esse e nel loro decorso è possibile rintracciare sempre lo stesso Io, ma appunto come un *Selbst* che ha di volta in volta caratteristiche diverse. È interessante notare come Husserl, nel tentativo di chiarire la questione, chiami in causa il concetto di *Fundierung*:

Nell'un caso [nella costituzione dell'oggetto trascendente] si può dire che abbiamo un'unità fondata unilateralmente, la quale è rintracciabile nel costante transito da una differenza all'altra e unicamente in tale transito, mentre ciò che è separato (ciò che giace in modo discontinuo nel tempo) non è uno, bensì molti. Qui, nel caso dell'Io, non abbiamo una tale unità fondata, bensì l'Uno è qui sin dall'inizio uno ed entra solo in rapporto col diverso, sebbene quello non possa essere separato da questo. Ciò si mostra anche nel fatto che dove sono date due intuizioni irrelate, per esempio del rosso, io posso affermarne uguaglianza e somiglianza, ma mai identità. Quando però confronto me stesso nell'infanzia e nella maturità sulla base di intuizioni singole e senza alcun nesso, io trovo me stesso e assolutamente e numericamente come lo stesso. (HUA XIV, p. 50)

Non sorprende, a questo punto, che Husserl parli dell'Io trascendente come di qualcosa che non può avere inizio né fine, in quanto tutto ciò che inizia o che finisce lo fa in rapporto alla soggettività assoluta e senza quest'ultima non avrebbe neppure senso parlare d'inizio o di fine.

È in questa prospettiva che si deve comprendere l'Io come precedente la sua stessa nascita e seguente la propria morte. Perché avvenga, anche la morte deve essere "vissuta" e senza tale esperienza la morte non può avvenire. Se la morte fosse la fine del flusso coscienziale non si potrebbe averne coscienza, dunque non potrebbe veramente accadere; è per questo motivo che Husserl ipotizza che nella morte svaniscano gli strati "superiori" dell'Io, in particolare l'autocoscienza. L'Io permarrebbe tuttavia come polo del flusso in cui la morte è avvenuta; in tal modo l'Io stesso proseguirebbe, continuerebbe a vivere oltre la morte *come* morto³³⁵.

Giunti a questo limite del pensabile, si deve notare che, se Husserl ha infine "appreso a scoprire" l'Io trascendentale, inizialmente egli non sembra riuscire a distinguerlo chiaramente dalla coscienza stessa come unità complessiva di vissuti. Molto spesso l'Io puro, o trascendentale, è anzi usato come sinonimo del flusso stesso. Sebbene egli già in *Ideen I* distingua i due concetti, l'elaborazione di tale differenza e la sua più precisa messa a fuoco dovrà occupare ancora per diversi anni la meditazione husserliana³³⁶. Essa giunge a piena maturazione all'inizio degli anni Venti, proprio durante la preparazione di quel *Grossen Systematischen Werkes* in cui egli tenta di sviluppare un sistema monadologico in chiave fenomenologica.

³³⁵ Si può eventualmente dire che l'Io non esiste più e che semplicemente persiste, ma si tratta di una questione delicata: se infatti, come si è detto, Husserl ammette la possibilità di un'anima senza corpo, è perché egli ritiene che l'Io anche dopo la morte, pur non avendo un corpo, possa persistere come unità di ritenzioni. Risulta tuttavia molto difficile capire in che senso si possa parlare di una sorta di immortalità dell'Io al di fuori di ogni corpo, essendo questo che permette di avere i primi minimi gradi di vissuto. Husserl parla di un Io che persisterebbe come mera unità di passato, impermeabile, per così dire, a nuove esperienze. L'Io non vivrebbe più, tuttavia persisterebbe in una coscienza, per così dire, "mummificata": Cfr. HUA XXXVI, p. 20. Cfr., inoltre, *infra*, § 9.

³³⁶ Si deve tuttavia notare che, anche dopo aver ulteriormente chiarito il rapporto, quindi anche la differenza, tra Io e unità di coscienza, Husserl manterrà la tendenza a sovrapporre i due concetti. Ciò è ancora riscontrabile nelle *Meditazioni Cartesiane*: cfr. HUA I (tr. it. MC), § 33, il quale è, in quanto paragrafo programmatico rispetto alle ricerche che Husserl ritiene necessario svolgere in relazione all'Io trascendentale "concreto", particolarmente emblematico per quanto riguarda la sovrapposizione tra i concetti di Io e di monade.

Il tentativo husserliano di dare concretezza al flusso di coscienza assoluto risulta particolarmente evidente in alcuni dei testi contenuti nei manoscritti del gruppo L, meglio conosciuti come *manoscritti di Bernau*. Sebbene in questi testi il problema dell'individuazione riguardi innanzitutto e, anzi, quasi esclusivamente i correlati degli atti coscienziali, alcune riflessioni ivi contenute permettono di vedere come la stessa individuazione del flusso assoluto di coscienza, entro la quale l'individuazione del singolo atto coscienziale avviene, rivesta un ruolo di primaria importanza per il pensiero di Husserl.

Come noto, ciò che nelle *Zetivorlesungen* veniva chiamato "coscienza assoluta" (*absolutes Bewusstsein*) nei *Bernauer Manuskripte* assume il nome di "flusso originario" (*Urstrom*)³³⁷. Sebbene cambi il nome, il problema che caratterizza tale "oggetto" resta il medesimo: Husserl vuole riuscire a trovare un'evidenza apodittica in base alla quale potere affermare l'unitarietà del flusso coscienziale. Come ha evidenziato Kortooms³³⁸, uno dei contributi più originali dei *Bernauer Manuskripte* alla ricerca husserliana è costituito dall'approfondimento dell'ipotesi dell'autocostituzione del flusso assoluto, o originario, ipotesi che era stata da Husserl avanzata in uno dei testi raccolti nelle *Lezioni*³³⁹, ma che solo nei manoscritti del '17-'18 viene approfonditamente e diffusamente analizzata, al fine di saggiarne la plausibilità e la fondatezza "fenomenologica". Con il concetto di "autocostituzione" Husserl tenta di risolvere l'aporia relativa all'unità del flusso coscienziale. Se quest'ultimo è composto da una pluralità di flussi e se questi ultimi, a loro volta, non sono semplicemente legati l'uno all'altro attraverso l'intenzionalità longitudinale, bensì la loro unità è anche tale da potersi "mostrare" allo sguardo del fenomenologo, allora deve esserci un atto coscienziale che permette di vedere tale unità. La tesi che si è qui proposta sostiene che ciò avvenga attraverso il vissuto dell'io-sono. Tale ipotesi trova diverse conferme proprio nei *Bernauer Manuskripte*.

³³⁷ Cfr. BERNETE LOHMAR 2001, p. xxxv.

³³⁸ Cfr. KORTOOMS 2002, pp. 149-158.

³³⁹ Cfr. HUA X, § 39, pp. 80-83 (tr. it. in FCIT, pp. 106-109). Cfr. anche IVI, testo n. 54, pp. 368-382 (tr. it. in FCIT, pp. 354-366).

In diversi testi contenuti in questo gruppo di manoscritti, Husserl rimarca esplicitamente come l'Io sia necessario per la costituzione dello *Jetzt*, o del punto-ora:

[A]ll'essenza di ogni segmento temporale appartiene [la proprietà] di essere solamente in quanto essente identicamente nel flusso "eterno" delle modalità temporali e di avere necessariamente un rapporto con un Ora [*Jetzt*] fluente, senza il quale i vari presenti o passati non hanno senso alcuno. E con questo Ora [si] è rinviati al contempo a una soggettività, a un Io, che ha vita vividamente fluente [*lebendig strömendes*], nella quale l'Ora si può costituire. (HUA XXXIII, p. 135)

Con ciò egli intende non che l'Io costituisce il tempo e la serie temporale, bensì che è grazie all'Io che l'*Urprozess* giunge a una apodittica e fenomenologica datità. In questo senso, l'Io-sono assume il ruolo di garante fenomenologico dell'unità del flusso coscienziale, unità che permette di parlare sensatamente di un "concreto" ordine temporale e della possibilità di individuare "concretamente" ogni atto e ogni correlato di coscienza.

Sebbene Husserl affermi che la coscienza vivente del flusso è un "dato di fatto originario" (*Urtatsache*)³⁴⁰ e che il processo costituente ha "la meravigliosa proprietà" di esser sempre anche coscienza di sé³⁴¹, si deve notare che egli regolarmente torna a sottolineare l'importanza capitale dell'Io-sono:

Ogni effettiva individuazione ha tuttavia la caratteristica sorprendente di sopravanzare la sfera della possibilità e di includere in sé al contempo, o in fondo di presupporre, la posizione d'esistenza, come quella di un Io e in ultima istanza la mia, quella del conoscente [*meines, des Erkennenden*]. (HUA XXXIII, p. 301)

A questo punto, è importante sottolineare che nella visione dell'Io-sono, l'Io si mostra *non* come unità complessiva di adombramenti e neppure come unità complessiva di vissuti, perché ciò porterebbe ai già citati regressi all'infinito; l'Io si mostra bensì come *Urstand*³⁴², come

³⁴⁰ Cfr. HUA XXXIII, p. 103, nota 1.

³⁴¹ Cfr. HUA XXXIII, p. 117.

³⁴² Cfr. HUA XXXIII, p. 277.

quel qualcosa che è "identico pur nella discontinuità"³⁴³. Nel suo "essere ora" appare la posizionalità assoluta, dunque apodittica, dell'io:

Un *hic et nunc* presuppone un io con il suo presente vivente e il suo corpo vivente attuale (o punto-zero dell'orientamento) ed è una possibilità generica e pura l'ipotesi di un io in generale (o di una pluralità) e in relazione ad esso di una "Natura". (HUA XXXIII, p. 300)

Si giunge in tal modo a un vissuto che mostra qualcosa che da una parte dona la garanzia dell'unità del flusso dei vissuti, dall'altra permette l'individuazione di ogni vissuto³⁴⁴.

La domanda a questo punto non può che essere: si giunge in tal modo anche all'individuazione dell'io? Si può mai giungere a un'individuazione dell'io?

Secondo Husserl, individuabile è ciò che ha un suo "posto" all'interno del flusso dei vissuti³⁴⁵. L'io che appare nell'io-sono è però, secondo lo stesso Husserl, *überzeitlich*³⁴⁶. Eppure, se l'io è il correlato di un atto, esso riceve un suo posto all'interno della catena degli atti coscienziali, dunque del flusso temporale; come è possibile, allora, che l'io sia definito "sovratemporale"? Si potrebbe pensare che l'io non sia altro che un indice attraverso il quale il flusso di coscienza, tornando su se stesso, è sospinto a ripercorrere l'intera serie dei vissuti di cui è composto. Se così fosse, tuttavia, resterebbe inspiegato il ruolo di "concretizzazione" che, come si è già evidenziato³⁴⁷, il vissuto dell'io-sono svolge nella riflessione husserliana.

Evidentemente entra qui in gioco un diverso ordine dell'individuazione, se così ancora la si può chiamare. Si può notare, infatti, che in questi manoscritti emergono due differenti tipi di individuazione: da una parte l'individuazione di un singolo "oggetto" all'interno del sistema complessivo dell'esperienza, tanto reale che possibile, ideale o reale; dall'altra l'individuazione del sistema stesso entro il quale poter asse-

³⁴³ HUA XXXIII, p. 280.

³⁴⁴ Cfr. KORTOOMS 2002, p. 212.

³⁴⁵ Sul concetto husserliano di "individuazione temporale", cfr. BERNET 2004, capitolo IV, in particolare pp. 123-128.

³⁴⁶ Cfr. HUA XXXIII, p. 277.

³⁴⁷ Cfr. *supra*, §6.2, particolarmente pp. 134-144.

gnare un posto ad ogni singolo atto e a ogni relativo correlato. L'individuazione del flusso assoluto non può avvenire nello stesso senso secondo il quale avviene l'individuazione di un flusso parziale o di un oggetto a questi correlativo. Evidentemente ciò porterebbe, infatti, a un regresso all'infinito.

Seguendo alcune riflessioni di Husserl è possibile comprendere che l'individuazione del flusso assoluto non mira a determinarne il "posto" all'interno del sistema complessivo dell'esperienza, bensì a cogliere un punto di concretezza apodittica che possa fungere da *Ausgangspunkt* di ogni altra individuazione. Come si è visto, tale luogo è rappresentato dal vissuto dell'*Ich-bin*. Con quest'ultimo la coscienza giunge a un correlato che, fornendo una base di indubitabile *attualità* e *concretezza* alla riflessione, permette di comprendere e delineare l'ordine *concreto* dei vissuti e il loro inevitabile rapporto con quel momento d'attualità che è l'ora. È per questo motivo che Husserl tanto insiste sulla *effettività* del soggetto:

La possibilità della percezione di un oggetto eidetico esige un soggetto e una coscienza soggettiva possibili, idealmente possibili. La possibilità della percezione di un oggetto "reale" [*real*] esige non un soggetto solo idealmente possibile con corrispondentemente una determinata legalità dei suoi oggetti di sensazione, bensì uno effettivo [*wirkliches*]. [...] L'*esse* effettivo di un mondo reale non è dunque garantito attraverso la possibilità ideale di soggetti che potrebbero percepirlo, e non richiede semplicemente questa possibilità ideale, bensì l'effettività [*Wirklichkeit*]. Solo se i soggetti sono effettivi e hanno effettivamente costituito qualcosa del mondo, otteniamo quella reale possibilità della percezione che è equivalente alla effettività del percepito. (HUA XXXIII, p. 193)

Si può dunque affermare che, attraverso le ricerche dei *Bernauer Manuskripte*, Husserl giunge a mettere definitivamente in luce come il vissuto dell'io-sono consenta di trovare il punto di realtà dal quale risalire "sensatamente" lungo l'intero continuo della coscienza assoluta³⁴⁸. Come ciò sia *effettivamente* possibile deve però essere chiarito

³⁴⁸ Si ricordi quanto detto precedentemente a proposito della costituzione di qualunque "senso" di ciò che viene "inteso": cfr. *supra*, § 5.5. È evidente che un disvelamento fenomenologico del flusso assoluto non può che avvenire come rintracciamento del senso del flusso stesso, il quale, tuttavia, non può avvenire allo stesso modo in cui avviene la costituzione

attraverso una più precisa messa a fuoco del contenuto di questa fondamentale *Anschauung*, contenuto riguardo al quale i *Bernauer Manuskripte* sembrano aver già colto un elemento di notevole importanza:

"Essente" in quanto individualmente essente, legato a <una> posizione temporale e per suo tramite individualizzato. L'Io <è> pertanto non "essente". (Hua XXXIII, p. 278, nota 1)³⁴⁹

Per poter comprendere e apprezzare appieno il "non-essere" dell'Io è ora necessario comprendere cosa sia l'essere che l'Io non è e di cui rappresenta la "controparte"³⁵⁰.

dell'essere trascendente, sia questo ideale o reale. Ciò che qui entra in gioco è la teleologia del flusso complessivo medesimo: cfr. *infra*, §§ 11-13.

³⁴⁹ «'Seiendes' als individuell Seiendes, an <eine> Zeitstelle Gebundenes und durch sie Individualisiertes. Das Ich <ist> so nicht 'seiend'».

³⁵⁰ Cfr. HUA XXXIII, p. 277: «In diesem Sinn ist es [*scil.* das Ich] also nicht 'Seiendes', sondern Gegenstück für alles Seiende, nicht ein *Gegenstand*, sondern *Urstand* für alle Gegenständlichkeit».

Capitolo III

L'UNITÀ MONADICA

Nella seconda parte si è giunti a comprendere uno dei motivi che avrebbero indotto Husserl all'assunzione dell'io trascendentale nella sua riflessione filosofica: la necessità di avere un'attualità che fungesse quale manifestazione dell'unità del flusso di coscienza assoluto. L'evidenza apodittica del flusso di coscienza sembra potersi ora identificare nel vissuto dell'*Ich-bin*, il quale fungerebbe come una sorta di momento figurale dell'unità del flusso.

Husserl si rese però sempre più conto che tale evidenza non consiste semplicemente nell'io, bensì nell'*io-che-è*; per rendere ragione di tale fenomeno si rende necessaria non una semplice egologia, bensì una scienza dell'io *nell'essere*, dunque di una monadologia, intesa come "logica della monade", la quale avrebbe il compito di indagare il rapporto tra l'io e i suoi vissuti. Per giungere alla realizzazione di tale scienza, risulta innanzitutto indispensabile chiarire i termini che emergono dall'evidenza primaria su cui essa si deve necessariamente fondare e, successivamente, sviluppare le conseguenze che dalla chiarificazione emergono.

§7 Espansione dell'immanenza: gli atti incompiuti

Negli anni in cui Husserl va elaborando la sua posizione "idealistico-trascendentale" appaiono anche i primi riferimenti espliciti a una monadologia. La questione di fondo è, ancora una volta, quella dell'unità del flusso di coscienza:

Dunque il flusso di coscienza assoluto, che cos'è questo?

1) Il flusso che mi è dato, ciò che è posto direttamente e assolutamente, questo qua! - a me, ma non ancora a me, all'individuo in senso psicologico.

2) Le cose, le situazioni, i vissuti soggettivi, i corpi (*Leiber*) ecc., così gli stati di cose e le verità relative, che vengono date nella percezione, nel ricordo, nell'attesa (e ciò che, per esempio, giunge alla percezione, nella percezione esterna di cose e di persone, inoltre nella percezione della propria persona) e nel pensiero fondato su tutto ciò e che si comprova come legittimo da un punto di vista logico-reale. (HUA XIII, p. 5)

Il flusso di coscienza assoluto mostrerebbe due versanti: da una parte si ha il flusso costituente, il quale si pone nell'istante attuale, *hic et nunc*, a prescindere dalla costituzione psicofisica dell'io a cui appare; Husserl ritiene qui che tale flusso sia dato in modo assoluto, direttamente e, dunque, apoditticamente. Si tratterebbe dunque del "fatto" che il "flusso eracliteo" appare, pensato indipendentemente dalla connessione col vissuto dell'"io-sono". Dall'altra parte si trova ciò che *nel* flusso appare, vale a dire i molteplici correlati dei vissuti parziali.

Similmente a quanto già emergeva nelle *Zeitvorlesungen*, la difficoltà sembra consistere nel tenere assieme i due livelli: il flusso e ciò che nel flusso appare e si costituisce. A questo proposito Husserl chiama in causa esplicitamente la monadologia di Leibniz:

L'evoluzione del mondo è evoluzione della coscienza e tutto ciò che è fisico è a sua volta solo un rapporto tra coscienze, la cui essenza è fatta in modo tale che noi nel nostro pensiero dobbiamo porle nella forma di materie, forze, atomi ecc. fisici, col che noi avremmo fondamentalmente rinnovato la *dottrina delle monadi di Leibniz*. (HUA XIII, p. 7)

La monade si inizia ad affermare nella riflessione husserliana come quel concetto che denota il flusso concreto, contenente tanto i momenti costituenti quanto i momenti costituiti. L'elaborazione del concetto di monade permetterebbe quindi di superare quella sorta di "formalismo" cui Husserl già accennava nelle *Zeitvorlesungen* e che minaccerebbe di considerare il flusso come una sorta di "costituente vuoto"³⁵¹.

³⁵¹ Nel testo citato è peraltro già presente l'idea, che Husserl svilupperà sempre più, secondo la quale la natura "oggettiva" non sia altro che un prodotto, e un ideale, del rapporto tra più

Tra ciò che appare nel flusso di coscienza e la coscienza stessa non vi è uno iato; si hanno piuttosto due aspetti di un unico e medesimo processo in cui i rapporti tra diversi vissuti intenzionali si obiettivano per il soggetto in oggettualità trascendenti. Il richiamo a Leibniz sembra suggerire l'idea che vi sia una sorta di armonia prestabilita tra eventi di coscienza ed eventi "fisici". In realtà, l'armonia di cui Husserl in questo testo parla sembra essere quella tra più soggetti di coscienza, vale a dirsi tra più coscienze assolute. Si potrebbe dunque sostenere che il parallelismo tra vissuti di coscienza e mondo "fisico" non sia da intendersi propriamente in senso leibniziano, in quanto Leibniz sembra per lo più restare fedele al dualismo cartesiano (benché la questione ermeneutica a questo proposito sia alquanto complessa e, ancora oggi, dibattuta³⁵²); in quanto Husserl afferma che la realtà fisica è semplicemente il modo in cui noi ci rappresentiamo gli eventi di coscienza, un modo dunque per obiettarli, sembra piuttosto che egli si stia muovendo in un idealismo alla Berkeley. Si deve, tuttavia, considerare che il testo in questione è tratto da un breve *Forschungsmanuskript* e non sarebbe pertanto opportuno volervi leggere una ben determinata presa di posizione metafisica da parte di Husserl. Come già notato, egli sta piuttosto mettendo a punto una nuova prospettiva che, senza tradire buona parte delle posizioni e dei risultati fondamentali delle *Ricerche Logiche*, permetta di precisarne e approfondirne la portata e le conseguenze. Inoltre, il fatto che il mondo "obiettivo" sia un'oggettivazione dei rapporti coscienziali non significa che lo sia anche il mondo *tout-court*³⁵³.

Pochi anni più tardi, nelle lezioni del semestre invernale 1910/11, egli torna nuovamente sulla questione:

monadi distinte. A tale proposito, cfr. PUGLIESE 2009, ZAHAVI 1996.

³⁵² Leibniz rifiuta, come noto, la concezione della corporeità come sostanza; le sue analisi e la sua filosofia contengono, tuttavia, un costante scarto tra ciò che è fisico-fenomenico e ciò che è sostanziale-spirituale. Come ha messo bene in luce Klaus Kaehler, Leibniz è costretto a ricorrere a un idealismo metafisico, in cui il garante della verità dei fenomeni resta in ultima istanza la sostanza infinita, cioè dio. Con Kant si compirebbe il passaggio all'idealismo trascendentale, sulla linea del quale si può certo collocare anche la prospettiva husserliana, sebbene in ultima istanza Husserl sembri tornare a una concezione leibniziana, senza adeguatamente sfruttare i guadagni della filosofia kantiana e post-kantiana: cfr. KAEHLER 2000. Sul problema del cartesianesimo di Leibniz cfr. FICHANT 1998 e 2004; MUGNAI 1976 e 2001.

³⁵³ Per un confronto tra l'idealismo husserliano e quello berkeleyano, cfr. ZAHAVI 1992a, pp. 130-138.

Ogni *cogitatio* [...] ha il suo sfondo ordinato temporalmente. Nessuna è isolata, ognuna è allo stesso tempo qualcosa di rilevato da un ambiente di *dati* fenomenologici più o meno intimamente connessi. Oppure farei meglio a dire "*dabilia*"; perché è innanzitutto necessario un rivolgimento dello sguardo [successivamente aggiunto: e una penetrazione negli orizzonti oscuri], per renderli dati effettivi, oggetti intenzionati, datità. (HUA XIII, p. 184)

Con l'inserimento non solo dei dati, bensì anche dei *dabilia*, Husserl amplia l'estensione del flusso di coscienza anche allo sfondo, od orizzonte, di ogni vissuto. Ciò significa che vengono presi in considerazione da una parte l'orizzonte di ogni atto, dall'altro gli atti latenti, le potenzialità della soggettività e le attività inconse.

In conclusione a queste lezioni Husserl parla, inoltre, espressamente di "monade" e tenta di fare un uso sistematico di tale concetto al fine di risolvere il problema della natura oggettiva quale indice della legalità della correlazione tra più soggetti³⁵⁴. Sembra tuttavia che egli consideri la monade unicamente come soggettività empirica; non del tutto chiaro risulta invece il suo significato trascendentale. Per quanto egli si occupi infatti di chiarire la legge dell'unità dell'esperienza e quindi del flusso di coscienza stesso³⁵⁵, non avendo ancora preso una chiara decisione riguardo all'ammissione di un Io trascendentale, resta in sospeso anche il significato trascendentale della monade, la quale, come Husserl scriverà in un manoscritto del 1920³⁵⁶, costituisce il *milieu* dell'Io e, pertanto, nel caso di un Io trascendentale dovrebbe a sua volta essere trascendentale.

³⁵⁴ Cfr. HUA XIII, pp. 188-194.

³⁵⁵ Cfr. HUA XIII, p. 186: «Più in generale, vale che due esperienze, le quali si congiungono assolutamente nell'unità di una coscienza sintetica che le abbraccia, si congiungono in tal modo nell'unità di un'esperienza, e che all'unità di un'esperienza appartiene a sua volta un'unità temporale dell'esperito. Di conseguenza, si trova con ciò il principio, l'unico principio decisivo, che costruisce l'unità del flusso di coscienza; in altre parole, il principio che decide se diverse *cogitationes* appartengano all'unità di un io fenomenologico e che, per così dire, rivela da cosa si possa riconoscere che diverse *cogitationes*, le quali, come sempre, sono date nell'esperienza fenomenologica, debbano appartenere a un flusso di coscienza, e che, d'altra parte, attesta che deve esistere un flusso che le contenga in sé; sempre premesso che queste *cogitationes* innanzitutto esistano, che siano valide effettivamente le esperienze attraverso le quali sono date».

³⁵⁶ Cfr. HUA XIII, p. 461, nota 1.

La questione dello sfondo trova un approfondimento nel primo volume delle *Ideen*, dove si coniuga e in parte si identifica con quello di orizzonte³⁵⁷. Al §84 di tale scritto Husserl include lo sfondo di ogni atto nella trama dei vissuti di un Io, dunque nella totalità di un flusso di coscienza:

In ogni attuale *cogito*, uno "sguardo" che si irradia dall'io puro si dirige verso l'"oggetto" di quello che di volta in volta è il correlato di coscienza, alla cosa spaziale, allo stato di cose, ecc., e realizza i differenti modi in cui la coscienza può essere coscienza *di* questo oggetto. Ora, la riflessione fenomenologica ci insegnò che non in ogni vissuto l'io presta attenzione rappresentando, pensando, valutando, ecc., che non in ogni vissuto può essere riscontrato questo *attuale* occuparsi-dell'oggetto-correlato, questo essere-diretto-a-esso (o anche allontanarsi da esso – e tuttavia con lo sguardo su di esso), mentre questo stesso vissuto può racchiudere in sé l'intenzionalità. Così è chiaro, per esempio, che lo sfondo oggettuale, dal quale l'oggetto cogitativamente percepito emerge grazie all'attenzione privilegiante a esso accordata dall'io, è veramente per ogni vissuto uno sfondo *oggettuale*. Ossia, mentre noi ora prestiamo adesso attenzione al puro oggetto nella modalità "*cogito*", "si manifestano" tuttavia vari oggetti, sono intuitivamente "dati alla coscienza", confluiscono nell'unità intuitiva di un campo oggettuale dato alla coscienza. Si tratta di un *campo percettivo potenziale*, nel senso che a tutto ciò che si manifesta in questo modo può prestare attenzione un particolare percepire (un *cogito* osservante); ma non nel senso che gli adombramenti sensoriali presenti nel vissuto – per esempio gli adombramenti sensoriali visivi dispiegati nell'unità del campo sensoriale visivo – manchino di qualunque apprensione oggettuale e che soltanto quando l'io presta attenzione a tali adombramenti si costituiscano in generale le manifestazioni intuitive degli oggetti. (HUA III/1, pp. 168-169; tr. it. IDEE/1, p. 210)

In questo modo Husserl ha incluso esplicitamente nell'unità della coscienza non solo il passato e il futuro di ogni vissuto effettivo, bensì anche l'intero campo di "potenzialità" in cui un vissuto si situa; ciò significa che ora gli atti "incompiuti" rientrano nell'attualità di una coscienza. Oltre a ciò, nel campo delle "attualità" dell'Io vengono inclusi anche gli stimoli latenti:

³⁵⁷ Sul concetto di "orizzonte" nel pensiero di Husserl e sulle sue potenzialità ha recentemente insistito, tentando anche di svilupparle in modo originale, László Tengelyi: cfr. TENGELYI 2007, pp. 49-106.

Appartengono a questo gruppo di vissuti anche i vissuti di sfondo di attualità, del tipo "*stimoli*" [*Regungen*] del piacere, stimoli del giudicare, stimoli del desiderio, ecc., situati nello sfondo a diversi gradi di lontananza o, come possiamo anche dire, a differenti gradi di *lontananza o vicinanza dall'io*, visto che l'io puro, attuale e vivente in tutte le particolari *cogitationes*, è il loro punto di riferimento. Un piacere, un desiderio, un giudizio e simili possono essere "*compiuti*" in senso specifico, e precisamente compiuti dall'io, che in questo compimento "agisce in maniera vivente" (o, come nel "compimento" della tristezza, "patisce" attualmente); ma tali modalità di coscienza possono già "*destarsi*" e affiorare dallo "sfondo" senza essere "compiute". E tuttavia, queste inattualità sono già, per loro essenza, "coscienza di qualcosa". Per questa ragione non abbiamo incluso nell'essenza dell'intenzionalità la proprietà specifica *cogito*, lo "sguardo su...", ossia il prestare attenzione dell'io (che del resto è da intendere in più modi e da indagare fenomenologicamente); abbiamo al contrario considerato questo elemento cogitativo come una particolare modalità di quella generalità che diciamo intenzionalità. (HUA III/1, pp. 169-170; tr. it. IDEE/1, pp. 210-211)³⁵⁸

Husserl non compie una chiara differenziazione tra sfondo e orizzonte, egli spesso utilizza tali termini come sinonimi. Come emerge dai passi sopra citati, si può comunque ritenere che egli ravvisò una differenza tra latenza e potenzialità. Tentando di comprenderla meglio, si può dire che vi sono due sfere distinte di "atti incompiuti", le quali corrispondono a due specifiche dinamiche di "compimento"³⁵⁹:

- l'orizzonte come campo dei vissuti potenziali: qualora compiuti, questi porterebbero in luce una nuova oggettualità intenzionale, lasciando eventualmente immodificata la qualità dell'atto;

³⁵⁸ Un discorso analogo è quello che si può ritrovare nel testo n. 1 dei *Bernauer Manuskripten*, dove Husserl parla di eventi che accadono "per la coscienza" senza che vengano propriamente "notati", senza, cioè, che si rivolga su di essi il centro dell'attenzione: cfr. HUA XXXIII, pp. 3sgg. Si può, in questo senso, parlare di una differenza tra *bewusst* e *bemerkt* che richiama quella già evidenziata nella *Filosofia dell'aritmetica* tra *Merken* e *Bemerken* (cfr. *supra*, p. 44) e che verrà sviluppata negli studi sulla fenomenologia dell'attenzione risalenti agli anni tra la prima stesura delle *Ricerche Logiche* e le *Zeitvorlesungen*, una cui selezione è stata pubblicata in un recente volume dell'*Husserliana*: cfr. HUA XXXVIII. Per quanto riguarda il significato dell'attenzione in rapporto specificamente alle questioni della costituzione temporale, cfr. KORTOOMS 2002.

³⁵⁹ Anche Marbach nota che Husserl dovrebbe differenziare tra la possibilità di porre attenzione a ciò che è nel campo noematico, ma come "non osservato", e ciò che non è propriamente inteso, bensì implicitamente agente: cfr. MARBACH 1974, p. 201.

- lo sfondo come sfera delle noesi latenti: se realizzate esse darebbero luogo a una nuova, diversa posizione noetica rispetto all'oggetto intenzionale già attualmente inteso.

In entrambe i casi, e questo è ciò che più importa per lo sviluppo del concetto di monade, gli atti "compiuti" non esauriscono la vita dell'io; essi sembrano piuttosto costituire una certa "via" all'interno di un universo di vissuti possibili. Si può dire che il vissuto effettivo contiene in sé la possibilità del compimento di altri atti. Una conferma e una precisazione in questo senso si trovano al §92 del medesimo scritto:

Una presa di posizione che comporti il raggio dell'io è quindi un atto dell'io stesso; è l'io che agisce o patisce, che è libero o condizionato. L'io [...] "vive" in tali atti. Questo vivere non va inteso come il sussistere di certi "contenuti" in una corrente di contenuti, ma come una molteplicità di modi descrivibili in cui l'io puro, come quel "libero essere" che esso è, vive internamente a certi vissuti intenzionali, che hanno il carattere generale del *cogito*. L'espressione "libero essere" allude semplicemente a quei modi di vita che sono l'uscire liberamente da sé o il "rientrare in sé", dell'agire spontaneo, del subire qualcosa da parte dell'*objectum*, del patire, ecc. Ciò che, nella corrente dei vissuti, si sviluppa fuori dal raggio dell'io o del *cogito* è caratterizzato in modo essenzialmente diverso, sta fuori dell'attualità dell'io e tuttavia, come abbiamo già precedentemente accennato, appartiene all'io, nella misura in cui rappresenta il campo di potenzialità per i suoi liberi atti. (HUA III/1, p. 192; tr. it. IDEE/1, p. 237)

La libertà di cui Husserl qui parla non deve essere confusa con quella propria dell'io spirituale. La differenza è che, mentre l'io spirituale è cosciente delle possibilità che ha "a disposizione", per un io che non sia ancora giunto a tale livello di "veglia" parlare di "sue possibilità" significa semplicemente che ogni suo atto ha un orizzonte di atti potenziali e uno sfondo di atti latenti; per tale motivo il suo decorso non può essere determinato univocamente a priori³⁶⁰. Al §114 della medesima opera è

³⁶⁰ Allo stesso modo, lo sfondo da cui ogni atto proviene non è univocamente determinabile, essendo ogni atto legato a una catena di altri atti sia compiuti che incompiuti, così come di stimoli patenti e latenti, che si estendono all'infinito; in questo senso emergerebbe un altro possibile senso della differenziazione tra orizzonte e sfondo: l'orizzonte sembrerebbe corrispondere per lo più al futuro, mentre lo sfondo riguarderebbe il passato degli atti "attualmente" compiuti. Questa lettura situa la differenza tra sfondo e orizzonte su di un piano diacronico, mentre quella proposta precedentemente denoterebbe una struttura sincronica.

possibile trovare un ulteriore approfondimento della questione; parlando della modificazione di neutralità Husserl osserva:

Possiamo anche dire che *la modificazione di neutralità non è una modificazione specifica* inerente alle tesi *attuali*, le uniche che siano realmente tesi; essa concerne al contrario *una peculiarità fondamentale ed essenziale di ogni coscienza in generale*, che si esprime nel comportamento rispetto alla possibilità o all'impossibilità di porre in maniera attuale nel modo della *doxa* originaria. (HUA III/1m p. 232; tr. it. IDEE/1, p. 281)

La "modificazione di neutralità" non deve essere limitata agli atti di posizione dossica effettivi. Secondo Husserl ogni vissuto può essere trasformato in un *cogito* effettivo, il che qui significa in un atto posizionale; l'Io puro viene concepito come colui che compie le posizioni dossiche vere e proprie, dunque porta all'effettività vissuti potenziali e latenti. Il compimento di atti da parte dell'Io puro non è tuttavia assolutamente libero e arbitrario:

È dunque sin dall'inizio predelineato nell'essenza di *ogni* vissuto di coscienza un sistema fisso di *potenziali posizioni d'essere*, e precisamente, conformemente a come è sin dall'inizio strutturata la coscienza in questione, è predelineato un campo di possibili reali posizioni oppure di possibili neutrali "ombre di posizioni". (HUA III/1, p. 234; tr. it. IDEE/1, p. 283)

Husserl sostiene che il rapporto tra posizionalità e neutralità non è da limitarsi al caso degli atti dossici. Ogni vissuto permette una modificazione di neutralità, il che significa che ogni vissuto permette molteplici, seppure non arbitrarie, "posizioni" riguardo a un medesimo nucleo noematico: "a ogni posizione compiuta appartiene una molteplicità di posizioni potenziali"³⁶¹.

Si può, dunque, dire che ogni vissuto ha per essenza un campo predeterminato di compimenti potenziali. La potenzialità qui in discussione non deve però essere compresa in modo meramente formale,

Husserl si avvale della terminologia dello sfondo e dell'orizzonte per descrivere entrambe le strutture e ciò assume un significato considerevole nell'ottica della fenomenologia genetica della monade, in quanto, come si vedrà, comporta che l'Io agisca già a livello latente in vista di un determinato fine: cfr. *infra*, §§ 11-13.

³⁶¹ HUA III/1, p. 262 (tr. it. IDEE/1, p. 314). Cfr. anche HUA III/1 (tr. it. IDEE/1), §§ 35, 113.

logico-astratto, come se con ciò si intendesse una serie di atti analoghi rispetto a quello compiuto, i quali in un'altra situazione o in un altro momento potrebbero venire compiuti; né essa riguarda unicamente altri atti possibili a cui l'atto compiuto rinvia, come avverrebbe nel caso della percezione di cosa, dove la percezione dell'angolo di un cubo rinvierebbe ad altri atti percettivi relativi agli altri lati che sarebbero da compiersi rispetto allo stesso oggetto³⁶². Husserl sembra piuttosto riferirsi a momenti del vissuto che non sono portati al centro dell'attenzione, ma che non stanno propriamente oltre quello stesso e medesimo atto.

La portata dell'estensione dell'intero coscienziale agli atti latenti e potenziali viene da Husserl discussa nel successivo §115. Dall'analisi emergerebbe che gli atti incompiuti non sono "inattuali", bensì anch'essi attuali quanto i relativi atti compiuti; tuttavia essi non lo sono in senso posizionale. Gli atti potenziali e quelli latenti non sono atti meramente "inattuali" o "inattuati", sono bensì *atti attuali e attualmente non compiuti*: nella visione del lato del cubo sono "in atto" anche tutti gli atti corrispondenti alle sue sfumature di colore e alla sua posizione in un certo ambiente; è inoltre "in atto" una serie di possibili noesi nei confronti del nucleo noematico di ciò che si intenziona, di quel medesimo lato, tuttavia questi atti non si pongono al centro della coscienza, non dominano quali atti "principali" e rimangono così "incompiuti"³⁶³.

Proprio il concetto di "atto dominante" che si va affermando in questa nuova prospettiva sull'intero coscienziale sembra offrire a Husserl un nuovo approccio e una nuova soluzione all'enigma dell'unità

³⁶² Cfr. HUA III/2, Appendice XII.

³⁶³ Nel medesimo paragrafo è inoltre riscontrabile un'idea che può essere interpretata come un'anticipazione di quanto Husserl andò più tardi elaborando sotto il concetto di "sintesi passiva". Egli, infatti, afferma: «È ora chiaro che gli atti nel senso più vasto, così come le specifiche *cogitationes*, portano in sé la distinzione tra neutralità e posizionalità, che già prima della loro trasformazione in *cogitationes* sono noematicamente e teticamente operanti, solo che le loro operazioni ci divengono osservabili soltanto grazie agli atti in senso stretto, ossia grazie alle *cogitationes*. Le posizioni, comprese quelle nel modo del 'per-così-dire', sono già presenti realmente in essi, con le loro noesi complessive a cui tali posizioni appartengono: presupponendo il caso ideale in cui, nella trasformazione di queste noesi, le posizioni non si arricchiscano intenzionalmente o non si alterino da altri punti di vista. Possiamo in ogni caso escludere queste alterazioni (e in particolare anche gli arricchimenti o le nuove formazioni intenzionali che si fanno avanti nel flusso dei vissuti subito dopo la trasformazione)» (HUA III/1, p. 237; tr. it. IDEE/1, pp. 286-287).

del flusso assoluto. Sempre nel §115 egli propone infatti una sorta di gerarchizzazione dei vissuti che sfrutta proprio l'espansione del concetto di atto:

Appartiene all'essenza di ogni vissuto intenzionale, qualunque cosa si possa trovare nella sua compagine concreta, di avere almeno uno, ma normalmente più "caratteri posizionali", più "tesi", connessi nel modo della fondazione; in questa pluralità, necessariamente, un carattere è per così dire il carattere *arcontico*, che unifica in sé e domina tutti gli altri. (HUA III/1, p. 242; tr. it. IDEE/1, p. 292)³⁶⁴

Il carattere arcontico di un singolo atto all'interno di una pluralità di atti che qui connota il singolo atto compiuto rispetto ai relativi incompiuti viene da Husserl utilizzato anche per spiegare il rapporto tra più vissuti egualmente compiuti:

Coscienza e coscienza non si collegano solo in generale, ma si uniscono anche in *un'unica* coscienza, il cui correlato è un unico noema, che è a sua volta fondato nei noemi delle noesi collegate.

Quello che vale per un singolo vissuto vale per l'intera corrente di vissuti. Per estranei che possano essere reciprocamente riguardo all'essenza, i vissuti si costituiscono nell'insieme come *un'unica* corrente temporale, quali membri di *un unico* tempo fenomenologico. (HUA III/1, p. 245; tr. it. IDEE/1, p. 296)

In tal modo l'intero dei vissuti si affermerebbe come unità di compenetrazione, in cui ogni vissuto costituisce un momento dell'unità complessiva. Esso sembra però contenere anche una sorta di momento

³⁶⁴ È qui possibile trovare, infatti, una concettualità che si può tradurre in termini monadici: il ruolo che nel singolo vissuto è ricoperto dagli atti compiuti verrebbe svolto nel caso di una pluralità di flussi assoluti di coscienza dalle monadi centrali o, appunto arcontiche. Husserl nelle *Ideen* ancora non arriva a tali affermazioni; bisognerà attendere l'inizio degli anni '30 perché egli si spinga esplicitamente fino a questo punto. Ciò conduce inevitabilmente al confronto con il tema dell'intersoggettività, di cui qui, come più volte già detto, non ci si occuperà, ma riguardo alla quale è interessante almeno una semplice annotazione: se un certo vissuto risulta arcontico, ciò è perché esso è "compiuto" rispetto ad altri che restano latenti; questo schema è applicabile anche rispetto alle monadi arcontiche? Vi sarebbero cioè monadi che di volta in volta vengono poste al centro della comunità intermonadica e, se sì, in che senso è da comprendere l'attualizzazione-compimento di tali monadi? Si potrebbe anche chiedersi: chi "compirebbe" le monadi arcontiche rispetto a quelle "incompiute" o "dormienti"?

d'unità che permetterebbe di riconoscere un flusso rispetto a un altro, nonché l'appartenenza o meno di un vissuto a quel flusso. Questo momento d'unità sarebbe offerto dall'atto "attualmente" compiuto, il quale mostrerebbe una certa analogia con la *lebendigen Gegenwart*, la quale, come noto, acquisirà una straordinaria importanza nei più tardi scritti husserliani. Sarebbe proprio questa particolarissima "presenza" a permettere di riconoscere, di *realmente* vedere l'unità del flusso coscienziale *in carne e ossa*. L'unità del flusso coscienziale non sarebbe più da assumersi attraverso una sorta di "atto di fede"³⁶⁵.

L'introduzione del "concetto ampliato di atto" permetterebbe dunque a Husserl di trovare una nuova strada per giungere ad affermare e stabilire l'unità dei vissuti. Un'evidenza intuitiva e apodittica sembrerebbe finalmente impedire una deriva della pluralità degli atti. La penetrazione fenomenologica in un singolo vissuto *attualmente compiuto* consentirebbe di pervenire oltre la singola oggettualità intenzionata e oltre i singoli componenti reali (*reel*) che partecipano al compimento attuale di tale atto³⁶⁶.

Tale intuizione mette però in luce un problema, in quanto l'inclusione degli atti non-compiuti nell'immanenza coscienziale "attuale" rende necessario chiarire il rapporto tra l'Io e l'intero coscienziale in cui l'atto si situa e a cui l'Io "appartiene". L'apparire dell'unità coscienziale attraverso un momento d'unità mette inoltre in questione il tipo di unitarietà dei vissuti e il loro rapporto con l'Io.

§8 *La monade e l'Io*

Come si è visto, dopo aver introdotto l'Io puro nella sua filosofia, Husserl si pone il problema di una concezione non meramente astratta o formale dello stesso, che non lo consideri dunque come un semplice polo vuoto dei vissuti. Similmente, già nelle *Zeitvorlesungen* egli si peritava di impedire che l'unità del flusso costituente venisse compreso come una forma vuota. Proprio questa analogia con il flusso costituente

³⁶⁵ Cfr. *supra*, § 5.2.

³⁶⁶ Ciò si lega alla cosiddetta "via ontologica" percorsa da Husserl per giungere alla dimensione trascendentale, per la quale cfr. KERN 1962.

sembra peraltro provocare nel pensiero di Husserl alcune imprecisioni terminologiche e, conseguentemente, concettuali, le quali lo portano talvolta a identificare l'Io col flusso costituente stesso. Il concetto di monade nascerà, seppur faticosamente e non senza incertezze, in questa confusione e dal tentativo di superarla.

L'Io inteso come mero polo soggettivo di ogni vissuto non è l'Io puro vero e proprio³⁶⁷. Quest'ultimo non è momento o componente di un vissuto, bensì ciò che "in ogni vissuto vive e si esprime"; per questo motivo esso non è riducibile a un unico vissuto, bensì è in esso solo "rintracciabile". Si deve però notare che, come si è visto, già nelle *Ideen*, vale a dirsi nell'opera in cui l'Io puro è "ufficialmente" adottato da Husserl, l'immanenza assoluta ottenuta attraverso la riduzione fenomenologica giunge a includere l'intero mondo in cui l'Io si trova a operare, in quanto in ogni atto compiuto è co-intenzionato l'intero universo spazio-temporale, sebbene non "oggettivo"³⁶⁸, in cui quell'atto si compie; tale universo comprende anche gli atti da cui l'Io è "assente". La domanda che a questo riguardo si pone riguarda la plausibilità di porre l'Io quale centro di vissuti che non compie.

Il concetto di monade sembra poter contribuire a risolvere questa aporia. La monade permetterebbe, infatti, di superare una concezione formalistica della soggettività e di comprendere quest'ultima nella sua piena concretezza; inoltre essa permetterebbe di comprendere in che senso sia possibile conquistare un'immanenza che comprenda anche ciò che l'Io *non* compie. È per questo motivo che Husserl, nel momento in cui inizia a fare un uso sempre più sistematico del concetto di monade cerca anche di chiarirne i rapporti con l'Io³⁶⁹.

Nel §26 di *Ideen II* vengono esplicitamente chiamati in causa Leibniz e il concetto di monade che Husserl ritiene di poter gli attribuire.

³⁶⁷ Cfr. *supra*, § 6.2. Cfr. anche HUA IV, pp. 97-98, 111 (tr. it. IDEE/2, pp. 102-103, 115); HUA V (tr. it. IDEE/2), §2 e appendice I; HUA IX, p. 294.

³⁶⁸ La questione dell'oggettività è, come ricordato, indissociabile da quella dell'intersoggettività; nella "riduzione solipsistica" non è pertanto possibile parlarne propriamente.

³⁶⁹ Cristin rileva un duplice significato del termine "monade" all'interno della fenomenologia: l'ego cartesiano e l'Io concreto nella fluente molteplicità della propria vita intenzionale (cfr. CRISTIN 1990, p. 166). Tale ambiguità provoca non poche aporie all'interno del pensiero di Husserl, alla soluzione delle quali è senz'altro necessaria, come si tenterà di mostrare, una netta distinzione terminologica e concettuale tra Io e monade.

Husserl ribadisce anzitutto che la coscienza non consiste solo di attività cogitative, cioè solo di *cogitationes* attuali; la coscienza può "addormentarsi", senza per questo svanire³⁷⁰. In tali casi di assopimento l'io puro "esce di scena"³⁷¹. Dopodiché Husserl effettua una congiunzione dell'io trascendentale kantiano con la monade leibniziana:

L'io puro deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni. Questa proposizione kantiana ha un senso se per rappresentazioni intendiamo la coscienza oscura. Per principio l'io puro può penetrare e vivere entro tutti i vissuti intenzionali incompiuti (inconsci in un senso particolare, assopiti). Inoltre può gettare la luce della coscienza desta su quelli che sono sprofondati verso lo sfondo, che non vengono più attuati; l'io agisce soltanto nell'attuazione, nelle vere e proprie *cogitationes*. Ma può inviare il suo sguardo verso tutto ciò che il raggio della funzione dell'io può investire. (HUA IV, p. 108; tr. it. IDEE/2, p. 113)³⁷²

Questo passo è decisivo, in quanto mette in luce il rapporto fondamentale tra io puro e monade. La monade non è l'io puro *tout-court*, bensì il campo *di un* io. La monade è l'intero di coscienza in cui un io

³⁷⁰ Cfr. HUA IV, p. 107 (tr. it. IDEE/2, p. 112, lievemente modificata): «La nostra 'vita desta' può venir interrotta per certi tratti, può trasformarsi in una coscienza assopita, pienamente stordita, senza alcuna differenza tra il campo attuale dello sguardo e lo sfondo oscuro. Tutto è sfondo, tutto è oscurità». Si noti che qui Husserl dubita che si possa semplicemente "dedurre" che un io sia "l", cioè presente, in tale stadio. La certezza deve venire da altrove.

³⁷¹ Cfr. HUA IV, p. 108 (tr. it. IDEE/2, pp. 112-113, lievemente modificata): «Ciò che noi dell'io puro riusciamo a cogliere in un'assoluta chiarezza e indubitabilità non è nella modalità or ora postulata. Se prendiamo l'io nella piena chiarezza, è certo che esso può farsi avanti ma può anche non farsi avanti. E nulla ci impedisce di pensare che quell'interruzione della coscienza desta che ci è familiare possa estendersi all'infinito. Nessuna necessità essenziale esclude che la coscienza possa essere totalmente stordita. D'altra parte, a questa coscienza, come a qualsiasi coscienza in generale, inerisce la possibilità essenziale e incondizionata di diventare una coscienza *desta*, la possibilità che, in un punto qualsiasi della coscienza, si stabilisca uno sguardo attuale dell'io sotto forma di un *cogito* che si inserisce in questa coscienza, o meglio che sgorga da essa, e che questo processo si ripeta, ecc. Oppure, per parlare con Leibniz, che la monade passi dal grado dell'evoluzione a quello dell'involuzione e che, attraverso atti superiori, diventi 'spirito' autocosciente. L'io che così si fa attuale non è qualche cosa di innestato o di aggiunto dall'esterno, non è qualche cosa che si produca per la prima volta nel momento della sua attuale entrata in scena per poi riscompare nel nulla».

³⁷² Per un confronto tra la concezione kantiana e quella husserliana dell'io trascendentale, cfr. KERN 1964, MARBACH 1974, BARALE 1990.

agisce e patisce, ma dove anche "giace" in attesa di un eventuale risveglio; dicendo che l' "Io" agisce soltanto nell'attenzione, nelle vere e proprie *cogitationes*", Husserl ammette che l' "Io" puro è, per così dire, solo il "principio attivo" di una coscienza e che quest'ultima non si identifica totalmente con l'attività e le *cogitationes* dell' "Io" puro³⁷³. La monade è dunque costituita anche da vissuti incompiuti di cui l' "Io" è solo *potenzialmente* (o *latentemente*) l'attore.

Negli scritti preparatori per il *Grosse Systematische Werk*, a cui Husserl lavora a partire dall'inizio degli anni '20, egli sviluppa ulteriormente e più precisamente il concetto di monade, che nel piano dell'opera sembra dovesse ricoprire un ruolo assolutamente centrale³⁷⁴.

In alcuni manoscritti³⁷⁵, tutti databili al giugno 1921, il tema che più a Husserl sembra interessare è ancora una volta quello relativo alla "concretezza" dell' "Io" puro. Husserl afferma bensì che «[l] 'Io non è nient'altro che polo senza qualità dei vissuti», ma che proprio per questo esso ha «tutte le

³⁷³ Che la monade non si possa identificare con l' "Io", né con le "attività" di quest'ultimo, dovrebbe peraltro essere già chiaro in seguito all'espansione del concetto di immanenza sopra discusso: cfr. *supra*, § 7. In quanto la monade, intesa appunto come "immanenza estesa", include anche i vissuti in cui l' "Io" si trova bensì immerso, ma che non dipendono propriamente dal suo agire: «In virtù della polarità inerente all'essenza del cogito, l'io desto è intenzionalmente in relazione con l'elemento oggettuale delle sue cogitationes. Questi sono suoi oggetti, e precisamente quelli che in queste *cogitationes* sono noematici (a seconda dei casi, posti o quasi posti). Ma potenzialmente ciò vale per gli oggetti delle noesi non attuate, delle noesi che dormono sullo sfondo e che costituiscono per così dire il campo della libertà dell'io. I loro oggetti formano il campo visivo spirituale, il campo dell'attualità dell'io. Ma se guardiamo la cosa un po' più da vicino, vediamo che per questo campo visivo entrano in considerazione non soltanto gli oggetti delle noesi assopite (che soltanto nella veglia diventano veri e propri oggetti per l'io), ma anche gli oggetti delle noesi *possibili* a cui portano le motivazioni coscienziali che ineriscono alla compagine della coscienza. Così, quando noi procediamo da oggetti reali e attualmente esperiti, non soltanto l'ambiente circostante, che è veramente costituito come sfondo, che si manifesta veramente o che è soltanto presentificato, bensì l'intero 'mondo' è mio, dell'io puro, è mondo circostante: l'intero mondo con tutte le cose che si presentano in esso, che sono fatto così e così» (HUA IV, pp. 108-109; tr. it. IDEE/2, pp. 113-114). Cfr. anche HUA VIII, pp. 90, 440sgg.

³⁷⁴ Si potrebbe dire che a partire da questo momento la monade diviene un concetto chiave dell'intera riflessione husserliana, sebbene per lo più negli scritti inediti. Esso tornerà nella *Quarta* e nella *Quinta Meditazione Cartesiana* e in diversi testi dei *C-Manuskripte*; sarà invece curiosamente assente dal testo principale della *Krisis*, benché sia presente in alcune relative Appendici.

³⁷⁵ Si tratta dei manoscritti pubblicati come Appendici I-IV in HUA XIV, pp. 34-54.

determinazioni a partire da questa polarità». Dire che l'Io non ha una sua qualità propria significherebbe dunque che l'Io si specifica, si caratterizza solo in base ai suoi atti ed è individuabile solo e unicamente «attraverso i suoi atti e le sue affezioni, a partire dai quali riceve tutte le sue caratteristiche 'essenziali'». Conseguentemente Husserl afferma:

L'Io concreto nell'unità della sua vita egoica non è però, a ben vedere, ancora effettivamente concreto, se appunto non accettiamo tutto ciò senza il quale una tale vita non può essere concreta. (HUA XIV, p. 44)

L'Io è sempre in rapporto a un *Gegenüber* ed è solo in rapporto a quest'ultimo che l'Io è colto concretamente; se si escludesse il campo delle componenti reali (*reel*) e dei correlati intenzionali dei vissuti di un Io, sarebbe impossibile cogliere quello stesso Io nella sua effettiva e piena individualità³⁷⁶. Questo comporta che per "conoscere" un Io è necessario includere nella ricerca l'intero mondo in cui un Io si trova situato. Husserl ribadisce inoltre che la concreta unità della coscienza è, per così dire, più che la somma dell'Io e delle azioni, o passioni, che esso compie:

È piuttosto l'unità della coscienza e l'unità del flusso di coscienza intenzionale in essa coinvolta *il medium* in cui vive l'Io, essa è il medium della sua partecipazione attiva e passiva. (HUA XIV, p. 45)

Quanto Husserl qui afferma sembra significare che l'unità della coscienza deve essere compresa al di là di quanto l'Io effettivamente vive, sia attivamente che passivamente; in questo senso, l'unità della coscienza potrebbe comprendersi come la totalità delle situazioni, o occasioni, in cui l'Io agisce e patisce, senza che per questo esso sia "realmente cosciente" di tali situazioni. Husserl compie a questo proposito un'importante distinzione:

In tal modo abbiamo un *doppio concetto di vita dell'Io*: 1) la coscienza universale dell'Io con il suo flusso di coscienza, essa è la vita in cui l'Io dure-

³⁷⁶ A questo proposito, Rinofer-Kreidl ritiene che l'Io puro abbia un "rapporto essenziale con qualcosa di oggettuale" e che considerato "per sé è un nulla": cfr. RINOFNER-KREIDL 2000, p. 491. È, però, necessario notare che solo prendendo sul serio e analizzando questa presunta "nullità" dell'Io puro che si rende possibile una "concreta" e "adeguata" comprensione della struttura della monade.

volmente vive, il *medium* intenzionale attraverso il quale esso esercita attività o esperisce affezioni e, nel momento in cui lo fa, essa arricchisce questo medium di nuovi vissuti. 2) Il molteplice fare ed essere-affetto stesso, la vita della partecipazione dell'Io, dell'entrare-sulla-scena in quanto Io, dell'arricchimento del flusso di coscienza attraverso l'azione e la passione che "nell'Io" stesso si compiono (anche se attraverso momenti di quel medium universale). (HUA XIV, pp. 45-46)

Nel secondo senso la vita è la totalità dei vissuti in cui un Io effettivamente agisce o patisce; entrando in funzione e "compiendo" determinati vissuti, esso arricchisce il *medium* in cui si muove, vale a dirsi la monade in cui si situa. La vita dell'Io nel primo senso si estenderebbe oltre, o al di qua, della sua effettiva partecipazione, sia questa attiva o passiva: l'Io può anche non compiere alcun atto, tuttavia esso rimane situato in un intero coscienziale che è il "suo". In altre parole, la vita è *di un* Io anche quando quest'ultimo non svolge alcuna azione e non patisce alcun affetto. Husserl, infatti, così prosegue:

L'Io-centro è sempre presente, sia che esso compaia, divenga desto o meno, e incessantemente scorre il flusso di coscienza e di vissuti, sia che contenga atti specificamente egoici o meno. Si tratta di un'essenziale essere-in-vicendevoles-riferimento o di una co-appartenenza, non si tratta di un intero di parti, si tratta di un'unità assoluta: una certa potenzialità connette la coscienza "senza Io", rispetto alla quale l'Io, eventualmente l'Io che in altri momenti è desto, dorme, con la coscienza desta, quella di un Io desto. L'Io può divenire desto in rapporto ad ogni vivere (*Erleben*) del suo flusso (che allora si chiama suo), può rivolgersi ai suoi contenuti intenzionali. (HUA XIV, p. 46)

In altre parole, Husserl sta ripetendo in modo più accurato quanto si è già visto emergere da alcuni passi delle *Ideen*: nella coscienza rientrano anche gli atti latenti e potenziali, quelli in cui l'Io non è cioè effettivamente attivo, ma in cui "potrebbe esserlo"³⁷⁷.

Non è comunque semplice capire in che senso il "centro-Io" sia sempre *vorhanden*, anche quando effettivamente non emerge, non è

³⁷⁷ Questo "poter essere" attivo dell'Io in rapporto ai vissuti latenti e potenziali non è tuttavia da confondersi con quello che si manifesta nel caso dell'empatia e dei vissuti di fantasia. Come si è già sopra rimarcato, i vissuti potenziali e latenti di cui qui si parla sono dell'Io attuale e, per così dire, essi stessi "attualmente latenti e/o potenziali".

entrato in campo. Problematica è anche l'affermazione secondo la quale questo centro-Io sarebbe un'unità assoluta e che ciò significherebbe che esso non è un intero di parti: che senso può infatti avere parlare di un intero senza parti?

Husserl potrebbe qui star pensando alla definizione leibniziana di monade, secondo la quale «[l]a *Monade* [...] n'est autre chose, qu'une substance simple [...] c'est à dire, sans parties»³⁷⁸; in tal modo Leibniz intende però negare che la monade sia un aggregato, mentre nel seguito del testo ammetterà che anche nella monade è contenuta una molteplicità: «il y ait une pluralité d'affections et des rapports»³⁷⁹. Se, come sembra, Husserl sta qui parlando dell'Io come centro e lo vuole concepire al pari della monade leibniziana, non dovrebbe dire che non è un intero di parti, bensì che non è un aggregato ed, eventualmente, che non è neppure un intero di connessione, cioè di "pezzi".

Si deve inoltre notare che, anche in questo modo, Husserl sembrerebbe continuamente scambiare Io e intero di coscienza o, se si preferisce, Io e vita dell'Io. Si può pensare che ciò che egli vuole negare sia anzitutto che l'Io possa concepirsi, come egli stesso aveva tentato, quale semplice *Bündel* di vissuti, e che pertanto ne accentui la "semplicità"; d'altro lato, Husserl ha anche il problema di non lasciare che l'Io rimanga un semplice polo indifferente. Si potrebbe dunque dire che, siccome l'Io è ciò che si esprime in tutti i vissuti, anche l'intero dei vissuti deve essere qualcosa di semplice³⁸⁰.

Husserl non esita a chiamare questo intero di atti latenti e patenti, potenziali e attuali "vita monadica":

Questa unità della vita universale nel vivere (*Erleben*), che vi sia o meno partecipazione dell'Io, ad ogni modo in rapporto a una possibile partecipazione dell'Io, la chiamiamo *vita monadica*, e se la prendiamo nella sua piena concretezza, la quale comprende il dato di fatto essenziale dell'Io di questa vita con tutto ciò che gli appartiene, dunque l'Io in relazione a questo suo vivere e il vivere in relazione all'Io, presi entrambi in uno, allora parliamo della monade. (HUA XIV, p. 46)

³⁷⁸ Cfr. Leibniz, *Monadologia*, § 1.

³⁷⁹ *Ibid.*, § 13.

³⁸⁰ Cfr. Hua IV, §24,

La monade sarebbe dunque l'unità della vita di un Io; all'interno di tale unità rientrano sia gli atti a cui l'Io ha effettivamente preso parte, sia quelli in cui egli è rimasto fuori scena. Tuttavia, per cogliere tale unità nella sua piena concretezza è necessario che anche i vissuti da cui l'Io è "assente" siano concepiti in rapporto a esso. L'intero che così emerge non è però scevro da problemi; Husserl infatti si chiede:

Qual è il residuo della riduzione fenomenologica, cosa resta ineliminabile in quanto ego puro e relativo cogito, quando mi conquisto in quanto monade, in quanto mens, in quanto animus, in quanto substantia cogitans? In che senso mi conquisto in questo modo e come si deve compiere sistematicamente una serie di costruzioni di immagini concettuali?

Le domande che Husserl pone sono di centrale importanza per una filosofia fenomenologica che non voglia cedere il passo a un pensiero puramente speculativo; pertanto non si può che chiedersi se il rigore fenomenologico permetta di annoverare "realmente" gli atti incompiuti, latenti e potenziali, nella sfera fenomenologica. Husserl dimostra di rendersi perfettamente conto delle difficoltà e ammette:

Dunque la monade nella sua struttura generale non è così facile da comprendere. All'inizio si deve lasciare tutto aperto, e noi abbiamo gerarchie e cose costituite, e prima di ogni cosa stanno l'Io puro e la coscienza fluente (non l'infinito, il flusso di coscienza, bensì solo il fenomeno dell'*ego cogito* nel suo presente vivente). (HUA XIV, p. 53)

Nell'evidenza apodittica dell'*Ich-bin*, evidenza colta in una *lebendigen Gegenwart*, si trova solo questo stesso vissuto; questo solo è dato allo sguardo fenomenologico, mentre il flusso di coscienza estendentesi all'infinito e comprendente dunque un'infinità di altri atti resta inizialmente fuori questione. Sulla base dell'evidenza dell'*ego cogito* è possibile ipotizzare e ricostruire gli atti incompiuti; si pone tuttavia il problema della legittimità di una tale ricostruzione. Inoltre, anche qualora si riuscisse a scoprire una qualche legalità, resterebbe il problema di riuscire a conciliarla con l'esigenza di una rigorosa e indubitabile evidenza. Tutto ciò che si può concedere è che l'Io trovi nella riflessione "ricadute sull'Io" (*Niederschläge am Ich*), frutto di azioni passate, sedimentazioni o abitudini nate da atti precedenti: sarebbe però possibile ammettere ciò

in relazione a quanto non è ancora "propriamente" stato, agli atti che non sono mai stati compiuti?

Per rispondere a questa domanda è opportuno osservare come Husserl abbia affrontato la questione della vita prenatale e *post-mortem*.

§9 *Morte e nascita*

Già durante la maturazione all'interno del pensiero husserliano di un passaggio a una posizione idealistico-trascendentale, sono presenti accenni alla possibilità di una sopravvivenza e di una pre-esistenza della soggettività costituente oltre gli eventi "fisici" della morte e della nascita³⁸¹. Ciò sembra avere inizialmente un valore meramente ipotetico. Con il compimento del passaggio all'idealismo trascendentale, risulta però certo che un mondo senza una coscienza è impensabile e insensato. In *Ideen I* questa "impensabilità" trova una formulazione paradigmatica nell'esperimento mentale della *Weltvernichtung*³⁸². In questo testo non si trovano esplicite osservazioni riguardo alla possibilità della morte dell'Io trascendentale; tuttavia, siccome proprio a partire dalle *Ideen* l'idea di un flusso di coscienza senza un principio egologico sembra insensata, si può dire che già in quel testo e a partire dalle sue scoperte "apodittiche", l'Io si imponga come "immortale" e "innascibile". Tale questione diviene negli anni successivi uno dei pensieri ricorrenti all'interno dei manoscritti husserliani.

In un testo databile tra il '15 e il '17 il problema della possibilità di una monade senza mondo viene collegata direttamente al problema della morte:

Quando noi osserviamo la morte nel nostro mondo, disfacimento del corpo (*Leib*), i. e. dissoluzione del tipo fenomenico della cosalità materiale, a cui è

³⁸¹ Cfr. HUA XIII, pp. 5-8; alcuni fogli del convoluto da cui provengono tali pagine sono attualmente ancora inedite: cfr., in particolare, B II 2, p. 14a, dove si possono trovare le seguenti affermazioni: «Mein individuelles Bewußtsein ist unsterblich, so jedes individuelle Bewußtsein»; «Jedes Ichbewußtsein ist eine 'unsterbliche Monade'». L'idea è *in nuce* già presente nelle *Zeitvorlesungen*, dove Husserl sostiene l'impossibilità di un punto d'inizio, così come di un punto finale, del flusso temporale; a questo riguardo cfr. COPPOLA, 2004.

³⁸² Cfr. *supra*, §6.2.

connessa empatia e che da sola motiva ragionevolmente il con-esserci dello psichico in una connessione psicofisica regolata, con ciò non è detto che il soggetto in questione, il flusso di coscienza in questione, cessi di essere, bensì esso non è più un soggetto che tanto per se stesso quanto per noi abbia un corpo, che tanto per se stesso che per noi e con noi abbia in comune un mondo fenomenico. Se è dato un mondo di cose, allora esso è un fondamento per conclusioni esperienziali, e io posso quindi dire: l'empatia è sufficiente solo fino a questo punto, solo fino a questo punto ho un sostegno che mi permette di assumere qualcosa del genere, dunque sensazioni che io non sento ecc. Ma la morte è una fuoriuscita dal mondo; e la possibilità di una coscienza al di fuori di questo mondo, che è un mondo per soggetti comunicanti, non è deducibile attraverso alcuna conclusione esperienziale, conclusione che è legata alla datità di questo mondo. Qualora una cessazione del flusso coscienziale fosse impensabile, allora la morte significherebbe prosecuzione al di fuori di questo mondo. (HUA XIII, p. 399)

In questo testo, Husserl affronta il problema della morte "altrui"; egli analizza cioè il decorso di apparizioni che si associano all'evento che comunemente viene chiamato "morte". Si può ovviamente obiettare che in tal caso non si osserva "la morte", bensì solo le conseguenze della morte; tuttavia, ciò che a Husserl sembra innanzitutto importare è la possibilità di affermare con "assoluta" certezza che un Io sia morto, cioè che non sia più. Egli giunge alla conclusione che il "fatto" che un Io non sia più presente *nel* mondo, che non vi sia nulla che ne attesti l'esistenza, non può essere sufficiente ad affermarne l'inesistenza assoluta, il suo essere svanito o il suo non-essere. Un Io, infatti, si manifesta tramite un corpo, il suo *Leib* proprio; non è tuttavia identificabile pienamente con esso. Per questo motivo la decomposizione del *Leib* non è sufficiente ad affermare l'annullamento del relativo Io:

Come si può motivare il Non, qualora il campo dell'immanenza futura fosse pienamente vuota? Con che dovrebbe contrastare l'enunciato? Naturalmente con qualcosa che è; dunque qualcosa è pur là. (HUA XIV, p. 156)

Sebbene Husserl in una successiva nota a margine si chieda se non sia qui necessario un ricorso all'intersoggettività³⁸³, nel testo principale egli tenta innanzitutto di comprendere la questione in una prospettiva

³⁸³ Cfr. HUA XIV, p. 156, nota 1.

"solipsistica". La riflessione husserliana parte dall'assunto secondo il quale qualunque cosa si pensi, compreso il "non" del non-essere, deve essere messo in rapporto a una coscienza. Un futuro o un passato senza tale coscienza sono per Husserl impensabili, dunque inesistenti e impossibili. Per essere pensato, anche il nulla deve essere messo in rapporto a qualcosa che è; di conseguenza egli afferma che, perché il nulla *ci sia*, è necessario che anche la coscienza sia, in quanto essa è proprio ciò senza la quale nulla può *esserci*.

Questa speculazione potrebbe apparire eccessivamente logico-ontologica e, pertanto, da un punto di vista fenomenologico non pienamente accettabile; non si deve però dimenticare che il punto di partenza di Husserl è sempre l'esperienza e anche in questo testo, come in altri analoghi³⁸⁴, egli tenta semplicemente di comprendere come determinati eventi o situazioni siano da immaginare, vale a dirsi quali esperienze possano/debbero corrispondere ad esse.

Non è dunque a partire da una speculazione "ontologico-metafisica" che Husserl nega la possibilità della morte dell'io puro³⁸⁵. Egli non intende semplicemente negare che il nulla sia pensabile; il suo ragionamento prende piuttosto le mosse dall'evidenza che l'ipotesi, o immagine, del nulla accade ora, *hic et nunc*, rispetto a una coscienza vivente e attuale³⁸⁶. È questa coscienza che ipotizza un tempo senza alcunché e questo tempo non può, dunque, avere un senso che in rapporto a *questa* coscienza; di conseguenza, quel tempo in cui vi sarebbe il nulla dovrebbe essere un tempo che, comunque, si situa nel

³⁸⁴ Cfr. HUMAT VIII, testi nn. 21, 43, 94-97. Si veda anche Hua XI, p. 378, dove Husserl ribadisce che solo l'io empirico, o mondano, può perire, non però quello trascendentale.

³⁸⁵ Si può, comunque, notare che molti dei ragionamenti husserliani mostrano alcune interessanti analogie con le tesi "neoparmenidea" che Emanuele Severino va sostenendo da oltre 30 anni. In sostanza, anche in Husserl sembra spesso che il problema consista nel poter ammettere che ciò che è possa non essere; cfr. SEVERINO 1972. Un fondamentale contributo alla comprensione della concezione husserliana dell'io trascendentale in un senso che tiene presente le riflessioni ontologiche severiniane è stato offerto da Mario Ruggenini: cfr. RUGGENINI 1972, dove il problema dell'essere dell'io trascendentale viene affrontato con estrema perizia e lucido rigore, grazie ai quali è possibile comprendere le potenzialità, ma anche alcuni limiti e aporie del pensiero husserliano.

³⁸⁶ Il pensiero del nulla accade, dunque, in quel *nunc stans* ottenuto tramite la riduzione fenomenologico-trascendentale alla cui analisi Held ha dedicato pagine preziose: cfr. HELD 1966, particolarmente pp. 123-133.

flusso temporale assoluto, dunque nel flusso coscienziale e, siccome l'Io puro non è qualcosa che viene costituito dal flusso, bensì è il polo di tutto ciò che nel flusso avviene, si deve concludere che qualora il nulla "accadesse" lo farebbe in rapporto all'Io³⁸⁷.

A questo punto, Husserl cerca di comprendere come il tempo che segue la morte fisica sia immaginabile. Per far ciò è necessario tentare di comprendere quale tipo di vissuto possa corrispondere al nulla, a un tempo, dunque, in cui l'Io non ricevesse alcuna nuova impressione:

Dunque il tempo immanente deve proseguire senza fine nel futuro in quanto tempo riempito. Io non posso cessare di vivere (il mio flusso di coscienza non può interrompersi, una tale interruzione non ha alcun senso per la coscienza assoluta). Io posso essere un Io "morto", non-desto (pienamente assopito e senza sogni), un Io tale da avere un flusso totalmente indifferenziato, all'interno del quale non è nulla che soddisfi le condizioni per l'affezione e dunque per l'azione. L'Io è fuori funzione. Non perciò esso è nulla, esso è inseparabile dal suo flusso anche quando è fuori funzione. L'Io, questo "polo", non può né sorgere né tramontare, può solo essere destato. (HUA XIV, p. 156)

Non si deve dimenticare che per Husserl il tempo non è una vuota forma, bensì è un flusso costantemente riempito. Ciò che può accadere è che in tale flusso non si trovi più una *Hyle* in grado di costituire almeno i gradi minimali che consentono a un Io di "vivere", vale a dirsi il *Leibkörper* e, successivamente, il *Leib* vero e proprio. Mancando qualunque minima unità di vissuti, tutto scorrerebbe in modo indifferenziato, nulla verrebbe costituito e quindi non vi sarebbe alcuna possibilità di differenziare un vissuto da un altro. Un testo del giugno 1921 offre importanti elementi per meglio comprendere la problematica:

³⁸⁷ Si potrebbe porre la questione relativa all'essere e al non-essere dell'Io fuori dal tempo, ma un tale interrogativo andrebbe probabilmente oltre i limiti della fenomenologia husserliana, per la quale il tempo risulta, in ultima istanza, la cornice entro la quale tutti i problemi verrebbero affrontati ed, eventualmente, risolti: cfr. PACI 1961; ZIPPEL 2007; HELD 1966. Si noti che, comunque, Husserl chiama esplicitamente in causa il concetto di eternità: «l'Io, la pura soggettività monadica che ci viene offerta nella sua purezza dalla riduzione fenomenologica, è 'eterno', in un certo senso immortale» (HUA XIV, p. 157). Questo elemento della concezione husserliana della monade viene rilevato esplicitamente anche da Cristin, il quale, però, non sviluppa ulteriormente la questione e si concentra soprattutto sul rapporto tra armonia, intersoggettività e teleologia: cfr. CRISTIN 1990, pp. 168sgg.

Nella monade stordita, "nuda", l'Io non è realmente (reel) presente come polo centrale a cui tutto sarebbe riferito. In realtà non vi è in tal caso alcun "tutto", poiché tutto è, appunto, confusa unità. Eppure ci si chiede cosa sia "realmente" presente; se si tratti di una mera potenzialità ecc. (HUA XIV, p. 53)

Nel tentativo di comprendere la sopravvivenza dell'Io alla propria morte, nonché la sua vita pre-natale, Husserl utilizza non casualmente il termine "monade". Ciò sembra rispondere a un'esigenza ben precisa: l'Io puro costituisce solo il polo egologico dei vissuti. In tal senso, è possibile dire che, qualora non ci fosse più nulla da vivere, qualora il mondo fosse realmente annientato, anche l'Io, in quanto polo di un vissuto, non potrebbe più sussistere: senza vissuti non avrebbe infatti alcun senso parlare di un Io, né empirico né trascendentale³⁸⁸.

La monade è, invece, qualcosa di più rispetto a un mero polo egologico: essa è la reale unità di ogni vissuto e di tutti i vissuti. Se per l'Io terminassero i vissuti attuali, se il tempo non dovesse più offrire nulla, non vi sarebbe più alcuna nuova *Gegenwart* in grado di "mantenere" l'Io; se invece la totalità dei vissuti si estendesse anche alla "vita" dei vissuti stessi, cioè alla loro, seppur solo potenziale, sussistenza anche oltre l'attualità, allora l'Io potrebbe permanere³⁸⁹. In questo caso, ciò che permarrrebbe oltre l'annichilazione del mondo non sarebbe un mero polo soggettivo, bensì un intero mondo di vissuti, per quanto tutti ridotti allo stato inattuale, o, per meglio dire, "incompiuti".

Husserl ipotizza che nella "monade dormiente" l'Io non sia ancora apparso. Pensare a una monade in cui l'Io non sia ancora "entrato in funzione" rischia però di rendere inconcepibile la monade stessa come unità di una vita. Il "tutto" della vita può includere gli atti latenti di un Io agente, il campo di possibilità che, seppur confusamente e indistintamente, esso ha di volta in volta a disposizione, resta tuttavia il fatto che questi atti potenziali hanno il loro centro d'unità nell'atto compiuto o compientesi.

Dopo quanto si è visto nei paragrafi precedenti sembra infatti proble-

³⁸⁸ Cfr. HUA XIV, pp. 244-245.

³⁸⁹ Un'ipotesi simile era già stata proposta da Husserl in un manoscritto del 1908, dove ipotizzava un'anima che sussiste anche oltre la morte e la cui "vita" consiste di sole ritenzioni, dunque una coscienza che permane in uno stato di eterna ripetizione, una sorta di "unità di memoria" senza più futuro né presente effettivi: cfr. HUA XIII, appendice VI.

matico affermare un legame tra i vissuti senza l'Io quale loro centro³⁹⁰. Se Husserl ritiene impossibile un tempo in cui l'Io non sia e che dunque non ne sia plausibile la morte, intesa come annientamento, la quale può solo riguardare l'uomo come membro della natura³⁹¹, dunque l'Io empirico, ma non quello trascendentale, egli deve avere un'evidenza *attuale* su cui basare una tale affermazione. Così, infatti, prosegue il ragionamento:

Certo è che autocoscienza e vissuto delimitato vanno necessariamente di pari passo, solo dove vi sono vissuti distinti "c'è" anche l'Io, è dato, non solo Io esperiente, bensì anche esperito. [...] Ciò che è stato distinto è riferito all'Io, e l'Io in quanto polo è in funzione ed è lì per sé. Solo allora può aver luogo una riflessione. [...] La rappresentazione delimitata (un rappresentare unitariamente chiuso in sé nel senso più ampio della *perceptio* di Leibniz), il rappresentato in quanto essere oggettuale rilevato per sé e l'accentramento verso l'Io sono necessariamente connessi. (HUA XIV, p. 53)

Si può riassumere l'argomentazione husserliana dicendo che, siccome ogni rappresentazione è estratta da un *insieme* di "piccole percezioni", o di percezioni potenziali, e siccome la rappresentazione che emerge è necessariamente legata a un Io, anche le percezioni da cui quella "attuale" si leva devono essere concepite come riferite all'Io. In tal modo, Husserl sembra far nuovamente ricorso alla *lebendigen Gegenwart*, all'evidenza di un vissuto *attuale* da cui poter ricostruire apoditticamente, seppure non sempre e non necessariamente in modo adeguato, ciò che va "oltre" tale vissuto. Il problema consiste però nel significato che si deve attribuire a quell'"insieme" di vissuti da cui di volta in volta l'Io ne estrae uno: sebbene sembri implausibile che si tratti di un semplice aggregato, si deve considerare che, secondo quanto Husserl qui afferma, solo in base all'atto di selezione dell'Io avviene l'*Ichzentrierung*. In questo modo sembra, però, che si contraddica quanto detto riguardo alla

³⁹⁰ Ad essere messa in questione è l'intera problematica della sintesi passiva, in quanto, qualora la si ammetta, risulta allora impossibile negare una sorta di "onnipresenza" dell'Io, paradossalmente anche proprio dove è "assente"!

³⁹¹ A questo proposito cfr. anche HUA XI, pp. 377-381; Husserl si chiede in questo testo anche se per il "risveglio" dell'Io non sia necessaria l'intersoggettività, ma non approfondisce la questione; tale ipotesi è, invece, rintracciabile in diversi manoscritti relativi alla "comunità": cfr. XIV, pp. 166-167, 171, 180, 478; cfr. inoltre HUA XV, p. 604, dove Husserl afferma espressamente: «Die Lebendigen wecken die Unlebendigen».

presenza dell'Io come polo di tutti i vissuti, compresi quelli incompiuti. Se si supponesse che l'intero dei vissuti a disposizione dell'Io e quello che emerge dopo l'intervento dell'Io fossero due interi differenti, non si potrebbe più affermare che l'Io è il centro anche del primo intero, cioè di quello in cui l'Io non entra effettivamente in gioco; d'altra parte, se l'intero rimanesse lo stesso, non si comprenderebbe in che modo il vissuto che l'Io di volta in volta compie possa cambiare qualcosa nella struttura dell'intero dei vissuti medesimo e che senso abbia l'*Ich-zentrierung*.

Husserl giunge quindi a conclusioni fortemente leibniziane:

Ci si chiede se si possa dire che nel contrasto tra deliquio e risveglio venga rilevato anche il vivere (*Erleben*) precedentemente non captato e indistinto, per esempio l'iletico, e anche io ero già lo stesso, solamente non era possibile l'"autocoscienza", l'essere rilevato e dato a me stesso per una possibile riflessione. Questo sarebbe appunto il dormire, che di per sé non affetta (*affiziert*) nulla e pertanto neppure l'Io è per sé, in quanto Io identico di mutevoli affezioni e azioni.

Allora si separerebbero l'essere rilevato e l'affettare. In altre parole il concetto di affezione dovrebbe essere compreso in modo diverso. Le cose che vengono rilevate hanno diversa forza affettiva. Ma l'Io ha diversa forza ricettiva. Esso viene affetto quando eventualmente la forza è sufficiente a far sì che l'oggetto giunga alla coscienza "propriamente intesa". (HUA XIV, p. 54)

Il concetto di forza è qui meramente introdotto e Husserl non lo svolge ulteriormente. In base tuttavia al contesto in cui Husserl situa un tale vocabolo è forse possibile comprendere cosa egli con ciò intenda dire e non è implausibile sia da leggersi un'eco della *vis raepresentativa* leibniziana³⁹². Una vita è sempre relativa a un Io, anche qualora esso sia fuori funzione. L'Io può però giungere al grado di veglia e così attuare un determinato vissuto. A partire da quest'ultimo l'Io potrebbe *rappresentare* l'intero universo dei vissuti, dunque anche di quelli incompiuti, potenziali e latenti. Ciò comporta però che un nuovo vissuto si inserisca nell'unità dei vissuti, quello del compimento, cosicché l'universo stesso deve assumere una nuova configurazione e, conseguentemente, l'Io

³⁹² Se si considera che il testo da cui si è tratta la citazione porta è stato intitolato da Husserl «Die Monade», tale lettura può, probabilmente, considerarsi più che legittima. Si vedrà alla fine del capitolo cosa l'Io "debba" aver la forza di rappresentare: cfr. *infra*, § 13.

acquiesce una vita "diversa". Questo spiegherebbe in che senso Husserl parli di "ricettività" (*Empfänglichkeit*)³⁹³: per poter compiere un vissuto, dunque "estrarlo" dall'universo della possibilità, l'Io deve anzitutto essere in grado di ricevere, di essere cioè affetto da quel vissuto stesso. La ricettività sarebbe in questo senso la forza che un Io ha di accogliere un vissuto e di portarlo, così, alla coscienza. Quando la forza di un'affezione incontra una forza equivalente nella ricettività dell'Io, avviene un atto di coscienza vero e proprio, cioè, secondo Husserl, di coscienza "desta", e l'Io può iniziare ad affermarsi nel mondo in cui si trova e a portare alla luce il proprio universo di senso.

L'Io non è, dunque, propriamente mai oltre il contesto monadico in cui lo si trova quando esso effettivamente emerge; si può dire che l'Io sia costantemente nell'attesa di emergere e, così, di far sorgere la luce in grado di illuminare il mondo, di *rappresentarlo*. L'Io prima e dopo questa *vita repraesentationis* è già "presente", in quanto la rappresentazione a cui esso dà luogo con il suo risveglio giunge a illuminare anche tutta la vita che ha preceduto tale risveglio e che lo seguirà. Si potrebbe a questo proposito parlare di una sorta di "azione retrograda del vero", la quale viene da Husserl eretta a vero e proprio principio metodico e trascendentale della sua riflessione.

Un altro manoscritto, redatto attorno al 1922, permette di chiarire più adeguatamente il pensiero husserliano. Husserl sostiene che nel caso della monade il rapporto tra realtà e possibilità sia esattamente inverso rispetto a come esso risulti per le "cose":

L'essenza di ogni monade è inseparabile dall'esistenza monadica. La sua possibilità e la sua realtà stanno tra loro in un rapporto diverso di quanto stiano possibilità e realtà nel caso delle "cose". Una data natura contiene realmente una cosa e la cosa è una realtà fattuale. Essa [*sc.* la natura] potrebbe però anche essere diversamente. E in modo che questa cosa non le appartenesse, non esistesse. Qui le possibilità precedono le realtà. La monade è però data a se stessa in modo assoluto, e ogni altra monade è data assolutamente a partire da lei in quanto per questa [...] Tutte le possibilità monadiche sono, per quanto concerne l'esistenza, relative alle realtà monadiche. Tutto ciò che non è monadicamente esistente non è affatto, per esclusione assoluta (*durch absolute Aufhebung*). Tutte le possibilità sono assolutamente decise. (HUA XIV, p. 159)

³⁹³ Sul tema dell'*Empfänglichkeit*, cfr. MALDINEY 1991.

La realtà della monade è un fatto incancellabile o, per usare un'espressione delle *Cartesianische Meditationen*, la *metaphysische Urtatsache*. Peculiare di questo "fatto" innegabile è che ogni suo "non essere" è pensabile solo come sua modificazione³⁹⁴; anche la morte è dunque da pensarsi come un altro modo di essere della monade, e non come sua totale e assoluta "inesistenza".

Per quanto le meditazioni di Husserl in questo ambito sembrano altamente speculativo-metafisiche, vi è in esse un fulcro fenomenologico, cui Husserl darà più rigorosa, sebbene non meno problematica, espressione in alcuni dei cosiddetti *C-Manuskripten*³⁹⁵. La questione di fondo è come siano "fenomenologicamente" pensabili la nascita e la morte dell'io. Questo tentativo si scontra con l'evidente impossibilità apodittica e a-priori di pensare tali eventi: tanto la nascita quanto la morte sono inespugnabili, dunque fenomenologicamente insensati. Husserl non argomenta in modo meramente speculativo; quando egli afferma che la morte «non può dunque essere, in quanto è impensabile»³⁹⁶, egli dà espressione a un'effettiva impossibilità fenomenologica e se la fenomenologia è la scienza dell'evidenza e delle certezze apodittiche, l'insensatezza di una morte assoluta intesa come annientamento della soggettività trascendentale non può che significare l'impossibilità *tout-court* di tale evento³⁹⁷.

La difficoltà che a questo punto si impone è quella di dar conto del "fatto" della morte e della nascita e Husserl cerca di dare un'illustrazione di questi eventi e degli "stati" a cui essi corrisponderebbero. Si tratta in sostanza di capire che esperienze siano la morte e la nascita. Per essere più precisi, più che l'esperienza "della" morte e "della" nascita, Husserl tenta di comprendere quale esperienza corrisponda allo stato

³⁹⁴ Cfr. HUA XIV, p. 159: «Il mio non-essere è immaginabile solo nella forma di un essere-altro».

³⁹⁵ Cfr. HUMAT VIII.

³⁹⁶ Cfr. HUA XIV, p. 157.

³⁹⁷ Come si è visto, è però qui necessario il ricorso alla *lebendigen Gegenwart*, il che significa che l'evidenza della soggettività trascendentale è esattamente quella che il fenomenologo si trova a vivere. Sebbene Husserl già in questi anni faccia talvolta menzione del concetto di *lebendigen Gegenwart*, non sembra tuttavia averlo ancora pienamente elaborato e posto al centro del suo pensiero.

pre-natale e a quello post-mortem dell'Io³⁹⁸.

Egli definisce lo stato di morte come una "situazione-limite dell'assoluto stordimento, in cui non vi è alcuna evoluzione, alcuna abitudine differente, alcuna differente passività e attività". L'Io non sarebbe in tale stato capace né di sentire né di fare alcunché. Il mondo sarebbe però pur sempre presente, ovviamente non come mondo oggettivo, bensì come flusso indistinto.

Il tempo immanente non ha inizio né fine. È al limite pensabile che l'Io sia immerso in un sonno senza sogni, durante il quale l'Io non avrebbe più affezioni e non eserciterebbe alcuna azione. Quest'Io non può né sorgere né svanire, può solo risvegliarsi (o essere risvegliato) e assopirsi. Il nulla che precede tale risveglio sarebbe una "nera notte, in cui non accade nulla"³⁹⁹. Questa notte costituirebbe comunque un riempimento del tempo immanente, sarebbe l'ambiente monadico in cui l'Io resterebbe totalmente fuori funzione, ma di cui proprio lo stesso Io costituirebbe pur sempre il centro, in quanto potenziale realizzatore delle possibilità che nella notte invisibilmente giacciono.

Se la realtà della monade precede le sue possibilità, è necessario affermare che già nello stato di "inattività" l'Io abbia un certo ambiente monadico suo proprio. Husserl infatti sostiene che il *Sosein* è casuale, ma non il *Sein*⁴⁰⁰; sebbene il flusso indistinto che caratterizza la monade dormiente sia concepibile come un intero di orizzonti e sfondi di atti incompiuti, resta tuttavia il "fatto" che questi orizzonti sono pensabili come potenziali solo in base a un'attualità, cioè a un vissuto compiuto. Se ciò può avere un qualche senso per il flusso monadico *post-mortem*, avendo un appiglio di "realtà attuale" nella vita precedente, più difficile è il caso del flusso pre-natale: quale realtà dovrebbe qui offrire la base per la delineazione delle inesplorate potenzialità e latenze precedenti? Non essendo ancora avvenuto alcun *Sosein* resta impensabile ed insen-

³⁹⁸ Impensato resta peraltro da Husserl l'accadere della morte, il trapasso da uno stato di veglia a quello di non veglia, essendo per sua stessa ammissione queste immagini, almeno parzialmente, inadeguate: cfr. HUA VIII, testo n. 21. Enzo Paci è stato probabilmente colui che più è riuscito a trovare o, forse meglio, a elaborare attraverso l'opera di Husserl una fenomenologia del nascere e del morire, della concreta esperienza di queste due "eventi": cfr. PACI 1961.

³⁹⁹ HUA XIV, p. 256.

⁴⁰⁰ Cfr. HUA XIV, pp. 151, 422.

sato anche un qualunque *Anderssein*.

Una via per uscire da tale imbarazzo potrebbe consistere nel ritenere che prima della nascita il campo di possibilità di *un* Io, dunque la "sua" monade, contenesse tutte le possibilità, ogni possibile *Sosein*. Husserl sembra effettivamente propendere per una simile soluzione: egli afferma che l'idea stessa del "mio" poter essere-altro è un'idea *innata*, datami, per così dire, sin dalla notte dei tempi⁴⁰¹. Questa soluzione non sarebbe però del tutto soddisfacente, in quanto sembrerebbe comportare che la monade pre-natale fosse identica per tutti e che, inoltre, l'effettivo essere dell'Io in seguito alla nascita fosse del tutto indifferente a ciò che vi è stato prima. A tale obiezione si potrebbe, forse, rispondere che a livello trascendentale ciò non avrebbe alcuna importanza, essendo il "prima" tale solo nel tempo costituito, *post-partum*. Anche nella *schwarzen Nacht* in cui l'Io si trovava prima di risvegliarsi erano contenute tutte le "sue" possibilità, assolutamente "sue" e a "lui" da sempre e per sempre "destinate"⁴⁰².

Per comprendere cosa significhi questa sorta di "predestinazione" è però necessario chiarire la struttura che Husserl attribuisce alla monade. Occorre dunque penetrare più a fondo nella "vita monadica" che è emersa.

§10 *Monade e Sostanza*

In relazione all'esperimento della *Weltvernichtung*, già precedentemente ricordato, Husserl afferma che «[l]'essere immanente è dunque indubitabilmente un essere assoluto nel senso che per principio nulla 're' indiget ad existendum»⁴⁰³.

Tale affermazione sembra però in contraddizione rispetto a un'altra che Husserl compie nello stesso paragrafo, secondo la quale l'essere della coscienza «verrebbe sì necessariamente modificato da un annien-

⁴⁰¹ Cfr. Ms. B III 10 II, p. 1a, dove Husserl accenna alla dottrina della reminiscenza del *Menone* platonico. Cfr. anche HUA XXXIII, Beilage XVIII, p. 368, dove Husserl evoca un'altra opera platonica, il *Fedro*, e l'idea dell'immortalità dell'anima e della metempsicosi ivi contenuta.

⁴⁰² Cfr. HUA XIV, pp. 154-155.

⁴⁰³ La definizione di "essere immanente" qui offerta da Husserl riprende alla lettera quella di "sostanza" data da Descartes nel Principio 51 dei *Principia philosophiae*.

tamento del mondo delle cose, ma non ne sarebbe toccato nella sua propria esistenza»⁴⁰⁴: se davvero l'esistenza del mondo ha senso solo in rapporto alla coscienza, e se questa non ha bisogno di nulla per poter sussistere, in che senso con l'annientamento del mondo reale la coscienza subirebbe una modificazione? L'unica risposta plausibile sembra essere che l'annientamento del mondo corrisponda a nient'altro che a una modificazione della coscienza stessa; in caso contrario, se cioè non fosse una modificazione della coscienza a far sì che il mondo venisse annientato, sarebbe necessario affermare che tra il mondo e la coscienza vi è un rapporto "causale". In tal caso non avrebbe però più alcun senso l'affermazione secondo la quale la coscienza *nulla re indiget ad existendum*.

L'apparente contraddizione che si può rilevare nel testo delle *Ideen* sembra pertanto derivare da una non adeguata messa a fuoco del problema e dalla situazione ambigua in cui il progetto filosofico husserliano si trova: da un lato, Husserl non vuole cadere in una sorta di idealismo assoluto alla Berkeley; dall'altro egli rimane legato a una sorta di cartesianesimo che lo porta ad assumere la coscienza dell'Io come unica fonte di certezza apodittica. Si potrebbe interpretare questa posizione ambigua e problematica come una concessione a un idealismo puramente metodologico; tuttavia Husserl non sembra veramente accontentarsi di una certezza e di una verità che derivino unicamente da un metodo⁴⁰⁵. A ciò è necessario aggiungere che, come si è precedentemente tentato di mostrare, la "concretizzazione" del flusso di coscienza e del relativo Io trascendentale non sembrano permettere che il rapporto tra coscienza e mondo rimanga puramente "metodologico".

L'ambiguità che si riscontra nelle *Ideen* sembrerebbe essere causata da un concetto di "sostanza" piuttosto incerto: sebbene utilizzi per la coscienza una definizione che classicamente sembrerebbe da applicarsi alla sostanza (*quod nulla re indiget ad existendum*), Husserl non sembra

⁴⁰⁴ HUA III/1, p. 91 (tr. it. IDEE/1, p. 120).

⁴⁰⁵ Sulla fenomenologia e il metodo, cfr. SINI 1987, PIANA 1992, RIZZOLI 2008, LUFT 2002. Kaehler ha sottolineato come già a partire dalla *Fundamentalbetrachtung* proposta da Husserl in *Ideen I* la pretesa va al di là di quella metodologico-trascendentale e si spinge verso una pretesa ontologica, tornando in tal modo verso una concezione leibniziana della coscienza: cfr. KAEHLER 2000, pp. 62sgg.

inizialmente deciso a voler utilizzare proprio il termine "sostanza" per la coscienza, probabilmente perché egli lo associa a qualcosa di "fisso", "immobile" o, come emerge da un testo di *Ideen II*, alla realtà causale-materiale⁴⁰⁶. Questa concezione venne da Husserl superata alcuni anni più tardi: come emerge da alcuni appunti, all'inizio degli anni Venti, nel contesto dell'elaborazione del *Grossen Systematischen Werkes*, egli tentò di mettere a punto un diverso concetto di sostanza⁴⁰⁷; ne risulta una nozione che non si riferisce a qualcosa di meramente permanente e immutabile, bensì a un essere che permette e, come si vedrà, esige uno sviluppo dinamico. Essa si lega per molti aspetti ad alcuni concetti, segnatamente quelli di dipendenza e indipendenza, che erano stati elaborati nella *Terza Ricerca Logica*.

In questa nuova prospettiva, Husserl insiste sull'essere in-sé-e-per-sé della coscienza:

*La realtà ha, così come l'idealità, una dignità d'essere subordinata, sovraordinata è la dignità d'essere della soggettività con l'ego-cogito-cogitatum. Se questa corrisponda già alla dignità d'essere suprema, lo lasceremo qui da parte. Ma in ogni caso l'io è "in sé" e non in altro. [...] Esso basta a se stesso e, per potersi conoscere in quanto essente, non abbisogna di alcun altro essente oltre se stesso. L'io è per sé. Essendo, esso diviene cosciente di sé, e tutto ciò che esso è, ciò che gli spetta in e per sé, diviene in esso, in ciò che gli spetta, a sua volta cosciente, e in quanto io può pensarsi assieme al proprio pensiero, di cui non solo ha coscienza e che osserva, bensì che può anche pensare ecc. Di lui si può dire che *in se et per se concipitur*, e i *conceptus* di ogni *res*, nel senso della natura, sono da forgiarsi puramente a partire da lui stesso. (HUA XIV, p. 257)*

Quanto Husserl dice all'inizio di questo passaggio, al di là della

⁴⁰⁶ Cfr. HUA IV, p. 45 (tr. it. IDEE/2, p. 49). Si noti che, comunque, già in alcuni manoscritti riuniti in tale volume e in quello di *Ideen III* si trovano accenni a un'altra concezione della sostanza, che sarebbe attribuibile allo "spirito": cfr. HUA IV, pp. 325-326 (tr. it. IDEE/2, p. 319-320); HUA V, p. 4 (tr. it. IDEE/2, p. 382).

⁴⁰⁷ In funzione a tale rielaborazione, Husserl sembra essersi avvalso di un confronto con diverse concezioni "classiche" della sostanza, da Cartesio fino ad alcuni suoi contemporanei, come Mach e Lipps: cfr. HUA XIV, appendice XXXIX, pp. 297-298. Curiosamente Husserl non menziona Spinoza, le cui definizioni sono invece citate e utilizzate da Husserl in altri manoscritti coevi, sebbene neppure in essi Husserl ne faccia esplicitamente il nome: cfr. HUA XIV, pp. 257, 295.

terminologia "ontologico-sostanzialistica", non sembrerebbe proporre nulla di nuovo al panorama del pensiero husserliano che si è visto sviluppare fin qui⁴⁰⁸: l'affermazione dell'inferiore dignità ontologica delle realtà e delle idealità rispetto alla soggettività costituente sembra in fondamentale accordo con quanto già emerge dalle prime ricerche sul tempo e, come si è visto, la si trova in forma altrettanto vigorosa nei manoscritti in cui Husserl inizia a elaborare il suo idealismo trascendentale. Dalla pubblicazione del primo volume delle *Ideen*, l'indipendenza della coscienza rispetto al "mondo reale" è inoltre ufficialmente una sorta di caposaldo apodittico della fenomenologia husserliana. Più che affermare qualcosa di totalmente nuovo, sembra che Husserl stia cercando di cogliere le implicazioni di quanto finora è emerso dalle sue ricerche ed è probabilmente anche per questo motivo che torna a confrontarsi con alcuni concetti della metafisica classica: si direbbe che, dopo aver affermato l'assolutezza della coscienza, egli voglia comprendere cosa significhi "essere assoluto"⁴⁰⁹.

L'errore che a questo punto Husserl compie è quello di confondere l'intero *ego-cogito-cogitatum* con il semplice Io. Si potrebbe ipotizzare che Husserl abbia utilizzato il termine "Io" al posto di "intero di coscienza" per brevità; sarebbe inoltre possibile rimarcare che il testo si concentra particolarmente sulla questione dell'intersoggettività e che affermazioni come «[o]gni Io è per sé, è per sé un'unità»⁴¹⁰ sarebbero atte semplicemente a sottolineare che nessun soggetto estraneo, così come nessuna sua parte, può entrare *reel* nella coscienza "propria", né può accadere il contrario⁴¹¹. Queste osservazioni sono senza dubbio corrette e si potrebbe aggiungere che, in questo contesto, l'*essere-per-sé* dell'Io significherebbe che l'Io ha costantemente la facoltà di costituirsi per se stesso, di rendersi cioè oggetto a se stesso; come si è già notato, questa costituzione *per sé* dà luogo al proprio Sé, in quanto oggetto di un atto inten-

⁴⁰⁸ L'idea del soggetto come "qualcosa che è in sé e per sé" è già presente in alcuni testi di *Ideen II*: cfr. e. g. HUA IV, p. 376 (tr. it. IDEE/2, p. 362).

⁴⁰⁹ Sul concetto di assoluto in Husserl, cfr. BOEHM 1959.

⁴¹⁰ HUA XIV, p. 260.

⁴¹¹ Ciò si lega alla molto dibattuta questione della *Fensterlosigkeit* delle monadi in Husserl: cfr. SAKAI 2002; MERTENS 2000; CRISTIN 1988, Id. 1990, Id. 2000; PRADELLE 2006; ZAHAVI 1996; PUGLIESE 2004 e 2009.

zionale di riflessione⁴¹².

In effetti, è proprio questa facoltà dell'Io di rendersi oggetto a se stesso che sembra più di tutto aver indotto Husserl a credere, almeno inizialmente, che la sostanza fosse da identificarsi con l'Io⁴¹³. Egli precisa che il concetto di sostanza non sarebbe applicabile all'Io qualora con ciò lo si volesse intendere come un substrato di accidenti; la peculiarità dell'Io è infatti di non essere *solo* altro rispetto a ciò che fa e subisce. L'Io non è qualcosa che si trovi "sotto" i vissuti e rispetto al quale i vissuti siano, per così dire, indifferenti. L'Io non è pienamente identificabile con alcuno dei suoi atti, ciononostante esso è presente in ogni atto, come "centro" che in tali atti vive, agisce e patisce. È per questo motivo che l'Io non è un semplice substrato e che, qualora con "sostanza" si volesse significare ciò, tale appellativo sarebbe inadeguato nei confronti dell'Io.

Per quanto la differenziazione dell'Io da un mero substrato possa risultare corretta, e per quanto Husserl non voglia qui intendere la sostanza come un substrato, l'attribuzione del titolo di sostanza all'Io resta comunque inesatta. Husserl afferma:

Ogni Io è per sé, è per sé un'unità, ha un flusso di vissuti, ha i suoi poli reali (*real*) ivi rappresentandosi, le sue produzioni di figure ideali ecc. *Ogni Io è una "monade"*. (HUA XIV, p. 260)

In questo modo Husserl rischia di confondere due concetti che dovrebbero rimanere distinti. Come si è accennato, egli sembra indotto a compiere una tale sovrapposizione dall'esigenza di affermare l'incostituibilità dell'Io e, al contempo, la sua possibilità di divenire oggetto a se stesso. Il ragionamento soggiacente sembra essere il seguente: l'Io è qualcosa di non-costituito nel flusso dei vissuti; esso può tuttavia divenire, tramite riflessione, oggetto di un vissuto e, siccome correlato di ogni vissuto intenzionale è un polo oggettivo, è necessario affermare che quanto l'Io scopre nella riflessione era già da sempre lì, ma inesplorato⁴¹⁴. A ciò si dovrebbe poi aggiungere che nella riflessione sui propri

⁴¹² Cfr. *supra*, § 6.2.

⁴¹³ Cfr. HUA XIV, appendice III, p. 48.

⁴¹⁴ Cfr. *supra*, § 9.

vissuti l'Io trova sempre anche un polo oggettuale che è un Non-Io. L'Io "si" vede nei vissuti e siccome ciò che afferra come "se stesso" non può essere il prodotto di una costituzione, sembrerebbe necessario concludere che anche il polo oggettivo dei vissuti fosse da sempre contenuto nel "concetto" dell'Io; in caso contrario, l'Io non sarebbe in-sé-e-per-sé.

Se questa ricostruzione del ragionamento da cui Husserl si lascia più o meno inconsciamente guidare è corretta, risulta evidente che vi è una sorta di *petitio principii*: l'Io è anzitutto affermato come qualcosa che è in-sé-e-per-sé e, siccome un tale essere non ha bisogno d'altro per conoscersi, tutto ciò che l'Io coglie tramite riflessione deve necessariamente essere contenuto nell'Io medesimo. Se ciò fosse esatto, sarebbe però necessario ammettere che l'Io non fa altro che riflettere, in quanto sembrerebbe svanire anche la possibilità di distinguere ciò che è il correlato dell'Io e ciò che è l'Io; in tal modo, l'Io rischierebbe anche di perdere il suo ruolo di *centro* dei vissuti.

Sarebbe dunque opportuno interpretare l'affermazione finale del passo sopra citato, secondo la quale "ogni Io è una 'monade'" non tanto come una identificazione tra Io e monade, quanto piuttosto come una correzione della terminologia utilizzata fino a quel momento. Non a caso, in una nota di poco seguente Husserl scrive:

Invece di "Io" sempre "soggettività universale concreta", "monade". (HUA XIV, p. 262, nota 1)

La monade *non* è l'Io, bensì l'intero dei vissuti in cui l'Io agisce e patisce. Quando l'Io riflette, vede se stesso, afferra il suo *Selbst*, ma questo non è altro che l'Io stesso in rapporto a diversi correlati e ad ambienti iletici di volta in volta differenti⁴¹⁵, i quali non possono essere contenuti "nell'unità dell'Io", a meno che tale genitivo non venga interpretato come soggettivo, intendendo cioè l'unità *relativa* all'Io, dunque la sua monade, e non come oggettivo, il che porterebbe a credere che l'Io stesso sia l'unità in cui tutto si situa.

⁴¹⁵ A questo proposito, si noti che Husserl attribuisce una "funzione seminale" ai dati iletici, il che porterebbe a credere che essi contengono *in nuce* lo sviluppo dei successivi vissuti dell'Io: cfr. HUA XIV, p. 245. Ciò si lega, evidentemente, al problema del "determinismo", sul quale si dovrà tornare più approfonditamente nei prossimi paragrafi: cfr. *infra*, §§11-12.

Si deve a questo appunto ritenere che l'essere che è autenticamente "in-sé-e-per-sé" sia la monade e non possa mai essere propriamente l'Io. Ciò emerge chiaramente da un altro manoscritto del '22⁴¹⁶, intitolato dallo stesso Husserl «Sostanza e Monade»; egli prende le mosse dalla seguente definizione:

Tutto ciò che è, è o attraverso se stesso o attraverso qualcos'altro. (HUA XIV, p. 292)

Nei termini della *Terza Ricerca Logica*, si potrebbe forse dire che tutto ciò che è, o è momento dipendente di un intero, oppure è unità indipendente. La preposizione *durch* sembra però suggerire che l'essere momento, o pezzo, sia da intendersi in uno sviluppo dinamico che avviene "attraverso" qualcosa. Husserl distingue infatti due sensi del *durch-sich-selbst-sein*, i quali corrispondono proprio all'essere-in-sé e all'essere-per-sé che si sono già visti emergere nel testo precedente e che situano la problematica dell'indipendenza e della dipendenza in un contesto che si pone al confine tra ontologia e gnoseologia:

Essere-attraverso-se-stesso, questo significa innanzitutto essere per sé, essere cosciente di sé: essere dato per sé "a livello percettivo" (in assoluta originalità), essere dato per sé "a livello memorativo" e a livello di aspettazione, essere per sé primitivamente esperibile e pensabile, potersi costituire per se stesso a livello esperienziale e conoscitivo e prima della conoscenza pensante essere costituito passivamente in quanto diveniente – anche essere per se stesso praticamente.

Essere-attraverso-se-stesso: essere una soggettività "concreta". (HUA XIV, p. 292)

Husserl sostiene che l'essere-per-sé è l'essere che ha la capacità di rendersi oggetto a se stesso, in grado, dunque, di costituirsi in un modo che gli permette di divenire oggetto della propria intenzionalità. L'essere-per-sé accede dunque a sé attraverso se stesso, non ha cioè bisogno di altro per potersi "comprendere" o "percepire". Si potrebbe dire che l'essere-per-sé è l'essere-capace-di-riflessione, si dovrebbe però precisare che l'afferramento riflessivo non è da limitarsi alla sfera del pensiero,

⁴¹⁶ Si tratta del manoscritto pubblicato come appendice XXXVIII in HUA XIV, pp. 292-296.

bensi che è applicabile a ogni tipologia di intenzionalità: un essere-per-sé sarebbe pertanto anche un essere che può afferrarsi a livello semplicemente percettivo.

Il secondo senso del *Durch-sich-selbst-sein* permette di chiarire meglio l'idea husserliana di sostanza:

Essere sostanza (essere assolutamente). Essere-attraverso-se-stesso significa, abbiamo detto, anche essere in se stesso. In un certo senso una sostanza è dunque *causa sui*. Innanzitutto solo un essente-per-sé è capace di autodeterminazione, e solo una sostanza può probabilmente esercitare una libera autodeterminazione e compiere così una causalità interiore, libera. Inoltre ogni sostanza, nella misura in cui è sostanza, esercita anche causalità ed esperisce causalità. Ma ogni causalità in rapporto a un Non-Io, a qualcosa che non è sostanza, è al contempo causalità interiore, e causalità puramente interiore, sebbene non libera. (HUA XIV, pp. 292-293)

Husserl considera inizialmente l'Io come sostanza e il Non-Io come insostanziale⁴¹⁷; nel corso del testo sarà però la monade a essere considerata sostanza, il che, come già visto, è senza dubbio più corretto, essendo la monade e non l'Io, inteso come polo soggettivo dei vissuti, a contenere il polo insostanziale come suo momento. Inoltre, se la sostanza fosse da identificarsi con l'Io, in essa non si potrebbero annoverare le sintesi incompiute. Come si è visto, il semplice *ego* come polo non sarebbe pertanto sufficiente a soddisfare l'esigenza di essere *in se et per se* e solo *per se et in se concipitur* che spetta a un'autentica sostanza. Si può quindi ritenere che, proprio mettendo in luce la struttura della monade in quanto sostanza, Husserl giunga a distinguerne più propriamente il concetto da quello di Io⁴¹⁸.

⁴¹⁷ Cfr. anche Hua XXXIII, p. 286, dove l'Io viene considerato «das notwendige Individuum und das einzige».

⁴¹⁸ Come si è già notato, tale sovrapposizione dei concetti di Io e monade sarà tuttavia una costante della riflessione husserliana, sebbene già in un manoscritto databile tra il 1913 e il 1916 si può leggere una inequivocabile affermazione riguardo alla differenza tra Io e coscienza: «Nella coscienza l'Io si trova dappertutto [...] *D'altra parte la coscienza non è l'Io*: piuttosto l'Io è un'unità identica che attraversa il flusso delle cogitationes» [«In dem Bewusstsein steht überall das Ich [...] *Andererseits ist das Bewusstsein nicht das Ich*: vielmehr ist das Ich eine identische Einheit, die durch den Fluss der cogitationes hindurchgeht»] (Ms. K II 4, p. 43b, citato in MARBACH 1974, p. 304). Anche nei *Bernauer*

Resta ora da comprendere in che senso *la monade* sia da intendersi come sostanza. Per far ciò è necessario nuovamente riflettere sulla definizione di sostanza come ciò che *in se et per se concipitur*. Nel caso della monade, l'in-sé sembra non porre particolari problemi: la monade, in quanto intero coscienziale, contiene tutto ciò che serve per conoscerla, in quanto essa non è in fondo null'altro che l'intero di tutti i vissuti e non essendoci, almeno nella riduzione fenomenologica, nulla che importi oltre i vissuti stessi e i loro elementi. La monade sarebbe dunque il vero essere sostanziale, ciò che è *durch-sich-selbst* nel senso di una *causa sui*: questa espressione non significa però che la monade "determina" il proprio essere, bensì che la monade "contiene" tutto l'essere, almeno quello fenomenologico, vale a dirsi i vissuti. Se la monade è "in certo senso" *causa sui*, ciò dipende dal fatto che essa è in grado di determinare il proprio *Sosein*, non il *Sein*.

Husserl parla esplicitamente di *Selbstbestimmung* e non di *Seinsbestimmung*⁴¹⁹; se si tiene presente quanto si è precedentemente detto riguardo alla differenza tra Io e Sé, si potrebbe a questo punto interpretare la *Selbstbestimmung* di cui Husserl qui parla come una facoltà della monade di divenire e di giungere, proprio in questo divenire, a rendersi oggetto a se stessa tramite una costante determinazione di figure del Sé sempre nuove. Il Sé consente infatti di non cogliere il semplice Io-polo, bensì l'Io nel suo concreto agire a patire; in tal modo, afferrando il proprio Sé, il che significa l'Io nelle sue diverse attività e situazioni, la monade coglie anche se stessa, proprio perché essa non è null'altro che la totalità dei vissuti dell'Io nella loro piena concretezza. Risulta, così, chiarito anche il "per-sé" della monade.

Manuskripte si trovano numerosi testi che testimoniano di come l'Io non sia da confondersi con l'intero coscienziale: cfr., ad esempio, Hua XXXIII, p. 277: «Ciò che senz'altro non abbiamo nel flusso dei vissuti è l'Io stesso, il centro identico, il polo a cui è collegato il contenuto complessivo del flusso dei vissuti, l'Io, che viene affettato da questo o da quel contenuto e che conseguentemente si comporta così e così e gli dà attivamente forma in questo o quel modo» [«Was wir vor allem nicht im Erlebnisstrom haben, ist das Ich selbst, das identische Zentrum, der Pol, auf den der gesamte Gehalt des Erlebnisstroms bezogen ist, das Ich, das von dem oder jenem Gehalt affiziert wird, und das daraufhin sich tätig zu diesem Gehalt so und so verhält und ihn aktiv so und so gestaltet»].

⁴¹⁹ Della differenza tra *Selbstbestimmung* e *Seinsbestimmung* egli scrive esplicitamente in un altro manoscritto: cfr. HUA XIV, pp. 210-211.

Un contributo alla chiarificazione della "sostanzialità" della monade può essere offerto da un altro manoscritto in cui viene tematizzato il problema dell'indipendenza e della dipendenza dei componenti della monade e della monade stessa nella sua totalità:

Tutto ciò che è immanente è sì individuale, ma individuale in modo non indipendente, e indipendente è solo la monade stessa. All'interno della connessione monadica, cioè la connessione di tutto ciò che viene costituito nella monade attraverso il tempo immanente, l'individualità distintiva è data dal flusso attraverso le sue fasi, attraverso il suo ordine di vissuti immanentemente obbiettivato. Ma ognuna di queste individualità particolari è tanto non-indipendente quanto, appunto, l'individualità di una fase di fronte a quella di un concreto indipendente; tutto ciò che è concreto nella monade è non-indipendente e si mostra così che non si deve identificare il concetto di indipendenza con quello della concretezza, come avevo invece fatto nelle *Ricerche Logiche*. (HUA XIV, p. 37)

La monade è l'unico essere indipendente, mentre tutto ciò che nella monade appare è solo relativamente indipendente, in quanto per afferrarne l'individualità è necessario comprenderne le connessioni con ogni altro essere che nella monade appare.

In questo senso risulta di particolare rilevanza che Husserl proponga di correggere l'identificazione tra concreto e indipendente che aveva egli stesso effettuato nella *Terza Ricerca*: sembra che in tal modo egli voglia evitare la congettura che ogni individuo non-indipendente non sia altro che un semplice momento "astratto" di altro, cioè della monade; in tal caso, infatti, si sarebbe costretti ad affermare che in ogni "unità parziale" viene afferrata l'intera monade e che questa non è propriamente nulla oltre ai suoi momenti e alle relazioni tra essi.

Husserl sembra, invece, ritenere che la monade contenga individualità concrete, le quali ricevono bensì la loro piena individuazione solo in rapporto all'intero monadico (il che significa che per essere pienamente individuate devono essere contemplate nei molteplici rapporti in cui si trovano rispetto a ogni altro elemento della monade medesima), ma che al contempo non esauriscono la propria realtà in tali rapporti: esse possono essere oggetto di un'intenzione che, per così dire, le astrae da tali rapporti⁴²⁰, ma non per questo tali individualità sarebbero qualcosa di

⁴²⁰ Ogni individuo indipendente che appare *nella* monade sarebbe dunque "per sé", ma non "in

meramente astratto.

Se ora si applica quanto è emerso al Sé, risulta che anch'esso è bensì un'individualità concreta, ma la cui determinazione rinvia ad ogni altro vissuto di cui la monade si compone; per questo motivo, la monade, nel realizzare il suo Sé e rispecchiandosi in esso, è condotta a una eterna genesi di se stessa, a una sempre nuova *Selbstbestimmung*, in quanto in ogni nuova figura del Sé essa appare diversa e ogni volta è dunque necessario sintetizzare l'immagine nuova con la vecchia.

Per tentare di conquistare una maggiore intelligenza di questo "essere in divenire"⁴²¹ che caratterizza la monade come sostanza è però necessario osservare attentamente la struttura che Husserl le attribuisce.

§11 *La struttura della monade*

Nella monade è necessario distinguere due strutture: statica e genetica. Entrambe sono strutture "permanenti" e designano leggi essenziali della monade; esse inoltre danno luogo a una sorta di sinergia, in quanto, come si tenterà ora di comprendere, le due strutture sono in una sorta di costante dipendenza l'una dall'altra. Le leggi statiche connotano una "forma" dell'Io puro e dei relativi vissuti che non può mai mancare: la monade ha infatti una struttura ontologica immodificabile e inevitabile, la forma *ego-cogito-cogitatum*⁴²²; questa struttura fondamentale si specifica poi in diverse forme che dipendono dal livello di "sviluppo" raggiunto dalla monade⁴²³.

Da un punto di vista statico si può dire che a ogni tipologia di vissuti corrisponde un determinato modo di configurarsi tanto dell'Io che dei relativi vissuti; questo significa che per ogni tipologia di Io vi è una corrispettiva tipologia di mondo, inteso come orizzonte (e sfondo) di vissuti⁴²⁴ reali e possibili. Essendo un Io sempre relativo a un determi-

sé".

⁴²¹ Cfr. HUA XIV, p. 38: «Die Monade ist, indem sie wird».

⁴²² Cfr. HUA XIV, p. 257

⁴²³ Cfr. HUA XIV, p. 306.

⁴²⁴ Ciò corrisponde in sostanza ai livelli dell'Io-empirico che si è tentato di riassumere schematicamente nei paragrafi precedenti. Cfr. *supra* §§ 6.1.1-6.1.3.

nato sistema di *cogitata* attuali o possibili, ogni livello dell'Io corrisponde a un certo mondo di vissuti non-intenzionali e, qualora siano possibili, intenzionali: non sarebbe ad esempio possibile parlare di un vissuto quale un sentimento di pudore senza la corrispondente struttura "spirituale" dell'*ego*, o di un'abitudine senza un *ego* psichico capace di ritenzione e ripetizione.

In una prospettiva genetica emergerebbe, inoltre, una certa legalità tra i passaggi da un livello a un altro dello sviluppo monadico, il che significa che vi è un ordine tra i diversi livelli: ad esempio, è necessario che una monade sia giunta allo stadio "psicologico" perché possa avvenire il passaggio a quello "spirituale", mentre non sembra plausibile che una monade passi direttamente dalla mera unità estesiologica a quella spirituale, in quanto quest'ultima presuppone quantomeno la memoria, dunque la psiche.

La ricerca genetica sembrerebbe quella più adatta a comprendere l'essenza della monade. In uno dei primi manoscritti dedicati al *Grossen Systematischen Werk*⁴²⁵, la monade viene infatti definita "unità della genesi", "unità riempitrice di tempo", "unità di un io monadico"⁴²⁶.

Husserl distingue a questo proposito due possibili linee di ricerca: una potrebbe definirsi fenomenologico-eidetica e sarebbe quella in cui si indagano le strutture tipiche delle noesi e dei noemi di un flusso di vissuti "qualunque" o, per meglio dire, eideticamente colto, l'altra direzione di ricerca corrisponderebbe a una fenomenologia dell'individualità monadica:

Infine abbiamo la fenomenologia dell'individualità monadica e inclusa in essa la fenomenologia di una genesi correlata, nella quale cresce l'unità della monade, nella quale la monade è in quanto diviene. (HUA XIV, p. 38)

Per quanto riguarda la ricerca eidetica, Husserl afferma l'esigenza di leggi genetiche essenziali per ogni monade e una conseguente legalità di

⁴²⁵ Si tratta del manoscritto pubblicato come testo n. 2 e relative appendici in HUA XIV, pp. 11-54.

⁴²⁶ Si può inoltre notare che la vera e propria elaborazione del concetto di monade avviene proprio in contemporanea rispetto all'imporsi nel pensiero di Husserl dell'esigenza di una fenomenologia esplicitamente genetica, vale a dirsi nella seconda metà del secondo decennio del '900.

ogni suo sviluppo. Si tratta di "leggi del riempimento del tempo" (*Zeitfüllen-Gesetze*) che riguardano da una parte la pura forma del tempo, dall'altra la possibilità del riempimento di tale forma e la eventuale necessità che ciò avvenga. A questo proposito scrive:

A ogni monade appartiene l'unità di un Io, identità dell'Io estesa lungo l'intera durata temporale, con tutto ciò che è egoico, e perfino ciò che è estraneo all'Io e tuttavia "soggettivo", un settore della monade necessariamente estraneo all'Io. Dunque una sfera di oggetti hyletici estesa lungo il tempo immanente ed, eventualmente, una sfera di oggetti posti come trascendenti che si rappresenta a livello fenomenico in tali oggetti immanenti. Nella monade la hyle passata non prescrive a quella futura alcuna necessità essenziale di quanto avviene nella sua determinatezza. La hyle giunge casualmente, essa sottostà unicamente alle leggi essenziali più universali relative al riempimento continuo del tempo. Ogni aspettazione anticipante che si sviluppa nella monade stessa ha la sua legittimazione, ma è legittimamente solo presuntiva e ha per essenza un orizzonte di possibile non-avvenire. (HUA XIV, p. 14)

Husserl giunge, dunque, alla conclusione che un soggetto monadico non è univocamente determinabile. L'indeterminabilità è provocata dalla presenza della *hyle* nella monade: la *hyle* non è mai pienamente afferribile da un punto di vista *eidetico* a priori, il che comporta che la monade contenga sempre qualcosa di casuale⁴²⁷.

Resta ora da chiarire in che senso sia da intendere la necessità delle forme della genesi: significa solo che per giungere, ad esempio, al livello spirituale la monade deve precedentemente attraversare il livello psichico o significa anche che il "fatto" stesso che la genesi abbia luogo e che la monade si evolva è necessario?

§11.1 *Necessità essenziale della genesi*

La struttura stessa della soggettività sembra includere per Husserl la

⁴²⁷ La *hyle* è qui peraltro identificata da Husserl con l'*Ichfremden*, e ciò sembra implicare che se nulla fosse estraneo all'Io, se la monade coincidesse con l'Io, non sarebbe impossibile una sua apriorica determinabilità. Resta comunque dubbio per lo stesso Husserl se un tale Io senza ambiente hyletico sia concepibile: cfr. HUA XIV, p. 245.

necessità pre-riflessiva dell'autorealizzazione e ciò dipenderebbe dal fatto che l'Io è costantemente in tensione verso un Non-Io⁴²⁸. Di conseguenza, la monade stessa si presenta come unità di vissuti che conducono inevitabilmente allo sviluppo:

Io possiedo un patrimonio necessario di essere-proprio, di essere puramente soggettivo, che ha una sua necessità d'essere la quale precede ogni essere oggettivo che sia per me. [...] In tal modo io precedo me stesso e al contempo ogni Non-Io. (HUA XIV, p. 432)

L'Io precede se stesso, il che significa, come si è detto, che l'Io è prima di ogni "suo" Sé. Ogni volta che l'Io si coglie come Sé, egli si coglie anche in rapporto a un Non-Io e così egli deve costantemente ridefinire il suo Sé, in modo tale che il Non-Io sia integrato nel Sé. La necessità dell'Io non è in tal senso una necessità formale astratta, è bensì una forma che "deve" (*muss* e non *soll*) essere e che trova il proprio essere proprio in questo dovere.

L'essere-proprio dell'Io è sempre in un contesto monadico in cui l'Io è in rapporto con un Non-Io; questo Non-Io è comunque "suo", dell'Io, e ciò comporta che l'Io debba realizzarsi, in quanto nell'immanenza trova qualcosa che pur essendo *suo* non è *proprio*. Si può dunque affermare che proprio l'essenza statica dell'unità monadica rende necessario lo sviluppo della monade, in quanto già da un punto di vista statico il rapporto tra Io e Non-Io implica una tensione tra i due poli che rende necessario un movimento. Ciò si ripercuote, ovviamente, sull'intero monadico in cui l'Io si trova: la monade consiste proprio di questo Io e dei suoi molteplici rapporti con un Non-Io, pertanto gli avvicendamenti di tutte le azioni e affezioni dell'Io conducono la monade a sempre nuove configurazioni.

L'Io che precede se stesso e ogni Non-Io sarebbe l'Io fungente, per il quale non si pone il problema di un Sé, bensì che nel vivere semplicemente dà espressione tanto a se stesso quanto al Non-Io in forme costantemente diverse. Sebbene Husserl dica che l'Io precede, oltre a se stesso, anche il Non-Io, è necessario ricordare che l'*Ichfremde* è sempre pre-

⁴²⁸ Si ricordi la presenza degli impulsi ad ogni stadio dell'evoluzione egologica empirico-mondana: cfr. *supra*, §§ 6.1-6.1.3.

sente nella sfera monadica in quanto *hyle*. Se l'Io fosse veramente "prima" di ogni Non-Io, l'Io non avrebbe nessun bisogno di ridefinirsi in sempre nuovi Sé. Ciò che probabilmente Husserl vuole dire è, dunque, che l'Io precede ogni sua specificazione, dunque che non è ridicibile a nessuna figura del Sé in rapporto a un Non-Io. Ciò si ricollega all'identificazione di Io trascendentale e Io spirituale che si è visto già emergere da alcuni passi di *Ideen II*, nei quali l'Io trascendentale viene considerato come una sorta di punto di irradiazione di una struttura razionale dell'esperienza. Si può dire che l'Io trascendentale/spirituale è costantemente immerso in un'esperienza dell'irrazionale, da intendersi come ciò che non si configura in un'unità armonica; il desiderio di armonia che, per così dire, anima l'Io sin dalla sua primigenia concretizzazione estesiologica lo conduce a riconfigurare il proprio agire e, conseguentemente, tanto il Sé quanto il Non-Io⁴²⁹. Nell'Io trascendentale vi sarebbe, dunque, un nucleo di desiderio che mette in moto l'intera genesi monadica: un anelito verso l'unità o, come Husserl spesso dice, l'*Einstimmigkeit*, l'accordo. L'Io deve trovarsi d'accordo con se stesso e, pertanto, con l'intero ambiente monadico.

Le monadi risulterebbero in tal modo strutturate secondo una gerarchia di spontaneità. In *Ideen II*, dopo aver stabilito e illustrato come «dopo il suo compimento, ogni atto spontaneo trapassa necessariamente in una confusa staticità»⁴³⁰, Husserl afferma, infatti, che le spontaneità si sovrappongono e di volta in volta una certa spontaneità diviene dominante:

Restiamo un momento nella sfera dei compimenti *spontanei degli atti*: dopo quanto abbiamo chiarito sappiamo che spontaneità diverse che si sovrappongono possono presentarsi e assumere una diversa *dignità fenomenologica*; l'una, per così dire, è la spontaneità *dominante*, una spontaneità in cui noi viviamo in maniera privilegiata, la seconda è una spontaneità *ancillare*, collaterale, di sfondo [...]. (HUA IV, p. 12; tr. it. IDEE/2, p. 17)

Ai diversi livelli di sviluppo della monade vengono "permessi" certi vissuti e così un certo grado di dispiegamento della spontaneità. I rapporti tra i diversi livelli dell'Io sono sottoposti a una legalità essen-

⁴²⁹ Ciò si lega nuovamente al tema della *Triebintentionalität*, sulla quale si rimanda a LEE 1993 e BRUDZIŃSKA 2005.

⁴³⁰ HUA IV, p. 12 (tr. it. IDEE/2, p. 16).

ziale; questa legalità sembrerebbe però implicare un ruolo, forse non sempre sufficientemente valorizzato da Husserl, del *caso*⁴³¹. Egli così si esprime dopo aver esposto e distinto la necessità di una forma statica della monade e di una "permanente" legalità genetica:

Di fronte alla forma *permanentemente* statica della monade e alle forme necessarie della genesi, che ad ogni livello specificano la forma statica, abbiamo poi ciò che è autenticamente, empiricamente casuale, il quale è da parte sua il *fatto* materiale di contro alla *forma* genetica della fatticità, la quale sottostà a principi apriorici, è qualcosa di necessario. (HUA XIV, p. 306)⁴³²

Il "fatto" non è determinabile da nessuna forma, tuttavia la forma precede, per così dire, ogni fatto. La forma è un principio che costantemente si trova confrontato con fatti irriducibili; questi stessi fatti sono, d'altra parte, una sorta di conseguenza della forma in quanto forma della fatticità. In altre parole, vi è una *forma della fatticità* la quale esige che vi siano "fatti" e non *eide*.

Il casuale è ciò che permette, da una parte, la realizzazione della monade, si può dire la sua evoluzione; dall'altra, esso è anche ciò che ne impedisce una immediata realizzazione. Se non si prende in considerazione il "casuale", si rischia di non comprendere neppure il "senso" dello sviluppo monadico. Se non ci fosse il *Faktum*, lo sviluppo della monade potrebbe avvenire in modo omogeneo e, per così dire, *d'emblé*. A ben vedere, se non ci fosse il "casuale", non sarebbe neppure necessario uno sviluppo. Si deve dunque ammettere che la forma *ego-cogito-cogitatum* corrisponde a una sorta di *ego-cogito-aleam*: l'Io è, a causa di una inevitabile forma "essenziale" che lo pone nella fatticità, costantemente confrontato con qualcosa che non è assimilabile a nessuna forma eidetica e a nessuna legge capace di determinarlo pienamente; da ciò consegue che la legalità "essenziale", qualora non tenga conto dell'irriducibilità e, per così dire, dell'*essenziale inessenzialità* dei fatti, non può pienamente chiarire perché la monade sia in una costante "realizzazione" né cosa questa

⁴³¹ Husserl giungerà a parlare esplicitamente di *Urzufälligen* alcuni anni più tardi: cfr. HUA XIV, p. 37, nota 1; HUA XV, pp. 668-669.

⁴³² Cfr. anche HUA XIV, p. 271, dove Husserl parla di una *Entwicklungsgesetzlichkeit*. Cfr. inoltre HUA IV, pp. 332, 349; tr. it. IDEE/2, pp. 325, 339.

"realizzazione" significati⁴³³. Per comprendere questo aspetto è necessario intraprendere una "fenomenologia dell'individualità monadica".

§11.2 *Necessità individuale della genesi*

Nel manoscritto sopra citato, in cui Husserl stabilisce la necessità di "leggi di riempimento del tempo", il problema trattato coincide fondamentalmente con quello classico del *principium individuationis*, inteso qui come criterio che permetta di determinare compiutamente una monade individuale secondo una legge essenziale. Per chiarire tale principio Husserl analizza la questione degli indiscernibili⁴³⁴:

A prescindere dalle regole empiriche che concernono anche gli atti in quanto eventi del tempo immanente, laddove essi, qualora siano comparsi nel corso dei vissuti secondo sequenze ordinate analoghe, sono corrispondentemente da aspettarsi di nuovo, essi hanno una loro legge propria, e precisamente una legge individuale: quella che impedisce che due monadi possano essere pienamente uguali, sebbene possano essere sì pensate come pienamente uguali per quanto riguarda le loro componenti iletiche, per quanto in generale appartiene originariamente e passivamente alla sfera della soggettività. (HUA XIV, p. 25)

Husserl sembra qui ritenere che due monadi possano contenere gli stessi dati iletici e giunge successivamente alla conclusione che ciò che differenzia una monade da un'altra sia l'Io a cui i dati iletici si presentano; ciò è possibile in quanto lo stesso Io individuale "possiede" una propria legge, la quale non sarebbe assimilabile a nessun altro Io e, conseguentemente, a nessuna altra monade:

Due monadi che sono perfettamente uguali, uguali anche per quanto riguarda l'intero patrimonio evolutivo della passività, non possono tuttavia essere uguali in rapporto agli atti e al patrimonio evolutivo determinato proprio a partire dagli atti. (HUA XIV, p. 25)

Husserl osserva che certamente tutte le monadi hanno in comune

⁴³³ Su questi aspetti del pensiero husserliano, cfr. ELEY 1962.

⁴³⁴ Cfr. HUA XIV, pp. 24-26.

leggi essenziali e, in questo senso, tutte le monadi sono "simili". Tuttavia esse hanno anche una propria legalità della "produzione" di vissuti, la quale fa sì che il decorso dei vissuti di una monade sia necessariamente diverso da quello di ogni altra monade:

D'altro lato, le monadi hanno nel loro Io-sono un principio che non include qualcosa di specificabile, non un "contenuto" che si leghi in quanto differenza individuale con l'universale che ogni Io ha in comune con ogni altro: ogni contenuto di tal sorta è poi un qualcosa di ripetibile, una differenza specifica, in fondo differenza ultima, inferiore, ma pur sempre ancora un universale. (HUA XIV, pp. 25-26)

Dunque l'Io è ciò che specifica una monade; una monade si differenzia da un'altra solo grazie all'*Ich-bin*, attorno al quale tutti i vissuti si organizzano. Peraltro, come è ormai chiaro quantomeno a partire dalle *Ideen*, il flusso di coscienza stesso e i vissuti non hanno *sensu* che in rapporto a un Io; non sarebbe dunque pensabile *una* coscienza senza un Io. La difficoltà che però l'argomentazione di Husserl qui pone è che l'Io sembrerebbe separabile dalla coscienza:

È la peculiarità incomparabile di un flusso monadico (incomparabile con tutti i "flussi" autentici, con tutti gli oggetti in generale, i quali da parte loro sono pensabili solo come costituiti in monadi) quella di essere e di poter essere unicamente con una polarizzazione egoica. Di conseguenza ogni coscienza in una monade (in questo universo di una coscienza molteplice coerente, che è a sua volta *una* coscienza) può essere solo in quanto coscienza "dello stesso" Io, di un Io assolutamente identico. (HUA XIV, p. 27)

Il ragionamento di Husserl sembra implicare che siano possibili più interi monadici differenti, i quali abbiano tuttavia lo stesso contenuto iletico; sarebbe solo l'Io che, essendo un individuo irriducibile ad alcun altro, individuerebbe anche l'ambiente iletico in cui si trova e, conseguentemente, darebbe luogo a una monade individuale che non può essere mai equiparata a nessun'altra.

In questo modo Husserl sembrerebbe, però, presupporre l'individualità e l'incomparabilità di ogni Io, così che l'intera riflessione si muove in un circolo vizioso. Egli sembra essersene successivamente reso conto, in quanto in una nota a margine scrive: «so kann es nicht richtig

sein»⁴³⁵. Egli si riferisce in particolare al passaggio in cui viene affermata la possibilità di due identici decorsi iletici, dunque a strati passivi che si differenzerebbero solo in seguito all'intervento dell'attività dell'Io.

A questa ipotesi si lega un altro testo del medesimo anno, in cui Husserl rimette in discussione una tesi esposta nei manoscritti di *Ideen II*, secondo la quale le *Erscheinungen* apparirebbero a un'unica monade e non sarebbero pertanto intersoggettive. Nel testo del '22⁴³⁶ le apparizioni sono *Anblicke*, sguardi o prospettive che si situano in un determinato ordine di apparizioni e stanno in relazione all'ordine causale degli strati fisici e psicofisici. A quest'ordine causale appartiene il *Leib* del soggetto percipiente e la sua intera condizione psicofisica. Per essere totalmente condivisibili, seppure a livello ideale, gli stessi *Leiber* e la loro storia devono essere potenzialmente accessibili a qualunque Io nello stesso e identico modo; che *de facto* non sia così dipenderebbe dalla diversa nascita che ogni Io ha avuto in sorte. Il "mio" è dunque solo un determinato ordine, un decorso di vissuti tra i molteplici possibili e potenzialmente di tutti, sebbene attualmente assegnati a un solo (e sempre necessariamente a un solo) Io. "Mio" è in questo senso solo l'ordine individuale, mai può esserlo *in atto* l'ordine assoluto⁴³⁷.

Evidentemente questa idea pone almeno due problemi: anzitutto l'Io puro viene concepito come idealmente estraneo a qualunque contesto monadico⁴³⁸; in secondo luogo sembra doversi supporre un ordine dei dati iletici al di là di qualunque rapporto con l'Io. Husserl vorrebbe ga-

⁴³⁵ HUA XIV, p. 25.

⁴³⁶ Ma già in un testo del '15, che Kern riporta in nota: cfr. HUA XIV, p. 250, nota 2.

⁴³⁷ Cfr. HUA XIV, pp. 250-258; cfr. inoltre p. 265, dove Husserl parla esplicitamente di una *Verteilung* del sistema delle apparenze, e pp. 289-291, dove la problematica è considerata nell'ottica di una armonia intermonadica. Si può notare che Husserl si scontra con gli stessi problemi di Leibniz, il quale però fece appello all'armonia prestabilita da Dio e che Husserl tendenzialmente non può accettare. Il problema è peraltro già in Leibniz ben più complesso di quanto spesso si creda, in quanto l'armonia che egli propone riguarda sia l'accordo tra anime e corpi sia quello tra le diverse anime: cfr. il *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* del 1695 e *Monadologie*, §§ 77-81.

⁴³⁸ Si noti che ciò è in disaccordo con quanto Husserl afferma anche riguardo alle "monadi dormienti", prima del risveglio dell'Io: secondo quanto si è sopra visto (cfr. *supra*, § 8), un Io ha già sempre un contesto monadico, semplicemente durante lo stato di assopimento questo contesto è totalmente confuso e oscuro.

rantire la possibilità, seppure ideale, di una verità valida per tutti e identica per tutti; in questo modo, però, egli rende indifferente la specifica situazione, e quindi la monade concreta, di un Io. La monade assegnata a un Io sarebbe, cioè, un puro caso tra i tanti possibili in un medesimo universo il cui ordine e la cui "verità" sarebbero da sempre e per sempre pre-stabiliti; ciò comporta che diventi insignificante la stessa esperienza della verità, dunque il vissuto dell'*Einstimmigkeit*, in quanto, che la si viva o meno, la verità è lì, è nell'ordine delle "cose", l'Io dovrebbe solo adeguarvisi.

Come può, però, l'Io accedere a tale verità senza il contesto monadico che lo caratterizza? Che senso ha una verità "oltre" tale contesto? Non si rischia in tal modo di misconoscere proprio l'individualità dell'Io che Husserl pure vorrebbe preservare? Non si abbandonerebbe così anche la prima e apodittica evidenza su cui Husserl intende costruire una fenomenologia "scientifica", vale a dirsi l'indubitabile vissuto dell'*Ich-bin*?

L'Io-sono non è, infatti, un'evidenza eidetica, benché possa anche divenirlo, e di fatto lo diviene, almeno entro una certa misura, nella ricerca fenomenologico-eidetica e nella psicologia eidetica; l'Io-sono è però da Husserl, in una prospettiva fenomenologica trascendentale, affermato anzitutto come "fatto". Ciò significa che l'evidenza primaria è inevitabilmente "fattuale" e contiene in sé una *hyle* irriducibile a qualunque *eidōs*. Se l'ambiente iletico fosse idealmente identico per ogni monade, la fatticità non sarebbe più distinguibile dalla sfera eidetica e dalla sfera dei dati di fatto, il che è proprio ciò che Husserl, come si è visto, ha voluto differenziare: il "fatto" non può essere colto in nessuna legalità essenziale né empirica, poiché neppure le ontologie materiali possono esaurire la fatticità⁴³⁹.

Il *Faktum* è stato compreso dallo stesso Husserl come una sorta di momento essenziale dell'intero monadico, quello che, per così dire, ne testimonia l'unitarietà; ciò significa che l'Io non può e non deve essere pensato come potenzialmente avulso da qualunque fatticità, perché in tal caso l'Io stesso svanirebbe come principio di riferimento dei vissuti, il che implicherebbe anche che l'Io perdesse la concretezza su cui Husserl

⁴³⁹ Cfr. HUA XIII, p. 234, dove Husserl afferma che il *Faktum* resta, proprio per questa sua incalcolabilità, qualcosa di irrazionale. Cfr. anche HELD 1966, in particolare la Terza Parte.

ripetutamente insiste e che non riguarda solo l'Io empirico, bensì anche sempre e necessariamente quello puro o trascendentale.

Nello stesso manoscritto in cui Husserl si confronta col *principium individuationis*, la questione della determinabilità o meno dell'Io e della monade viene posta anche in base a un altro *topos* della filosofia, in particolare a partire da Leibniz: il principio di ragion sufficiente⁴⁴⁰. In questo breve testo si possono trovare diverse linee di pensiero, così schematicamente riassumibili:

1. Un individuo senza inizio (né fine) non ha un "perché" della sua esistenza.

2. Anche per un individuo di tal sorta, resta comunque valida la domanda relativa al suo *Sosein*, cioè al determinato riempimento della sua esistenza temporale.

3. La ragion sufficiente permette di ricondurre un singolare all'individualità. L'individuo è dato come *Seiendes im Werden*. In un suo certo punto temporale, in un momento della sua durata è possibile individuare un certo "stile", che permetterebbe di prevederne, seppure in modo generico, il seguito dello sviluppo.

La domanda che a questo punto Husserl pone è se l'individuo sia propriamente conoscibile "prima" che il suo sviluppo sia terminato. Egli distingue una ricerca rivolta all'analisi d'essenza di un soggetto *in quanto monade* («*die Wesensanalyse eines Subjekts als "Monade", des konkreten Wesens Monade überhaupt*») da una ricerca che sarebbe in grado di determinare la singola monade. Husserl nota dapprima:

Alla monade spetta infatti un Io libero e questo ha per l'appunto la libertà di pensare questo o quello, di ripescare questa o quella riproduzione ecc. In tal modo, però, con tali libere attività insorgono nella monade nuovi vissuti, i quali co-determinano il corso successivo della vita. (HUA XIV, p. 16)

L'Io libero rende "imprevedibile" il decorso di una monade. Le parole di Husserl non lasciano a questo proposito adito ad alcun dubbio, così come nessun dubbio è possibile riguardo alla *non-identità* tra Io e

⁴⁴⁰ Cfr. HUA, XIV, pp. 15-17. Si noti che nei *Bernauer Manuskripten* Husserl, riprendendo la questione del τὸδε τι già affrontata nelle *Ideen*, giunge a confrontarsi con un altro concetto molto vicino alla speculazione leibniziana, quello di 'essenza individuale': cfr. Hua XXXIII, pp. 301sgg.

monade. La monade è definitivamente affermata come l'unità di cui l'Io costituisce una parte. Resta però un problema: se è vero che l'Io, in particolare in quanto Io libero, è solo una parte dell'intero monadico, esso non è comunque identificabile con un vissuto o, quantomeno, non è del tutto individuabile in nessun vissuto.

L'Io è una parte della monade, ma una parte non costituita. Esso è piuttosto da rintracciarsi come ciò che in una monade costantemente è *potenzialmente presente come attivante*. Come Husserl inoltre afferma, l'attività dell'Io determina il complesso monadico stesso, portando alla luce nuovi vissuti e stabilendo così un nuovo corso di vita, dunque una nuova forma della monade. In questo senso, l'Io parrebbe doversi considerare come una parte indipendente dell'intero monadico, non tanto perché esso possa effettivamente sussistere al di fuori di tale intero, quanto piuttosto perché il suo agire è libero da condizionamenti e regole dell'intero medesimo. Non vi è una legge che stabilisca l'essenza dell'agire, che possa dire come tale agire debba avvenire, né in che decorso l'agire libero si debba tradurre, quali esiti decisionali avranno luogo. Si è tuttavia già visto che l'Io libero non è pensabile oltre l'intero monadico. Il problema resta dunque l'insorgenza dell'Io e della sua libera attività.

È necessario tener presente che non solo la singola azione dell'Io non è pensabile come tale al di fuori del contesto monadico in cui ha effettivamente luogo e che anzi costituisce la base che consente il suo avvenire e quindi anche ne permette il senso, ma l'Io libero medesimo non è un principio astratto, è l'Io di una certa monade e non di un'altra. Il "fatto" che l'Io libero compia un'azione piuttosto che un'altra resta qualcosa di irrazionale, non cioè determinabile aprioricamente e univocamente mediante leggi essenziali *razionali*. Husserl ritiene tuttavia sia possibile parlare di altri principi dell'azione:

Vi sono principi dell'ordinamento che sono per la verità irrazionali, principi non essenzialmente a-priori. Certamente si esigerà qui una distinzione, in quanto qui irrazionale e non essenzialmente a-priori sono stati identificati. Le disposizioni originarie possono essere chiamate irrazionali. Ma come metterla con l'Io centrale (in quanto persona) degli atti personali? Si potrebbe dire: questo Io è un principio di comprensibilità, dunque razionalità. Gli atti, finché sorgono dall'Io e vengono osservati nel loro sorgere da lui, sono comprensibili e vengono riconosciuti come determinati, come compiuti necessariamente nella

loro determinatezza: da questo Io. Certamente ci si inganna riguardo a se stessi come riguardo agli altri. Ma solo in quanto non si è messo in luce e non si è reso adeguatamente intuitivo il reale impianto motivazionale e ogni motivo nel suo scaturire dall'Io. Quando si fa questo, quando ad esempio mi pongo vividamente in una situazione, sia pure anche solo in una situazione possibile nella fantasia, in quanto mi lascio *quasi* motivare, allora posso vedere che la mia decisione sarebbe fermamente determinata, che io in quanto Io farei e dovrei (*müsste*) fare così. (HUA XIV, p. 17)

L'Io degli atti personali, l'Io cioè che si pone come agente libero e cosciente, in altre parole l'Io pienamente "desto", non agisce "senza ragione". In quanto egli risponde anzi al principio di ragione, qui da intendersi come criterio della motivazione "spirituale", egli agisce in modo razionale, ma si tratta di una razionalità che non si ferma alla forma "essenziale" dell'accadere, bensì che si pone come fine dell'agire. Se si conoscessero tutte le motivazioni che hanno "agito" sull'Io all'interno della monade in questione e si avessero le stesse cognizioni e capacità di quell'Io in quel momento, si capirebbe anche che in tale situazione si sarebbe agito nello stesso modo. Husserl reintegra così l'Io nel contesto monadico e non ne permette una vera e propria evasione rispetto alla monade di cui costituisce il centro; piuttosto, egli permette di vederne l'apriorica inesauribilità in quanto principio d'azione e, quindi, di vissuti invagiabili a-priori⁴⁴¹. La trascendenza dell'Io sembrerebbe così primariamente connessa alla temporalità dell'Io e, quindi, al suo essere-in-funzione in vista di ulteriori conformazioni monadiche:

L'Io è vivente nella vita egoica (*Das Ich ist im Ichleben lebend*), in quanto

⁴⁴¹ Nei *Bernauer Manuskripte* Husserl afferma: «Eine Willenentscheidung ist ein punktueller Akt, es ist ein diskret in Akten fundierter Aktsprung, der selbst ein Akt ist» (HUA XXXIII, p. 109). Il fatto che la decisione sia un atto fondato e che ciononostante costituisca un "salto" all'interno del flusso degli atti, sembra implicare che esso esiga delle condizioni per poter aver luogo, ma che non possa ridursi a tali condizioni, le quali non giungono, pertanto, a "necessitarlo" (Cfr. MELLE 1992, p. 289: «Die praktische Intentionalität ist für Husserl zwar eine unselbständige, aber irreduzible Grundart der Intentionalität»). Perché ciò abbia senso è però necessario che il flusso assoluto dei vissuti non sia un intero continuo, bensì, appunto, "discreto". Come si è tentato di mostrare, ciò è reso possibile dal fatto che l'*Ich-bin*, pur inserendosi nella catena dei vissuti, continuamente apre la catena stessa verso conformazioni ulteriori e non determinabili. Nei prossimi paragrafi si tenterà di approfondire tale questione.

fungente a livello affettivo o attivo, e in quanto tale esso giace prima della funzione opposta, vale a dirsi quella di affettare se stesso e diventare tema, così come tutto ciò che può affettare e divenire tematico, ontico. Questa funzione è per l'Io e per tutte le sue affezioni e azioni qualcosa di per sé secondario e necessariamente successivo, per quanto il senso di questa posteriorità abbia i suoi problemi e non può significare, per così dire, una banale successione temporale su di una superficie o lungo una linea. (HUA XIV, p. 29)

La questione che a questo punto rimane aperta è quella relativa al senso della libertà dell'Io in un contesto di motivazioni e di dati iletici "prestabiliti".

§11.3 *Ragione e predestinazione*

Si può dire che la necessità alla quale sottostà l'Io monadico è quella di dover essere Io, il che comporta che esso non possa avere nessuna forma definitiva: l'Io è, infatti, il principio di produzione, e di ricezione, di forme monadiche, ma non si può identificare con nessuna di tali forme. A questo proposito, Husserl distingue tra monade costituita e assoluta:

Lo studio della *individuazione della monade* si rivolge dunque a entrambe, all'individuazione della monade costituita immanentemente e, attraverso il ritorno alla legalità del flusso originariamente costituente, a quella della monade assoluta. La ricerca va alla scoperta della forma necessaria di questa unità del tempo immanente riempito, di ciò che, nel contesto di ogni fase e nella successione, dà ad ogni contenuto un'unità necessaria, a tutte le componenti individuali, a tutti i momenti che vi si trovano un'unica correlazione indissolubile. (HUA XIV, p. 35)

Si può dire che la medesima dinamica evolutiva che si è delineata per quanto riguarda i diversi gradi dell'Io empirico sia da ritrovarsi al livello dell'intero monadico. Ciò comporta che, così come oltre ogni Io costituito si trova l'Io trascendentale, allo stesso modo si possono individuare diverse forme che le monadi assumono, diversi gradi di sviluppo; ma oltre a tali stadi evolutivi, così come prima di ogni evoluzione, vi è la monade "assoluta", vale a dirsi quella che comprende ogni stadio dell'evoluzione e che contiene in sé tutte le leggi genetiche che hanno

portato alle diverse conformazioni monadiche. Si deve ora comprendere che tipo di leggi reggano e determinino tale sviluppo e consentano che la monade assoluta sia un essere "illacerabile". Husserl offre una definizione della monade sostanzialmente identica a quella leibniziana:

La monade è un essere "semplice", indivisibile, che è ciò che è in quanto costantemente diveniente nel tempo, e tutto ciò che le appartiene è in un qualche posto di questo costante divenire e ha il suo essere in quanto riempimento di tempo in questo immanente tempo riempito, e non è nulla per sé, poiché questo riempimento è continuo ed è riferito a un unico e stesso Io-polo. E ciò che è riferito a un identico Io-polo appartiene a un continuo flusso di divenire dell'unico tempo riempito, il quale è unico con un unico Io. Quando si parla di due monadi, si pensa, pertanto, a due flussi di divenire di eguale forma temporale, ma non della stessa con due Io. Mai può il tempo immanente di un Io non essere riempito, avere lacune, sfaldarsi in molteplici flussi distinti, separato da pause. Nella monade tutto è collegato con tutto. (HUA XIV, pp. 35-36)

Si è precedentemente visto che nell'unità monadica si trova anche qualcosa di casuale: i dati di sensazione. Questa casualità è però tale solo rispetto a una genesi astratta. Nel flusso monadico individuale tutto ha un suo posto e nulla è davvero casuale: quella precisa sensazione di rosso che ho mentre osservo quel preciso oggetto è una componente per nulla casuale del mio flusso coscienziale.

Si può dire lo stesso dell'azione che "liberamente" compio? Della decisione che prenderò? Essa può essere per me imprevedibile, ma non è necessario che in quel momento io farò proprio così e non altrimenti? A tale quesito si deve rispondere affermativamente: sì, è necessario che io agisca così e non può non accadere che io agisca così e non altrimenti; ma si deve anche aggiungere che è necessario a partire da me, non "in assoluto". Il valore "per me" di certe motivazioni fa sì che la mia azione sia libera e determinabile solo nel momento stesso in cui la compio. L'atto che compio liberamente è la realizzazione stessa della sua necessità. Senza il mio fare non ci sarebbe né quell'atto né la sua necessità. A livello "eidetico" è semplicemente necessario che io agisca, questo sì, ma non che io agisca così o altrimenti. In questo senso, la necessità della mia azione non è generica né essenziale, bensì appartiene unicamente alla mia costituzione individuale.

A ben vedere, ciò non sembra del tutto convincente. L'Io è inscin-

dibile dal suo contesto monadico, dalla sua monade. In essa sono contenute tutte le azioni reali e possibili dell'Io, così come gli stimoli che su di esso hanno agito, agiscono e agiranno. L'Io può anche astenersi dal compiere una determinata azione, ma questa astensione è "prevista" dall'intero monadico in cui si trova: in quel momento è possibile vedere che l'Io *deve* agire, o non agire, in un certo modo, perché l'Io ha raggiunto un certo livello di sviluppo che gli consente di vedere l'opportunità di tale azione e le sue facoltà glielo permettono. L'Io sembrerebbe, pertanto, "pre-determinato" e non si capisce più che senso possa avere il considerarlo "libero". Il decorso di una monade è non solo irreversibile, bensì anche inevitabile⁴⁴²:

Ogni atto, in un flusso di vissuti, in un determinato soggetto (monade), ha la sua necessità a partire dalla pura possibilità, e l'Io, che in questo flusso è un Io identico, ha in essa, come pure possiamo dire, la propria individualità (caratteristica individuale) e in questa caratteristica individuale non può essere identica con alcun altro Io di altri flussi. Solo se noi prendiamo un Io in quanto questo Io di questo flusso (in questo ora), allora ogni possibile decisione rispetto a ogni situazione che si presenti nel flusso è *a priori*, predeterminata, e per questo Io ogni effettiva decisione è pertanto determinata come inequivocabilmente necessaria. (HUA XIV, p. 22)

Sebbene l'Io di cui Husserl qui sta parlando sia l'Io personale, dunque un Io che si costituisce all'interno del flusso complessivo di coscienza, egli ne parla in termini che sembrano considerarlo praticamente identico all'Io puro. Egli sottolinea che la "forma" Io è di per sé qualcosa di vuoto, senza cioè un contenuto specificabile a priori e in generale per tutte le diverse sue concrezioni. All'Io appartiene bensì per essenza la libertà, ma questa non è un principio astratto. Si tratta bensì sempre di una libertà situata, della libertà di *un* determinato Io, il quale è libero in modo sempre unico e singolare, ha una *sua* singolare libertà⁴⁴³. Ogni Io ha la sua piena, concreta individuazione in un determinato e singolo

⁴⁴² Sull'irreversibilità del tempo ha notoriamente insistito Enzo Paci: cfr. particolarmente PACI 1954 e 1961.

⁴⁴³ Sebbene in un quadro che va oltre la fenomenologia specificamente husserliana, cogliendone però uno dei punti cruciali, su questo punto ha recentemente insistito Roberta De Monticelli: cfr. DE MONTICELLI 2009.

flusso coscienziale; questa sua individuazione gli prescrive un preciso e *unico* orizzonte di possibilità aprioriche che determinano le "realtà" in cui, inevitabilmente, incorrerà⁴⁴⁴. La monade è in tal modo l'unità di un decorso di coscienza e anche di atti liberi che in questo decorso hanno luogo. In quanto tale essa è un'assoluta singolarità e la "legge" del suo decorso non è un'essenza che essa possa condividere con altre monadi⁴⁴⁵. Ciò nondimeno essa è un decorso "prestabilito" di vissuti, di azioni e affezioni, è unica e incomparabile, in conoscibile se non nell'identificazione con essa, ma pur sempre "necessaria", "destinata":

Infatti in questo flusso, in questa monade, ogni atto, nel momento dato, nell'ora attuale, in rapporto alle sue premesse, siano esse conosciute o sconosciute, è inequivocabilmente necessario, *a priori* – il che significa che, prima che si compia concretamente un qualunque atto, una molteplicità di atti possibili (prese di posizione) è pensabile, è immaginabile, e per questo stesso Io (in questa stessa monade). (HUA XIV, p. 23)

La monade è l'unità di una vita e in quanto tutto in una vita è interconnesso, sembra non resti nulla di indeterminato. Certamente la determinazione può avvenire solo internamente alla monade stessa, la monade è auto-normante, autonoma: ma cosa significa che la monade si dà la propria norma? Husserl accenna ad una *lebendigen Gegenwart*:

Ma sotto il titolo di monade noi abbiamo ora considerato l'unità del suo divenire vitale, della sua storia. Ma essa ha anche il suo presente vivente, ed essa è divenuta in questo presente vivente e tutt'ora continua a divenire ulteriormente. (HUA XIV, p. 36)

La monade è l'unità di una vita, e la vita è storia, è temporale. Per afferrare l'unità della monade è dunque necessario comprenderne il *telos*, il principio teleologico a cui ogni vissuto tende come senso di ogni accadere⁴⁴⁶.

⁴⁴⁴ HUA XIV, p. 23.

⁴⁴⁵ Cfr. HUA XIV, pp. 22-23.

⁴⁴⁶ Numerose sono le riflessioni e le tesi contenute nei *Bernauer Manuskripte* che sembrano condurre a conclusioni "deterministiche", in particolare l'idea della protenzione come *Vorerinnerung*: cfr. HUA XXXIII, Testo n. 1, p. 12; Testo n. 2, pp. 20-24; Testo n. 10, pp. 181-183. Si consideri anche l'ipotesi di un *Urprozess* intenzionale senza *Ichbeteiligung*: cfr. *ivi*,

§11.4 *Il senso della predestinazione*

Una volta messi adeguatamente a fuoco i termini della questione, la "imprevedibile necessità" del corso di una monade dovrebbe risultare più chiara. La monade non conosce condizionamenti esterni, pertanto ciò che accade può rispondere unicamente a una eventuale legge di sviluppo interna. Questa legge deve peraltro esserci, altrimenti una monade non sarebbe che un caotico fastello di vissuti, un mero aggregato.

La legalità della "produzione" di vissuti di una monade è suddivisa in più livelli, corrispondenti ai gradi di sviluppo egologico-coscienti sopra delineati. Tutti questi livelli sottostanno però a una legalità più fondamentale, che è quella dell'Io trascendentale. Questo non è il sostrato di tutti gli altri livelli, bensì proprio ciò che in diverse forme egologiche è e vive, è la "fonte" da cui tutte le conformazioni egologiche scaturiscono. Non essendo tuttavia riducibile a nessuna di tali concrezioni, l'Io ha la possibilità di cambiare. Non avendo nessuna legge che non sia quella della propria necessaria esistenza, l'Io può dare una

pp. 225, 240. Tale ipotesi rischia evidentemente di condurre o a un dualismo tra l'*Urprozess* e l'intenzionalità dell'Io, o a una "impotenza" dell'Io rispetto all'accadere. La tesi di fondo che pervade un po' tutti i testi dei *Bernauer* e che può condurre a una concezione deterministica del flusso di coscienza, può riassumersi nell'idea del flusso originario di coscienza come processo di *Erfüllung*, idea che così viene riassunta da Bernet e Lohmar: «Der neuen Lehre der Bernauer Manuskripte zufolge ergibt sich das Selbstbewusstsein des Urprozesses vielmehr aus dem Erlebnis einer *gegenwärtigen* anschaulichen Erfüllung, d. h. aus dem Bewusstsein des kontinuierlichen Übergangs von retentionalen Protentionen zu ihrer anschaulichen Verwirklichung. In diesem dynamisch als Fluss verstandenen Erfüllungsprozess kommt der Fluss des Bewusstseins selbst dadurch zur gegenwärtigen Erscheinung, dass das gegenwärtig Gegebene zugleich als ein in der Vergangenheit bereits als zukünftig antizipiert Gewesenes bewusst ist. Das gegenwärtige Erlebnis der Erfüllung ist also in Wirklichkeit ein Bewusstsein vom Gegenwärtig-Werden eines in vergangenen Protentionen Antizipierten» (BERNET E LOHMAR 2001, p. XLII). Se ciò che accade nel presente non è altro che una realizzazione di quanto, comunque, era già contenuto, sebbene non realizzato, nel passato, e se ogni futuro non potrà essere che un'ulteriore tappa di tale processo di realizzazione, o riempimento, risulta evidente che o quanto accade è già da sempre determinato, vale a dirsi che il flusso di coscienza ha un decorso pre-stabilito, oppure il "senso" della realizzazione deve intendersi in un modo che sia in grado di garantire la possibilità di decorsi monadici scelti tramite atti di volontà effettivamente liberi e "determinanti". Per comprendere se e come tale seconda opzione sia possibile, è necessario mettere adeguatamente a fuoco come sia da intendersi il "senso", vale a dirsi il *telos*, del fluire monadico, focalizzazione a cui sono dedicati i prossimi, ultimi paragrafi della presente ricerca.

nuova forma al flusso monadico.

In sostanza si può affermare che per prevedere cosa accadrà di una monade, che azione compirà l'Io che sta al suo centro, sarebbe necessario non solo conoscere estrinsecamente, bensì anche per esperienza diretta la serie dei vissuti che hanno avuto luogo prima di quella decisione e l'esatto vissuto dell'ambiente monadico in cui l'atto si pone; ciò significa che per capire e prevedere il senso dell'atto dell'Io libero di una monade si dovrebbe essere quell'Io in quella monade, la "propria" vita dovrebbe essere quella monade⁴⁴⁷.

Husserl distingue tra due modalità della soggettività: soggetto-oggetto e soggetto-soggetto. Il soggetto ha la "meravigliosa" capacità di essere oggetto di se stesso. Ciò significa che nel flusso monadico l'Io trova anche se stesso. In quanto oggetto intenzionale, l'Io-oggetto è esperibile e, conseguentemente, da realizzare:

Esperienza è "realizzazione" di un ente nella conoscenza di un soggetto, ed ente è polo intenzionale, polo di una intenzionalità "reale", sussistente in soggetti reali in quanto vissuto reale o come disposizione, facoltà, capacità reale; in tal modo l'ente è un indice per soggetti costituenti, una possibilità reale di rivolgersi al polo, all'"oggetto", di coglierlo, di portarlo a una costituzione realizzante, sia essa in un solo colpo o in un processo regolato di "realizzazione" progressiva. [...] *La monade non è un flusso fluente in avanti per nessuno; in esso stesso si cela il qualcuno per il quale il flusso può divenire oggettuale in quanto oggetto di conoscenza.* (HUA XIV, p. 93)

L'Io che si trova come oggetto immanente al flusso monadico è in diretta dipendenza dalle esperienze del mondo trascendente; conoscere e realizzare se stessi in un accordo costante significa al contempo conquistare una conoscenza concordante del mondo. L'idea di un'esperienza concordante del mondo implica, in altre parole, un Io concordante:

Ma ogni mutamento di questo tipo trasforma anche me, mi trasforma in considerazione del sistema complessivo di vissuti che io, racchiuso nel mio flusso di vita, chiamo sistema costitutivo della natura reale [...], e così io sono evidentemente un altro quando la natura è un'altra, oppure sarei un altro qualora

⁴⁴⁷ A questo proposito può risultare interessante la tematica del *Doppelgänger* (cfr., ad esempio, HUA XIV, pp. 33sgg.), di cui non è però qui possibile trattare.

essa fosse un'altra. (HUA XIV, p. 95)

Per poter parlare di un mondo concordante l'Io stesso deve realizzarsi come concordante. I due poli si rivelano sempre più intimamente interdipendenti. Per realizzarsi, cioè per conoscersi ed esperirsi adeguatamente, l'Io deve portare a sintesi concordante la molteplicità delle esperienze e dare così vita a un Sé in armonia coll'universo circostante.

L'Io, dunque, si sviluppa all'interno della monade e si determina in modo sempre diverso in rapporto al polo intenzionale. Questo rapporto si configura come una causalità interna alla monade, la quale non subisce condizionamenti esterni e risponde unicamente a una legalità immanente. Quest'ultima è ciò che "spiega" la necessità dell'evoluzione monadica, in quanto implica non una mera legge formale del "funzionamento" della monade, bensì indica anche ciò in vista di cui la monade, per l'appunto, "funziona", la causa finale della sua dinamica. Il fungere dell'Io, anche allo stadio passivo, è relativo alla *Einstimmigkeit* dell'intera monade, intesa sempre come totalità dei vissuti.

Secondo Husserl questo processo verso l'accordo dei vissuti e la formazione di una correlazione concordante trova nel raggiungimento dell'Io-uomo una tappa peraltro decisiva: solo con l'avvento della monade umana il *telos* si palesa, infatti, come tale. L'uomo, essendo coscientemente libero, permette la vera e autentica realizzazione della monade come sostanza autonoma. È dunque la teleologia immanente alla monade e operante già agli stadi "pre-umani" della stessa che esige l'insorgenza della forma personale o umana. Senza gli stadi precedenti la monade umana non avrebbe vissuti su cui edificarsi e sui quali esercitare il proprio "libero arbitrio"; quest'ultimo è peraltro veramente tale solo qualora l'Io agisca razionalmente, eserciti cioè la facoltà di decidere e autodeterminarsi razionalmente⁴⁴⁸.

In questo modo la spontaneità stessa raggiunge, per così dire, la propria piena e autentica espressione e realizzazione. Gli stadi precedenti, che affondano nella notte senza sogni pre-natale, costituiscono il passato da cui la soggettività deve saper far emergere la luce della ragione.

⁴⁴⁸ Anche a questo proposito si può notare una sostanziale vicinanza con le tesi di Leibniz, in particolare con la concezione della natura della libertà che egli espone al § 188 della *Teodicea*.

Il suo tempo ha inevitabilmente un passato incancellabile, ma questo non implica una cieca necessità al seguito dello sviluppo. Il futuro per l'uomo è realmente aperto: l'uomo ha la facoltà di assegnare così un senso a tutto ciò che lo ha "ciecamente" preceduto⁴⁴⁹.

Si può a questo punto chiedere se non sia possibile assegnare al passato e alla "notte degli istinti" un senso che sia diverso da quello che la ragione attuale, in base alle proprie categorie, alle proprie idee e ai propri scopi, intende assegnargli. È a questo punto che viene alla luce il ruolo "arcontico" della fenomenologia.

§12 *Fenomenologia della monade*

Il problema di una "scienza" della monade, in base a quanto è emerso dalle analisi fin qui condotte, sembrerebbe essere alquanto problematica, se non impossibile: se la monade contiene tutto ciò che è fenomenologicamente attestabile, come la si può cogliere nella sua interezza? La monade altro non è che il flusso di coscienza assoluto in relazione al suo *Nullpunkt*, vale a dirsi al suo Io puro, essa è la coscienza assoluta con tutti i suoi momenti costitutivi e costituenti. La monade non deve ridursi all'Io puro desto, bensì essa è tutta la vita anche latente dell'Io puro e l'intero cosmo degli orizzonti di quest'ultimo. Ciò

⁴⁴⁹ È naturalmente plausibile un'accusa di antropocentrismo a tale posizione, in quanto l'uomo emerge come colui che guida la massa delle monadi "cieche". Ciò si traduce, talvolta, anche in una forma di etnocentrismo, in quanto la cultura europea rappresenterebbe nel pensiero di Husserl la cultura destinata a guidare le magnifiche sorti progressive dell'umanità, dunque la "costituzione" del mondo: cfr. i cosiddetti *Kaizo-Artikel* in HUA XXVII (tr. it. in IE). Non si deve tuttavia dimenticare la lettura, per molti aspetti di segno opposto, volta cioè a rilevarne le potenzialità più "rivoluzionarie", che Paci avanzò di questo aspetto del pensiero husserliano: cfr. PACI 1961, 1963, 1965 (per un confronto tra le istanze di Paci e quelle di Husserl, cfr. MANCINI 2005 e TRINCIA 2004; una sommaria presentazione delle linee di pensiero che Paci ha aperto nello sviluppo italiano della fenomenologia è offerta in SINIGAGLIA 1995). Un altro confronto critico, capace di cogliere i limiti e i rischi delle idee di Husserl, ma volto anche a svilupparne le potenzialità positive e ancora oggi attuali, è stato spesso al centro anche degli interventi di Klaus Held: cfr. HELD 1990 e 1991. Si consideri inoltre: LANDGREBE 1985; HOLENSTEIN 1990; HART 1990, 1992 e 1995; IRIBARNE 2002; SCHUHMAN 1988; SEPP 1994; STRASSER 1989; MEIST 1980; VALDINOCI 1979; HOYOS 1972; CRISTIN 1999.

significa che avere una scienza della monade equivarrebbe ad avere una scienza dell'intero universo⁴⁵⁰. Ma si è visto che l'universo monadico non ha inizio né fine: come è dunque possibile applicare ad esso l'affermazione di Husserl secondo la quale la fenomenologia sarebbe la "scienza delle 'origini', della 'madre'"⁴⁵¹ di tutta la conoscenza? Essendo la monade l'unità di tutte le unità costituite ma anche di tutte le unità costituenti, come afferrarla? Non siamo nuovamente di fronte ai problemi del *regressus ad infinitum* che già abbiamo visto vessare la ricerca relativa al flusso temporale costituente?

Un passo tratto da un testo raccolto in *Ideen III* può forse offrire un suggerimento:

Ora, non per tutti gli oggetti (e quindi nemmeno per tutti i concetti) esiste qualcosa come una costituzione che sia l'unità di molteplicità, non esiste per esempio per i contenuti sensibili e nemmeno per quegli atti che nella riflessione diventano a loro volta oggetti. D'altra parte, per tutti gli oggetti esiste una vicinanza e una lontananza intuitiva, un emergere in piena luce che permette di analizzare un'interna ricchezza di momenti determinanti, e un risprofondare nel buio in cui tutto si confonde. (HUA V, pp. 103-104; tr. it. IDEE/2, p. 474)⁴⁵²

È necessario chiedersi se quanto Husserl qui afferma possa valere anche per la monade, se cioè sia possibile renderla "oggetto" di una considerazione "scientifica" che sia in grado di metterla "in piena luce". Se ciò pareva impossibile per il flusso di coscienza costituente assoluto privo di un "punto d'orientamento", la sua specificazione quale componente di un intero più ampio, vale a dirsi della monade, e dunque quale intero parziale orientato "attorno" a un *Nullpunkt*, può forse permettere una via di uscita:

⁴⁵⁰ Anche qui una certa vicinanza col pensiero monadologico leibniziano è piuttosto palese: cfr. *Monadologie*, §§ 56-65.

⁴⁵¹ Cfr. HUA V, p. 80; tr. it. IDEE/2, pp. 451-452. Sull'importanza fenomenologica del viaggio faustiano/goethiano nella "terra delle madri" ha molto insistito Enzo Paci: cfr. PACI 1957, 1961, 1963, 1973.

⁴⁵² Cfr. anche HUA XIV, pp. 353-354: «Nell'esperienza l'oggetto stesso è esperienza, realizzato esso stesso ed effettivamente, quindi 'nella' soggettività. Ma non è la soggettività stessa nelle sue conformazioni noetico-noematiche, realmente (*reel*), bensì, poiché si tratta di trascendenza dell'idea, 'in' essa appunto come idea, a cui spetta una regola dell'unità sintetica possibile».

Come esito dell'*esperienza*, dell'esperienza dapprima soggettiva e poi intersoggettiva, abbiamo sempre un'unità di molteplicità. Ma esperire vuol dire vedere, intravedere intuitivamente, sulla base dei particolari propri delle molteplicità, prendere atto di un'unità, di quella che, nel corso di queste esperienze, viene percepita sinteticamente, nella coscienza dell'identità "dell'uno e medesimo". *Il pensiero esplica*. (HUA V, pp. 126-127; tr. it. IDEE/2, p. 494)

Giunti a questo punto, non si deve scordare che la monade assoluta, proprio in quanto assoluta, è anche concreta. Effettuando la riduzione fenomenologico-trascendentale, la monade non è posta meramente come oggetto, bensì essa è anche l'intero in cui la riduzione stessa e il processo di esplicazione avvengono. Essendo la monade concreta, la riduzione assume un significato, per così dire, "pratico", in quanto essa modifica l'intero in cui avviene. Sebbene colto apoditticamente, l'Io trascendentale rimane inizialmente oscuro, la sua vita è afferrata per lo più confusamente. Per questo motivo la ricerca fenomenologica, mirando alla chiarezza, si trova a svolgere, a esplicare la vita latente dell'Io e ad attuare le sue più autentiche potenzialità in vista dell'unità armonica dei vissuti, dunque dell'avverarsi della monade assoluta come ragione "piena", vale a dirsi realizzata dagli atti dell'Io, che, per così dire, la "mette in pratica" nella propria vita, nella propria azione, anche in quella conoscitiva. L'Io, decidendosi per la ragione e agendo in conformità a essa, la porta a compiersi nell'esistenza effettiva. Il processo di conoscenza della monade sarebbe pertanto un processo di esplicazione della monade stessa, dunque di un suo svolgimento attraverso la luce della ragione⁴⁵³.

La monade è unità vivente, è la vita vivente mai pienamente vissuta, cioè mai *erledigt*. Per questo è necessario assumere un punto di vista trascendentale-costitutivo qualora si intenda conoscerla. Sappiamo che i dati iletici sono realmente (*reel*) immanenti al singolo atto ed, eventualmente, a più atti di coscienza; lo stesso si può dire del noema. L'oggetto, in senso ampio la Natura, o il Mondo, è dato solo tramite apparizioni; l'Io può rivolgersi a questo campo di apparizioni e giunge così al flusso temporale costituente, quello attraverso il quale il mondo si costituisce

⁴⁵³ In questo senso mi sembra andare, almeno in parte, anche l'interpretazione che della fenomenologia offre Roberta De Monticelli: cfr. DE MONTICELLI 1995 e 1998.

come unità sintetica di una pluralità di percezioni. Giungendo al flusso originario, si scopre che questo è guidato nel suo processo di costituzione da un senso ultimo:

In queste prime immanenze "giace", tuttavia, "senso", giace un rapporto intenzionale, sotto di esso un sistema di selezionati rapporti della ragione, della legittimazione di un essere vero che esclude il non-essente. [...] Dunque una natura reale non è null'altro che l'idea correlativa all'idea del flusso di vissuti del mio Io, dell'Io che esperisce la vera natura, ma non pensata a piacere, bensì sotto l'idea, pensata come idea valida, che il flusso di coscienza fluisca conseguentemente, in modo tale che esso non possa formare [...], non possa sviluppare altre esperienze che quelle che sono sufficienti per una dimostrazione della natura. (HUA XIV, p. 247)

La natura non viene posta a caso dall'Io. Essa si costituisce in un processo di continue sintesi e correzioni dei risultati delle sintesi raggiunte fino a un certo momento secondo un "ideale regolativo". Dietro al processo di costituzione degli oggetti e del mondo si cela un'idea che, per così dire, anima il processo stesso, vale a dirsi l'idea del mondo e, correlativamente, dell'esperienza come unità armoniche e non più passibili di correzione, dove ogni elemento risulta "in accordo" con ogni altro:

La cosa vera è dunque *un integrale di optima* e l'idea di un'unità di caratteristiche ultima in ogni aperta esperienza futura, non più relativizzabile. [...] La trascendenza della cosa intuitiva, di ciò che mi è dato come reale (*Reales*) nella percezione in quanto esistente "in carne e ossa", è, possiamo ora anche dire, *a sua volta solo una forma dell'immanenza*, un'immanenza in senso buono. (HUA XIV, p. 246)

L'idea di cui Husserl parla nel testo appena citato non è qualcosa di realmente trascendente, sebbene non sia neppure da considerarsi mero correlato intenzionale. L'idea, intesa come ideale regolativo, è qualcosa di immanente, ma non di costituito⁴⁵⁴. Cartesianamente posso revocare in dubbio tutte le realtà cui le mie *Erscheinungen* dovrebbero corrispon-

⁴⁵⁴ Cfr. HUA XIV, p. 356. Cfr. anche il già citato manoscritto B III 10 2, p. 1a, dove Husserl evoca il *Menone* di Platone e in una nota a margine scrive: «In allen Seelen sind alle reinen Ideen eingeboren».

dere, tuttavia non otterrò per questo motivo un mero Io senza mondo, piuttosto il mondo si rivelerebbe quale l'idea sottostante a ogni mia produzione, da intendersi come "idea della ragione"⁴⁵⁵, *telos* della mia vita intenzionale. Questa idea non ha, in fondo, altra forma che quella dell'unità concordante dei vissuti⁴⁵⁶.

L'incompletezza dell'esperienza è ciò che conduce oltre ogni singola esperienza attuale⁴⁵⁷. Ciò corrisponde per lo più a quanto Husserl già sosteneva nelle *Ideen*. Egli, però, insiste ora ripetutamente su un punto:

Tutto ciò che per una monade è percepibile e in generale esperibile, dunque anche la natura che essa esperisce nel mondo circostante, le è immanente, è suo mero oggetto intenzionale, ma non di un oggetto intenzionale in generale, bensì oggetto di esperienza possibile. (HUA XIV, p. 353)⁴⁵⁸

Decisivo è il passaggio dall'Io puro o trascendentale alla monade. Quest'ultima infatti contiene non solo gli orizzonti della percezione attuale, bensì anche l'*effettiva possibilità* della realizzazione di tali orizzonti. La "cosa vera", intesa come "idea in senso kantiano", è una sorta di momento interno alla monade, ciò che ne guida lo sviluppo effettivo e che richiede, a un certo punto dello sviluppo, la partecipazione attiva e consapevole dell'Io. Comprendendo la "trascendentalità" dell'idea di un mondo "vero", risulta necessario ammettere l'intimo legame che que-

⁴⁵⁵ Cfr. HUA V, p. 129; tr. it. IDEE/2, p. 496: «Il modo di considerazione proprio dell'ontologia è per così dire catastematico. L'ontologia prende le unità nella loro identità e per la loro identità, come se fossero un che di saldo e definito. La considerazione fenomenologico-costitutiva prende le unità nel loro flusso, come unità di un flusso costitutivo, persegue i movimenti, i processi in cui quest'unità e tutte le componenti di questa unità, il lato, la proprietà reale, sono il correlato dell'identità. Questa considerazione è in certo modo cinetica o "genetica": una genesi che fa parte di un mondo "trascendentale" totalmente diverso da quello della genesi naturale e naturalistica. [...] Ogni unità della conoscenza, specialmente ogni unità reale, ha la propria "storia", oppure, in termini correlativi, la coscienza di questo reale ha la propria "storia", una propria teleologia immanente nella forma di un sistema regolato di modi di annunciarsi e di attestazione *per essenza* inerenti, che in esso possono venir localizzati e interrogati». Si veda anche HUA XIV, p. 275.

⁴⁵⁶ Cfr. HUA XIV, p. 239, nota 1, e p. 280.

⁴⁵⁷ A partire da diversi manoscritti husserliani, in parte ancora oggi inediti, e cogliendo alcuni spunti di Paci, questo punto è stato sottolineato anche da Giovanni Piana: cfr. PIANA 1965.

⁴⁵⁸ Si veda il testo n. 17 in HUA XIV, particolarmente pp. 353-356.

st'idea intrattiene con l'Io, inteso come quel *Nullpunkt* del flusso coscienziale che permette di giungere a una visione offerente, a un'appercezione genuina dell'unità del flusso coscienziale medesimo. A questo punto, dietro il processo tendente al disvelamento del mondo vero si svela il desiderio dell'Io di pervenire all'unità armonica della propria vita, dunque di tutti i vissuti di cui, per suo stesso tramite, si giunge a vedere l'ineludibile unità. L'Io autenticamente spirituale, dunque auto-cosciente, è consapevole dell'unità dei vissuti e, al contempo, della propria necessaria connessione con tale unità. Una visione armonica del mondo corrisponde, pertanto, a una visione in cui emerge un *unico* mondo "vero", senza alcuna esperienza che sia in contrasto con essa e in cui l'Io può cogliere anche "se stesso" in accordo con se stesso e con il mondo. Armonia significa risoluzione dei dissidi. Per questo il desiderio di giungere a un visione della "vera natura" si lega a quello di giungere ad affermare se stesso come "vera persona". Infatti, perché ciò avvenga, è necessario che l'intero cosmo sia armonicamente unitario, che tutti i vissuti si costituiscano nella figura di un accordo universale che sappia porsi oltre ogni dissidio e rappresentare l'unica "verità". Ciò non può avvenire a prescindere dall'Io. In quanto polo necessario dell'apparire del mondo, l'Io stesso deve configurarsi come persona che è tanto vera quanto il mondo che le è correlato:

L'Io è lo stesso nelle sue trasformazioni egoiche, nelle trasformazioni del suo essere, ma sostanzialmente lo stesso in quanto Io della "vera autoconservazione", nella quale, appunto, il "vero" Io, quello sostanziale, si conserva. L'Io in quanto persona porta in sé (in quanto rinvenibile in lui, anche qualora esso non ne sappia nulla) l'idea di un essere come vera persona (l'idea della sua esistenza autentica, del suo esserci autentico). Questa idea significa una potenzialità attualmente giacente in lui e in tal modo si distingue come appartenente alla sua essenza: 1) O esso è effettivamente persona autentica, e ciò significa che esso sta realizzando in sé in modo conseguente questa potenzialità in autentica autonomia, la quale proprio da qui riceve il suo senso. 2) Oppure l'Io, sempre che lo faccia, anela soltanto a ciò, deliberatamente o oscuramente, esso non è comunque una persona autentica ed è sostanza solo in quanto la reca in sé come idea. (HUA XIV, p. 297)

Si può a questo punto meglio comprendere perché Husserl, come si è

visto nel capitolo precedente⁴⁵⁹, differenzi l'io-persona dall'io spirituale vero e proprio. Egli ritiene che l'io spirituale agisca nel segno della ragione; l'io spirituale sarebbe l'io trascendentale *tout court* considerato nella sua più piena vitalità e, quindi, nel suo vivere intenzionale in vista di un senso del proprio esistere, del proprio agire e patire. Le cose del mondo, gli oggetti intenzionali sono in tale prospettiva portatori di determinati attributi o valori spirituali, i quali, quantomeno a partire dagli scritti raccolti in *Ideen II*, sembrerebbero tutti funzionali a un unico *telos* superiore: la realizzazione della ragione e la sua autonomia rispetto alla causalità "naturale", vale a dirsi rispetto a condizionamenti, compresi quelli "psicologici", che non derivino da motivazioni genuinamente razionali. Ciò significa che l'io si può sempre imporre oltre ciò che la sensibilità condurrebbe automaticamente a fare; in particolare l'io deve saper superare anche quella che Husserl chiama "sensibilità secondaria", derivante dalla sedimentazione di prese di posizione passate. Un essere spirituale che vivesse di mere abitudini e convinzioni acquisite e non più messe in discussione tradirebbe la "realtà" stessa della ragione, la quale non può, come la psiche, vivere di mera ripetizione. Di un tale individuo si dovrebbe dire quanto Husserl afferma riguardo al cadavere, vale a dirsi che *rappresenta* l'anima umana, ma non la *appresenta* più⁴⁶⁰.

L'io trascendentale può vivere "propriamente" solo in una ragione a

⁴⁵⁹ Cfr. *supra*, § 6.1.4.2.

⁴⁶⁰ Cfr. HUA IV, p. 341 (tr. It IDEE/2, p. 333). È, in fondo, nella stessa ottica che Husserl parlerà di una crisi delle scienze e dell'umanità europee, come di prassi divenute automatiche, irriflesse e, quindi, dimentiche del proprio "senso", senso che, si noti, è possibile proprio solo allorché su di esso si rifletta, in quanto esso non può accadere "autonomamente", al di fuori di una considerazione esplicita da parte del soggetto. Come afferma Cristin, «la fondazione finale non è la conclusione della storia, come potrebbe sembrare a prima vista. Non è un consolidamento definitivo del movimento, ma l'essenza del fluire che si manifesta nelle cose; non è una struttura, ma una *funzione*: non cioè il risultato di un processo, ma il processo stesso, che consiste nella necessità del lavoro critico del ripensamento. La teleologia sta dunque nel metodo; anzi, è *il metodo stesso*» (CRISTIN 1999, p. 17). Sul metodo fenomenologico e il suo lavoro di "recupero" dell'origine, cfr. anche ZIPPEL 2007. Tanto la posizione di Cristin che quella di Zippel rinnovano e proseguono, mi pare di poter dire, l'"anima" dell'interpretazione paciana della fenomenologia: cfr. PACI 1961, 1963, 1965, 1973. Sul metodo fenomenologico e sulla sua "architettura", oltre che sulla sua teleologia, cfr. LUFT 2002, dove la speculazione husserliana viene considerata anche in relazione alla collaborazione/rielaborazione di Eugen Fink.

sua volta "viva" e, quindi, in divenire. In ogni momento, l'Io deve rimettere in gioco le proprie certezze e ridefinire le proprie posizioni⁴⁶¹. Non si tratta però semplicemente di una costante decostruzione e ricostruzione del proprio universo di convinzioni e abitudini, bensì di un incessante e infinito perfezionamento delle stesse alla luce di quell'idea della razionalità che sola permette di vivere *in e di* un senso unitario della vita, della totalità dei vissuti. Un Io che non giudicasse e non determinasse il proprio agire in base a motivi razionali non sarebbe veramente libero⁴⁶². Si deve infatti ricordare che l'Io agisce sempre e comunque sulla base di motivazioni; la particolarità dell'Io giunto allo stadio dello spirito è che esso sceglie non certo le motivazioni, bensì sulla base di quali motivazioni, tra quelle di cui è cosciente, determinare il proprio agire. Tra le "sue" motivazioni esso scopre, finalmente, le idee della ragione, per le quali non potrà fare a meno di decidersi, a meno che la visione delle stesse non sia troppo oscura e confusa, tanto da permettere, per così dire, una scelta inadeguata.

Al livello spirituale più autentico, volontà, libertà e valore sembrano non potersi scindere. Se il desiderio ancora rientra nella sfera psicologica e istintuale, in cui non si tratta di scegliere, bensì solo di tentare di soddisfare il desiderio, la volontà si lega a un attivo e posizionale agire volto al raggiungimento di qualcosa che si giudica "buono"⁴⁶³. Siccome

⁴⁶¹ Su questa esigenza, dai risvolti fortemente etici, di continua ridefinizione delle proprie certezze cfr. HART 1992. Il ruolo "critico" della fenomenologia husserliana e le sue "analogie" con la filosofia kantiana sono state efficacemente messe in luce da Luca Bisin: cfr. BISIN 2006.

⁴⁶² Cfr. HUA XIV, p. 231. Cfr. anche HUA VII, p. 9, dove Husserl discute la riforma etica operata da Socrate atta a instaurare una vita sotto l'insegna della pura ragione. Si ricordi, inoltre, la già evidenziata vicinanza col pensiero leibniziano esposto al paragrafo 188 della *Teodicea*.

⁴⁶³ L'obiezione secondo la quale si potrebbe scegliere il "conveniente", pur sapendo che non è il "bene", sarebbe vanificata dall'osservazione che in quanto si preferisce ciò che è conveniente lo si è considerato come qualcosa di "migliore" rispetto al "bene". Si considerino, a questo proposito, le osservazioni di Husserl nelle lezioni sull'Etica del '14 riguardo alla differenza e ai rapporti tra volontà e desiderio: cfr. HUA XXVIII, p. 104-106. Nel presente studio si devono, tuttavia, lasciare da parte le questioni più specificamente etiche all'interno del pensiero di Husserl e si rimanda senz'altro a: SCHUHMAN 1991, MELLE 1992 e 2004; MERTENS 1998; SPAHN 1996; VARGAS BAJARANO 2006; CENTI E GIGLIOTTI 2004. Fino a che punto volontà e desiderio vadano a braccetto sembra peraltro costituire il problema centrale dell'intera riflessione husserliana sullo spirito e la teleologia, che in taluni casi va a intrecciarsi

ogni motivazione che non sia razionale è necessariamente sensibile, e siccome il *proprium* dello spirito è il suo imporsi al di là dei condizionamenti sensibili, una posizione, un'azione o un giudizio che non rispondessero al principio di razionalità sarebbero necessariamente in contrasto con l'essenza più profonda dell'Io spirituale⁴⁶⁴, vale a dirci con quella "vera persona" che ogni Io, nel suo esistere, racchiude in sé quale idea di autentica vita razionale.

L'Io trascendentale, cioè l'Io non inteso meramente come persona empirica, reca da sempre in sé l'idea della vera persona, da intendersi come un essere totalmente autonomo, capace di determinarsi e di vivere indipendentemente da ogni motivazione che non sia razionale, cioè, di nuovo, perseguita dall'Io stesso in assoluta autonomia in quanto Io che si decide per l'essere pienamente razionale⁴⁶⁵. Questo comporta che per realizzare appieno il proprio "Sé autentico", dunque per giungere alla piena concordanza dei propri vissuti alla luce dell'idea della verità, l'Io non deve pensare a conservare se stesso in quanto Io-polo, il quale, scisso dal suo concreto ambiente monadico, risulterebbe astratto e dunque lo porterebbe alla morte o alla pazzia, intesa come fallimento del proprio anelito spirituale, tradimento della stessa vita del presente, di quell'attualità inalienabile e apodittica che è la *lebendige Gegenwart*. Quest'ultima, infatti, possiede una struttura complessa e dinamica che, se ridotta a un suo elemento, perde in "vivacità", assume i colori del lutto e della morte. L'Io non deve neppure agire per il Sé in cui di volta in volta si riconosce tramite riflessione, poiché questo sarebbe solo una delle molteplici figure in cui si può rispecchiare, ma che a sua volta deve

con i problemi dell'amore e della teologia: cfr. ALES BELLO 1985; HART 1992; MELLE 2002. Per un'analisi del rapporto tra monadologia e teleologia, si veda anche STRASSER 1989

⁴⁶⁴ Al termine di un'accurata e minuziosa analisi del rapporto tra esperienza antepredicativa e pensiero categoriale, Lohmar rileva un frequente e talvolta insuperabile dissidio tra i due: «Auch auf der vorprädikativen Ebene gibt es ein erstes Geltungsleben, das sich in Erfahrung verändert und das nicht immer mit dem zweiten Geltungsleben der prädikativen Ebene übereinstimmt. Es kann sogar zu einem offenen Kampf zwischen den beiden kommen» (LOHMAR 1998, p. 278). Per una disamina molto critica del "razionalismo" husserliano, cfr. BENOIST 1994, pp. 219-241. Cfr. anche HART 1996 e, per una più ampia disamina dei rapporti tra sensibilità e razionalità nel pensiero di Husserl, segnatamente per quanto riguarda l'estetica, COSTA 1999.

⁴⁶⁵ Cfr. HUA XIV, pp. 297sgg. Su tali questioni, risultano ancora estremamente preziose le analisi ricoueriane sulla volontà: cfr. RICOEUR 1950 e 1960.

essere vista unicamente come un momento del processo di raggiungimento della vera persona; se l'Io tentasse di mantenere in vita tale maschera ucciderebbe il proprio più intimo e ancestrale desiderio, o, quantomeno, ne soffocherebbe la "voce".

L'Io è, invece, al servizio di un'unità che lo include come parte e che non lo considera affatto, né deve mai considerarlo, come se fosse il tutto. Solo così l'Io trova il proprio senso, *ha* senso, o forse meglio, *partecipa del* senso, conosce la propria interminabile realizzazione. Il riempimento sempre ulteriore del proprio anelito "trascendentale" verrebbe così concretamente *vissuto* nella concordanza dei vissuti alla luce dell'armonia della razionalità. L'Io spirituale, in quanto non solo cosciente, ma anche autocosciente, è chiamato dalla propria stessa autocoscienza a farsi carico della propria realizzazione come Io-polo di una riuscita armonica dell'esistenza⁴⁶⁶.

Si può ora meglio comprendere perché sia per Husserl impossibile e assurdo pensare che il passato possa genuinamente avere un senso diverso rispetto a quello che la ragione gli può attribuire. L'unico senso plausibile per il passato non può che essere quello della vera *ratio*, come unica via che permette di risolvere l'eventuale conflittualità dei vissuti in un'unità armonica priva di contraddizioni. L'accordo razionale dei vissuti non è infatti da vedersi come mera concordanza formale o addirittura estrinseca e astratta. Esso significa piuttosto l'intenzione presente in ogni funzionalità della monade, vale a dirsi in ogni attività dell'Io monadico: la *Selbsterhaltung*⁴⁶⁷. Quest'ultima è da sempre la causa finale intrinseca alla monade; ogni vissuto, compresi quelli "incoscienti", era, è e sarà atto a permettere questo fine. Negli stadi pre-umani l'Io resta ignoto a se stesso e agisce su base istintuale: l'Io che tenta di conservarsi istintivamente è a se stesso sconosciuto e non conosce quindi il proprio fine. A questo livello egologico l'essere-per-sé è precario e indigente. Il suo fine non trova mai visibilità e la monade istintuale resta così in una ottusità che non le permette di effettuare appieno ciò

⁴⁶⁶ Sul legame che allo stadio umano dello sviluppo monadico vige tra autocoscienza, responsabilità razionale e autoconservazione, cfr. NENON 1997.

⁴⁶⁷ Cfr. EU, p. 351; tr. it. EG, p. 268. A questo proposito cfr. MENSCH 1997, il quale propone un'interpretazione del rapporto tra libertà e teleologia che sembra risultare in sostanziale accordo con l'ipotesi avanzata nel presente lavoro.

che pure "vuole", o, per meglio dire, desidera. Ciononostante l'Io di ogni monade "lavora" sempre e comunque per l'unità razionale della monade, per l'unità dei vissuti di cui esso è polo: l'accordo razionale dei vissuti è lo scopo primo e ultimo di ogni suo agire, in quanto solo in tale accordo è possibile un'autentica conservazione del Sé, che non sia sottoposta alla costante deflagrazione da parte della sensibilità.

Quando l'Io giunge alla coscienza spirituale, esso è posto di fronte alla responsabilità del proprio agire, dunque anche del proprio operare conoscitivo⁴⁶⁸. La ragione si presenta all'Io giunto al livello spirituale come "idea", dunque come qualcosa che non trova pieno riempimento nella realtà concreta, fattuale. Dare riempimento a tale idea è il compito dell'uomo in quanto essere spirituale e alla fenomenologia spetta il compito di condurre il soggetto a un'esistenza sotto il segno della pura razionalità. In questo senso, conoscere la monade significa volerle dare forma razionale, dare luogo a un decorso armonico del flusso monadico stesso⁴⁶⁹. La conoscenza della monade è essenzialmente un'opera poetica, che tenta di modellare l'esperienza in modo tale che essa possa far risuonare e tralucere al proprio interno la ragione.

L'unità monadica è un'unità in continuo mutamento; ciò dipende principalmente dalla costante esigenza di trovare un accordo tra i vissuti che permetta una conformazione unitaria degli stessi capace di esprimere al meglio il loro correlato finale complessivo, vale a dirsi l'Io stesso in quanto Sé razionale, ovvero come Io-persona in un mondo altrettanto razionale. La fenomenologia ricopre in questo processo evolutivo un ruolo fondamentale: essa è la levatrice che porta alla luce il *phänomenologisches Kind* e non lo lascia in balia del mondo, non lo lascia cioè essere un semplice *Weltkind*⁴⁷⁰. Non per questo la fenomenologia è in lotta contro il mondo; piuttosto essa lavora per esso, per la

⁴⁶⁸ A questo proposito, cfr. HELD 1988.

⁴⁶⁹ Un'ampia e approfondita, nonché critica, analisi della fenomenologia husserliana come "filosofia della volontà" è quella offerta da Mario Ruggenini: cfr. RUGGENINI 1972. Essa mi pare, almeno in rapporto a quanto qui in esame, ancora pienamente attuale.

⁴⁷⁰ Cfr. HUA VIII, p. 123. Anche questo compito "maieutico" della fenomenologia è stato colto e sottolineato con straordinaria acutezza ed energia da Enzo Paci: cfr., in particolare, PACI 1961, 1963 e 1965. Cfr. anche DODD 1998.

sua armonica, *scil.* razionale, riuscita⁴⁷¹. Solo così l'Io può veramente realizzare «*die Aufgabe der idealen Selbsterhaltung*»⁴⁷².

⁴⁷¹ Cfr. HUA VIII, pp. 123, 413 sgg.; cfr. inoltre Ms. A VI 30, p. 36b, dove si afferma: «es gibt für das Ich in allen seinen 'Objektivierungen', durch alle Setzungen und Setzungsbilde hindurch eine identische objektive 'Wahrheit', und zuunterst in der individuellen Sphäre, eine wahre identische Natur, eine nicht gegebene, sondern *aufgegebene*; ein ideelles und vereinheitliches Pol-System, dessen Korrelat nicht das 'empirische noetische Ich' ist, sondern das Ich der transzendentalen Apperzeption, das zwar keine psychologische Wirklichkeit ist, aber eine Idee, die das empirische Ich in sich approximativ verwirklichen kann in der Approximation an die Wahrheit. So zunächst für die Natur und dann für die Idee wahrer Geisteswelt».

⁴⁷² Ms. A VI 30, p.49a. Corsivo A.A.

CONCLUSIONI

Al termine del percorso svolto è necessario vedere come i concetti esposti nel primo capitolo possano applicarsi a quanto emerso nei due capitoli successivi e quale ne sia il risultato.

§13 *La monade come unità egocentrica e indeterminabile*

Un elemento fondamentale emerso nel corso della ricerca consiste nel vissuto "Io-sono": esso si presenta quale momento di visione dell'unità dell'intero coscienziale ed è sulla sua base che il flusso di coscienza assoluto si attesta come "concretamente" unitario e che i singoli vissuti sono riconducibili a un unico intero "concreto".

L'Io-sono mostra l'unità non solo tra i vissuti, bensì anche dei vissuti con l'Io. Nel vissuto dell'Io-sono sono individuabili, dunque, due elementi fondamentali: l'Io e la totalità dei vissuti. L'intero composto dall'Io e dai vissuti è denominabile *monade*. Il concetto di monade si situa nel solco di quello dell'unità della coscienza ma, a differenza di quest'ultimo, contiene in sé un fondamentale rapporto con l'Io. Peculiarità della monade è, dunque, che essa consiste non semplicemente di una molteplicità di vissuti, bensì di vissuti unitariamente "orientati" verso e a partire da un centro: l'Io, appunto (il quale in queste schematiche conclusioni è da intendersi sempre come "Io puro").

Si deve ora chiarire se il rapporto tra Io e intero dei vissuti sia di fondazione reciproca e se, dunque, la monade sia da considerarsi come un intero di compenetrazione, o se, invece, si tratti di un intero di

connessione. In quest'ultimo caso la monade sarebbe composta dall'intero dei vissuti e dall'Io, i quali sarebbero parti indipendenti che, "accostandosi", darebbero luogo al momento d'unità "Io-sono". La monade potrebbe in tal caso essere concepita come una "struttura emergente".

Sebbene a un primo sguardo la relazione tra Io e intero dei vissuti possa effettivamente sembrare di fondazione reciproca, in quanto l'Io si individua sempre e unicamente in relazione ai vissuti e questi ultimi formano un intero fenomenologicamente attestabile solo in relazione all'Io, è necessario osservare che apparentemente nessuna legge essenziale impone all'Io di "individuarsi" o "qualificarsi", né ai vissuti di presentarsi come unitari, se non quella che appare nel vissuto dell'Io-sono, la quale lega indissolubilmente, ma anche solo fattualmente, Io puro e intero dei vissuti. A un esame più approfondito, il rapporto tra l'unità complessiva dei vissuti e l'Io parrebbe dunque doversi ritenere di connessione. Certamente la totalità dei vissuti è afferrabile come intero solo grazie alla connessione con l'Io. Per giungere a dar luogo al vissuto dell'Io-sono, l'Io e l'intero dei vissuti devono, infatti, necessariamente connettersi. Tuttavia essi non giungono a compenetrarsi. È, infatti, importante non dimenticare che l'Io non è riducibile ad alcun vissuto né alla totalità dei vissuti: l'Io non è un vissuto, non è una parte di un vissuto e non è neppure l'insieme di tutti i vissuti. A sua volta l'intero dei vissuti non può identificarsi con l'Io né può, propriamente, contenerlo, altrimenti risulterebbe privo di centro e di "punto d'orientamento". Per potersi ritenere orientato il flusso di coscienza assoluto deve dunque riferirsi a qualcosa che gli è, per così dire, estraneo. In questo senso l'Io-sono sembra effettivamente essere un momento d'unità, il quale nascerebbe dall'accostamento di due parti indipendenti, o pezzi, dando così segno di un intero di connessione il quale presenta una fisionomia che non è riducibile a nessuno dei suoi elementi presi separatamente: la monade, appunto.

Non si deve, però, dimenticare che l'intero dei vissuti è un intero di compenetrazione: ogni vissuto rinvia a ogni altro vissuto e, proprio nella sua più profonda singolarità, non può sussistere senza tutti gli altri vissuti (attuali e potenziali, latenti e patenti, passati e futuri). Ogni singolo vissuto trova la propria individuazione solo ed esclusivamente in

relazione alla totalità dei vissuti. In questo senso, tutti i vissuti dell'intero partecipano alla sussistenza di ogni singolo vissuto e in ogni vissuto è rintracciabile l'intera serie dei vissuti. Il vissuto dell'io-sono, sorgente dalla connessione dell'io con l'intero dei vissuti, non sembra, tuttavia, rispondere a nessuna legge essenziale dell'intero dei vissuti nel quale compare, in quanto non vi è rimando necessario ad alcun altro vissuto specifico. Ciò nondimeno il vissuto dell'io-sono si presenta come un "fatto necessario", il quale presenta la peculiare caratteristica di essere, appunto, un "fatto" e, al contempo, qualcosa di "essenziale" alla struttura della monade *così come essa concretamente appare*: in quanto si manifesta come attualmente e apoditticamente "vero", l'io-sono non può essere dedotto a priori da nessun altro vissuto, eppure esso si impone come inevitabile e necessario, in quanto mostra di appartenere a un flusso di coscienza che proprio per suo tramite si attesta come unitario e, al contempo, come necessariamente includente l'io-sono medesimo.

L'esteriorità dell'io rispetto ai vissuti si rivela, in questo modo, indice di una necessità essenziale che caratterizza i rapporti tra i due elementi della monade e, dunque, la monade stessa. Il centro (*sc.* l'io) si presenta come un fatto (*Faktum*) apodittico e irrevocabile in un vissuto che è attualmente in fase di compimento: l'io-sono. È per tale motivo che tale vissuto offre anche un elemento di realtà su cui poter misurare ogni possibilità e potenzialità. In altre parole, oltre a mostrare il centro dei vissuti, l'io-sono si pone esso stesso quale vissuto centrale al quale, in ultima istanza, rapportare ogni altro vissuto, in quanto l'io-sono è l'unico momento di indubitabile attualità ed effettività (*Wirklichkeit*). Grazie all'io-sono si è in grado di avere un'evidenza dell'appartenenza di tutti i vissuti a un medesimo flusso complessivo e di coglierne le differenze "qualitative", vale a dirsi di comprendere se un determinato vissuto è di ritenzione, di ripresentazione, di aspettazione, di possibilità, di empatia, etc. In altre parole, è in base all'*attualità* dell'io-sono che tutti gli altri vissuti vengono "misurati".

L'io-sono svolge, in sostanza, un duplice ruolo: è (apparentemente) un momento d'unità, dunque si fonda sull'intero dei vissuti e su un altro elemento "esterno" a tale intero, vale a dirsi l'io; inoltre, esso appartiene come momento non-indipendente al medesimo intero di vissuti che costituisce una parte indipendente dell'intero a cui, come momento di

unità, l'io-sono si rapporta. L'intero monadico dei vissuti avrebbe, pertanto, una struttura ben peculiare: esso appare tramite un momento d'unità il quale, essendo a sua volta un vissuto, è anche parte non indipendente dell'intero medesimo di cui manifesta l'unità. Ciò sembra violare le leggi della mereologia e può offrire già un primo motivo per respingere l'idea che la monade sia un intero di connessione.

È certo che in un vissuto, proprio in quello che si è visto svolgere un ruolo centrale nell'insieme dei vissuti, vale a dirsi l'io-sono, l'io viene colto come *altro* rispetto ai vissuti stessi, dunque rispetto alle proprie determinazioni. Questo non significa, però, che il rapporto tra io e insieme dei vissuti sia di connessione. Il problema consiste, piuttosto, nel comprendere come l'io che si coglie nell'io-sono e come centro costante di tutti i vissuti sia qualcosa di vuoto, ma che, ciononostante, "sussiste", tanto da apparire in modo apodittico e necessario proprio in corrispondenza col più concreto palesarsi dell'unità del flusso di coscienza, vale a dirsi nell'io-sono. In altre parole, si tratta di comprendere in che senso l'io possa apparire quale "indipendente" rispetto all'intero coscienziale senza, per questo, giungere a dover concludere che l'intero che io e flusso di coscienza costituiscono, *scil.* la monade, sia di semplice connessione.

Si deve innanzitutto riconoscere che l'io emerge nella sua più piena "evidenza" nel vissuto dell'io-sono e che, dunque, esso è necessariamente in un contesto monadico, vale a dirsi che non è possibile un io senza una monade e, quindi, senza un intero di vissuti. Si potrebbe obiettare che l'indipendenza dell'io monadico non è nei confronti della monade, bensì rispetto all'intero di vissuti che la monade contiene. Se così non fosse, non si potrebbe ritenere né che l'io è il "centro" dei vissuti, né che esso può dar luogo a decorsi di vissuti diversi e, conseguentemente, a configurazioni monadiche differenti. L'io, considerato indipendentemente dai vissuti, non presenta alcun volto e non possiede alcuna qualità o caratteristica. L'io riceve ogni sua determinazione e, quindi, individuazione dai vissuti; senza di essi rimane indeterminato e indeterminabile. Essendo *altro* rispetto all'intero dei vissuti e, d'altra parte, svolgendo un ruolo decisivo per la manifestazione dell'*effettiva* unità dello stesso, l'io è essenzialmente immune nei confronti della necessità che sembra regnare all'interno del flusso coscienziale e, anzi,

ne rappresenta una sorta di principio opposto che "libera" l'unità dei vissuti da un determinismo assoluto. L'indeterminabilità dell'Io ha, dunque, conseguenze notevoli per lo stesso intero dei vissuti col quale appare unito e, conseguentemente, per la monade. L'insieme dei vissuti non sarebbe un intero *effettivamente visibile* se non fosse legato all'Io. In quanto l'intero, nel momento in cui appare, ha bisogno dell'Io e lo contempla inevitabilmente quale suo centro di irradiazione e di riferimento, l'intero stesso rimane esposto all'imponderabile e all'indeterminazione. Non per nulla, oltre che come "centro", l'Io è connotato da Husserl anche attraverso un'altra metafora: "sorgente dei vissuti". Adeguatamente compresa, tale immagine rappresenta la concreta funzione dell'Io all'interno della monade: l'Io è, infatti, in grado di dar luogo a configurazioni monadiche differenti; esso non immette nuovi elementi nella monade, bensì li può organizzare e, in questo senso, esso è la fonte da cui scaturiscono le forme che la monade assume.

Tutto ciò, comunque, non basta per poter sostenere che il rapporto tra Io e intero dei vissuti non sia di fondazione reciproca e che, quindi, la monade non sia un intero di compenetrazione. Al contrario, la stessa apertura che l'Io sembra permettere all'interno del flusso coscienziale può essere tale proprio solo se il rapporto dell'Io con il flusso è compreso nella sua piena dipendenza reciproca. Per poter essere legato necessariamente alla monade e, contemporaneamente, considerarsi indipendente rispetto all'intero dei vissuti, l'Io deve essere concepito nella sua più profonda ed essenziale "vuotezza". L'Io si situa oltre ogni configurazione dell'intero dei vissuti e appare in connessione ai vissuti come costante rinvio a vissuti e universi di vissuti ulteriori. Proprio grazie alla sua "indipendenza", l'Io è in grado di dar luogo a un apparente momento d'unità che permette di comprendere l'insieme dei vissuti come una *vita vivente*. Il fatto che l'Io non possa essere senza i vissuti non significa, infatti, che l'Io sia identificabile coi vissuti, così come il colore e l'estensione, pur non potendosi immaginare che uniti, pure non si determinano vicendevolmente: il colore non decide come debba essere l'estensione, né viceversa. Semplicemente in questo consiste l'indipendenza dell'Io, che non è, pertanto, da intendersi nel senso tecnico che tale termine assume nella mereologia husserliana. In altre parole, l'Io è sempre il polo d'unità di una vita, anzi: di una vita

determinata e solo di quella. Questa sua funzione è necessaria e inevitabile. Evitabile è, tuttavia, che l'unità della vita assuma una forma piuttosto che un'altra. In questo senso, l'Io è ciò per cui un'altra figura di vita è, e *deve essere*, sempre possibile. Proprio questo "dover essere" testimonia, tuttavia, che l'Io non è concretamente indipendente rispetto al proprio contesto monadico, vale a dirsi rispetto all'intero dei vissuti col quale appare. Il suo rapporto di *differenza* rispetto all'intero coscienziale è quanto anche lo lega inscindibilmente ad esso. L'Io è indipendente rispetto alla "causalità" ovvero al "determinismo" del flusso coscienziale, ma non rispetto al flusso stesso.

Dire che l'Io non è né pezzo, né parte del flusso dei vissuti non significa negarne il rapporto di dipendenza, o fondazione. Piuttosto si deve riconoscere che tale rapporto è necessario e che l'Io non può essere senza i vissuti così come l'intero coscienziale non può essere senza l'Io. Proprio per questo la monade può concepirsi come l'unica vera sostanza, perché essa, a differenza tanto dell'Io che dell'intero dei vissuti, *nulla re indiget ad existendum*. L'Io e l'intero coscienziale abbisognano l'uno dell'altro. Tale rapporto di fondazione bilaterale, vista la peculiare "natura" dei due elementi, comporta che l'Io, in quanto connesso per essenza a un intero di vissuti, venga costantemente determinato da quest'ultimo, il quale, a sua volta, potendosi realizzare solo in quanto connesso all'Io e potendo, almeno a un certo livello di sviluppo, intenderlo in quanto tale, vale a dirsi in quanto polo vuoto, risulta essenzialmente indeterminabile. Si crea, così, una sorta di dialettica tra determinazione e indeterminazione che, in quanto radicata nella concreta realtà apodittica dell'Io-sono, sembra costituire la struttura più profonda della concreta vita monadica. La monade è, in questo senso, vita vivente o *natura naturans*.

La monade è, dunque, un ben particolare tipo di intero. Essa può considerarsi un intero di compenetrazione: i suoi elementi, l'Io e il flusso coscienziale assoluto, rinviano necessariamente l'uno all'altro. La monade, inoltre, appare in quella sorta di "momento d'unità" in cui anche i singoli flussi coscienziali si palesano come unitari e partecipi, appunto, di un unico flusso assoluto. Nella monade, tuttavia, tale vissuto, cioè l'Io-sono, non è affatto un momento d'unità, bensì un momento, per così dire, di primo grado. Esso testimonia dell'assoluta inter-

dipendenza dei suoi elementi, ma, allo stesso tempo, anche della fondamentale imponderabilità del corso monadico. Da tutto ciò emerge che la monade contiene l'indeterminazione come suo momento essenziale. Questa indeterminazione altro non è che un'apertura del flusso di coscienza monadico, apertura che si manifesta anzitutto nel vissuto dell'Io-sono, il quale è privo di un correlato preciso: il suo rinvio, in quanto contempla come parte fondante l'Io, è necessariamente indeterminabile e inqualificabile. Poiché vi è intesa anche la presenza dell'Io nella sua attuale e irriducibile fatticità, l'Io-sono conduce "sempre di nuovo" a rivedere l'intero decorso monadico nella sua inesorabilità, tanto presente quanto futura. L'Io-sono, che funge come una sorta di momento d'unità della monade, mostra ciò che gli elementi della monade, vale a dirsi i vissuti e l'Io, nella loro unione costituiscono. Ma se l'indeterminatezza dell'intero coscienziale è attestato da quello che è emerso quale suo momento "centrale" e apoditticamente irrefutabile, vale a dirsi l'Io-sono stesso, si deve riconoscere che proprio tale vissuto, mostrando l'attualità del flusso coscienziale e la sua apodittica esistenza e unitarietà, ne testimonia al contempo l'apertura e l'inesauribile formatività.

Nel vissuto dell'Io-sono non è un'oggettualità trascendente che si adombra, bensì un processo a cui lo stesso vissuto "Io-sono" appartiene. Nell'Io-sono il flusso appare come unità infinita di vissuti; l'Io-sono stesso è una parte non-indipendente di tale intero, ma in esso l'Io si pone come necessario alla realizzazione unitaria dei vissuti medesimi. L'Io che compie il vissuto dell'Io-sono non scopre semplicemente sé, bensì anche e soprattutto il proprio *essere-in-atto*; in tal modo, l'Io viene inevitabilmente ricondotto alla serie infinita dei propri vissuti: passati, futuri, latenti e potenziali. Proprio per questo motivo esso non giunge ad afferrarsi se non nel proprio *essere-in-itinere*. Sebbene, da un punto di vista "ontologico-strutturale", la monade si debba considerare sempre completa e, quindi, "perfetta", è comunque possibile parlare di una evoluzione teleologica della monade. Il vissuto dell'Io-sono è apodittico, ma non adeguato. Giungere a realizzare compiutamente l'Io-sono, dar pieno riempimento a tale vissuto significa semplicemente *vivere ulteriormente* verso il proprio "rischiaramento". Il riempimento del vissuto dell'Io-sono coincide con il movimento del flusso e con la sua

liberazione da qualunque forma fissa. Proprio questo è quanto Husserl intende quando scrive che "la monade è in quanto diviene".

La monade è tanto più evoluta quanto più sa porsi come diveniente, quanto più, cioè, risponde al $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ cui, secondo Husserl, ogni monade tende. La teleologia intrinseca alla monade consiste nel tentativo di dare massimo riempimento al vissuto dell'Io-sono e ciò è possibile, appunto, solo attraverso il continuo rinvio a forme monadiche in cui il flusso coscienziale riesca a mostrare l'indefinitezza dell'Io. Siccome l'Io è, come si è visto, qualcosa di inqualificato e inqualificabile, si deve concludere che il flusso assoluto racchiude in sé un momento di indefinitezza; siccome nel decorso monadico è compresa l'indeterminazione come "fatto necessario", il riempimento del vissuto dell'Io-sono è necessariamente offerto dall'iterazione del movimento monadico secondo forme inedite e sempre capaci di rinnovare l'anelito alla libertà, la quale, benché sia raggiunta solo a certi gradi dello sviluppo monadico – segnatamente nella vita spirituale – risulta essere il $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ cui ogni Io monadico, in ultima istanza, tende. Tale tensione non può e non deve, tuttavia, essere annullata, bensì adeguatamente perseguita in un lavoro di modellazione dei vissuti che permettano di riconoscere la libertà stessa. Giunto al livello dello spirito, l'Io non ha il compito di esaurire la tensione verso la libertà, perché ciò si tradurrebbe in un tradimento dell'ideale stesso cui esso per essenza tende e risprofonderebbe, così, negli stadi pre-spirituali dello sviluppo monadico. Al contrario la tensione verso la libertà trova il suo appagamento massimo proprio nel continuo lavoro *per* la libertà.

La monade è un'unità teleologica dotata di un "ordine" prestabilito. Ciò non significa che la monade ha un decorso di vissuti predeterminato e che al suo interno vige un determinismo assoluto. Al contrario, il flusso dei vissuti è legato per una sorta di essenza fattuale alla indeterminazione dell'Io. In questo senso, la realizzazione del $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ che vige al fondo della monade, vale a dirsi la *Selbsterhaltung*, o il riempimento del vissuto dell'Io-sono, consiste nella conservazione della *dynamis* scaturente dal vuoto dell'Io. O, meglio, dal vuoto che è l'Io.

La monade è, in ultima istanza, un intero di compenetrazione. I suoi momenti sono l'intero dei vissuti e l'Io. Ognuno di questi momenti, qualora concepito indipendentemente rispetto all'altro, risulta astratto.

Solo concependoli nella loro relazione di fondazione reciproca si può giungere a una visione effettivamente concreta degli stessi. La monade è, quindi, un'unità *ego*-centrica di vissuti. L'Io è il centro cui tutti i vissuti si riferiscono, da cui defluiscono e a cui affluiscono. In quanto centro, l'Io sta oltre ogni vissuto e, al contempo, in relazione di differenza con ognuno e con tutti. In questo senso, una *scientia universalis* che non voglia essere meramente formale o eidetica deve comprendere l'unità dell'essere, vale a dirsi l'intero monadico, nella sua essenziale e concreta indeterminazione.

Nota bibliografica

I - Testi di Husserl

Tutti i testi di Husserl sono stati consultati nell'edizione critica della *Husserliana*, pubblicata presso l'editore Martinus Nijhoff - Den Haag -, successivamente, a partire dal volume XXVII, da Kluwer Academic Publisher - Dordrecht/Boston/London - e dal vol. XXXVIII da Springer - Dordrecht.

L'unica eccezione è costituita da *Erfahrung und Urteil*, per il quale si è fatto uso dell'edizione apparsa presso l'editore Meiner di Hamburg nel 1974.

Qui di seguito si riporta una lista dei volumi dell'*Husserliana* cui nel presente lavoro si è fatto esplicito riferimento.

Volumi apparsi nella serie *Gesammelte Werke*:

Hua I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di B. Strasser, 1950.

Hua II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, a cura di W. Biemel, 1950.

Hua III, 1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Text der 1.-3. Auflage, neu a cura di K. Schuhmann, 1976.

Hua III, 2: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Ergänzende Texte (1912-1929)*, neu a cura di K. Schuhmann, 1976.

Hua IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, a cura di W. Biemel, 1952.

Hua V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, a cura di W. Biemel, 1953.

Hua VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, a cura di W. Biemel, 1954.

Hua VII: *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion: Kritische Ideengeschichte*, a cura di R. Boehm, 1956.

Hua VIII: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, a cura di R. Boehm, 1959.

Hua IX: *Phänomenologische Psychologie*, a cura di W. Biemel, 1962.

Hua X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, a cura di R. Boehm, 1966.

Hua XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, a cura di M. Fleischer, 1966.

Hua XII: *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten. (1890-1901)*, a cura di L. Eley, 1970.

Hua XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, a cura di I. Kern, 1973.

Hua XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, a cura di I. Kern, 1973.

Hua XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, a cura di I. Kern, 1973.

Hua XVI: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, a cura di U. Claeges, 1973.

Hua XVII: *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, a cura di P. Janssen, 1974.

Hua XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, a cura di E. Holenstein 1975.

Hua XIX, 1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, a cura di U. Panzer, 1984.

Hua XIX, 2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, a cura di U. Panzer, 1984.

Hua XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, a cura di B. Rang, 1979.

Hua XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, a cura di E. Marbach, 1982.

Hua XXVII: *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, a cura di T. Nennon und H. R. Sepp, 1988.

Hua XXVIII: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, a cura di U. Melle, 1988.

Hua XXXI: *Aktive Synthesis: Aus der Vorlesung «Transzendente Logik» 1920/21*, a cura di R. Breeuer, 1999.

Hua XXXIII: *Die «Bernauer Manuskripte» über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, a cura di R. Bernet und D. Lohmar, 2001.

Hua XXXV: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, a cura di B. Goossens, 2002.

Hua XXXVI: *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlaß (1908-1921)*, a cura di R. D. Rollinger, 2004.

Hua XXXVII: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, a cura di Henning Peucker, 2004.

Hua XXXVIII: *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem*

Nachlass (1893-1912), a cura di T. Vongehr e R. Giuliani.

Volumi apparsi nella serie *Dokumente*:

Hudo III/3: *Briefwechsel (Die Göttinger Schule)*, a cura di K. Schuhmann, 1999.

Volumi apparsi nella serie *Materialien*:

Humat VIII: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, a cura di D. Lohmar, 2006.

I manoscritti citati nel testo sono:

A VI 8 II

A VI 30

B I 4

B III 10 II

K II 4

Le traduzioni italiane cui si è fatto riferimento nel testo sono:

Filosofia dell'aritmetica, a cura di G. Leghissa, Bompiani, Milano 2001.

Logica, psicologia e fenomenologia. Gli «oggetti intenzionali» e altri scritti, a cura di S. Besoli e V. De Palma, Il Melangolo, Genova 1999.

Ricerche logiche, a cura di G. Piana, 2 voll., Il Saggiatore, Milano 1968.

Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917), a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1992.

L'Idea della fenomenologia, a cura di C. Sini, Laterza, Roma-Bari 1992.

Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica, a cura di E. Franzini e V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

Lezioni sulla sintesi passiva, a cura di P. Spinicci e V. Costa, Guerini, Milano 1993.

Lezioni sulla sintesi attiva, a cura di L. Pastore, Mimesis, Milano 2007.

Storia critica delle idee, a cura di G. Piana, Guerini, Milano 1989.

L'idea di Europa, a cura di C. Sinigaglia, Cortina, Milano 1999.

Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica, a cura di G. D. Neri, Laterza, Roma-Bari 1966.

Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi parigini, a cura di R. Cristin, traduzione di F. Costa, Bompiani, Milano 2002.

Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica, Bompiani, Milano 1995.

La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica, Il Saggiatore, Milano 1997.

II - Testi di Leibniz

I testi di Leibniz cui ci si è riferiti sono stati consultati nelle seguenti edizioni:

Discours de métaphysique, suivi de Monadologie et Autres textes, a cura di M. Fichant, Gallimard, Paris 2004.

Nouveaux essais sur l'entendement humain, a cura di J. Brunschwig, Flammarion, Paris 1990.

Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes (1690-1703), a cura di C. Frémont, Flammarion, Paris 1994.

Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme e l'origine du mal, a cura di J. Brunschwig, Flammarion, Paris 1999.

III – Testi di altri autori e letteratura secondaria

AGUIRRE, A., 1970, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls* (Phaenomenologica 38), Den Haag, Nijhoff.

ALESBELLO, A., 1985, *Husserl. Sul problema di Dio*, Roma, Studium.

BANFI, A., 1961, *Filosofi contemporanei*, a cura di R. Cantoni, Firenze, Parenti.

BAPTIST, G., 2004, «Il problema del valore nelle lezioni husserliane degli anni Venti», in F. Bianco (a cura di), *Il dibattito sui valori tra Ottocento e Novecento*, Milano, Franco Angeli.

BARALE, M., 1990, «Postfazione», in E. Husserl, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, Milano, il Saggiatore, pp. 197-245.

BÉGOUT, B., 1999, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin.

BENOIST, J., 1994, *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, Vrin.

ID., 1997, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF.

ID., 2001, *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, Paris, PUF.

ID., 2002, «Husserl et Frege sur le concept», in R. Brisart (a cura di), *Husserl et Frege: les ambiguïtés de l'antipsychologisme*, Paris, Vrin, pp.203-224.

- BERNET, R., 1983, *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins*, in «Phänomenologische Forschungen», n.14, pp.16-56.
- ID., 1985, «Einleitung», in Edmund Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Hamburg, Meiner.
- ID., 1994, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF.
- ID., 2004, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF.
- BERNET, R. E LOHMAR, D., 2001, «Einleitung», in *HUA XXXIII*.
- BESOLI, S., 1999, «Introduzione», in E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli Oggetti intenzionali e altri scritti*, Genova, il melangolo, pp.9-39.
- BIERBACH, P., 1994, «Husserls "Philosophie der Arithmetik". Eine textanalytische Studie», in H.-M. Gerlach, H.R. Sepp (a cura di), *Husserl in Halle*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Lang.
- BISIN, L., 2006, *La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani nel razionalismo di Husserl*, Milano, Mimesis.
- BOEHM, R., 1959, *Zum Begriff des Absoluten bei Husserl*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 13, pp.214-242.
- BORSATO, A., 2009a, *Innere Wahrnehmung und innere Vergegenwärtigung*, Würzburg, Königsmann & Neumann.
- ID., 2009b, *Ist das Erleben Teil des Erlebten?*, in «Phänomenologische Forschungen».
- BOSIO, F., 1966, *Fondazione della logica in Husserl*, Milano, Lampugnani Nigri.
- BRISART, R., 2003, «Le général et l'abstrait: sur la maturation des Recherches logiques de Husserl», in D. Fiset et S. Lapointe (a cura di), *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherches logiques*, Paris, Vrin, pp.21-40.
- BRUDZIŃSKA, J., 2005, *Assoziation, Imaginäres, Trieb. Phänomenologische Untersuchungen zur Subjektivitätsgenesis bei Husserl und Freud*, Dissertazione di Dottorato presentata presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Colonia.
- CARR D., 2002, «Husserl's Paradox. On the ontological Status of the transcendental Subject», in D. Carr e C. Lotz (a cura di), *Subjektivität-Verantwortung-Wahrheit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*, Frankfurt am Main, Lang, pp. 23-37.

- CENTI, B. E GIGLIOTTI, G. (a cura di), 2004, *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Napoli, Bibliopolis.
- CONNI, C., 2005, *Identità e strutture emergenti. Una prospettiva ontologica dalla Terza ricerca logica di Husserl*, Milano, Bompiani.
- COOPER-WIELE, J. K., 1989, *The Totalizing Act: A Key to Husserl's Early Philosophy* (Phaenomenologica 112), Dordrecht/Boston/London, Kluwer.
- COPPOLA, E., 2004, «Matematico dei fenomeni o geometra dei vissuti? Husserl e il continuo fenomenologico», in R. Lanfredini (a cura di), *Fenomenologia applicata. Esempi di analisi descrittiva*, Milano, Guerini e Associati.
- COSTA, V., 1999, *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Milano, Vita e Pensiero.
- COSTA, V., FRANZINI, E., SPINICCI, P., 2002, *La fenomenologia*, Torino, Einaudi.
- CRISTIN, R., 1988, *La monade, l'eco, l'arcobaleno. Heidegger, Husserl e il concetto leibniziano di sostanza*, in «Aut Aut», n. 223-224.
- Id., 1990, *Phänomenologie und Monadologie: Husserl und Leibniz*, in «Studia leibnitiana», n.22, pp. 163-174.
- Id., 1999, «La filosofia come lingua europea», in E. Husserl, *Crisi e rinascita della cultura europea*, Padova, Marsilio, pp. 7-26.
- CRISTIN, R., SAKAI, K., 2000, *Phänomenologie und Leibniz*, Freiburg/München, Alber.
- DE MONTICELLI, R., 1995, *L'ascesi filosofica. Studi sul temperamento platonico*, Milano, Feltrinelli.
- Id., 1998, *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Milano, Guerini e associati.
- Id., 2009, *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Milano, Garzanti.
- DE PALMA, V., 1999, «Introduzione», in E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli Oggetti intenzionali e altri scritti*, Genova, il melangolo, pp.147-167.
- Id., 2001, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico trascendentale*, Macerata, Quodlibet.
- Id., 2005, *Ist Husserls Phänomenologie ein transzendentaler Idealismus?*, in «Husserl Studies», XXI, pp.183-206.
- DEPRAZ, N., 2001, *Pulsion, Instinct, Desir. Que signifie Trieb chez Husserl à l'épreuve des perspectives de Freud, Merleau-Ponty, Jonas, Scheler*, in «Alter», 9,

pp. 113-126.

- DERRIDA, J., 1967a, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF.
- ID., 1967b, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil.
- ID., 1967c, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- D'IPPOLITO, M. B., ANIELLO, M., PIRO, F., 2005, *Monadi e monadologie. Il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- DODD, J., 1998, «Attitude – Facticity – Philosophy», in N. Depraz and D. Zahavi (a cura di), *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl* (Phaenomenologica 148), Dordrecht/Boston/London, Kluwer.
- DRÜE, H., 1963, *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie*, Berlin, De Gruyter.
- DRUMMOND, J.J., 1979, *On Seeing a Material Thing in Space: the role of Kinaesthesia in Visual Perception*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 40, pp. 19-32.
- ID., 2003, «Husserl's third logical investigation: parts and wholes, founding connections, and the synthetic a priori», in D.O. Dahlstrom (a cura di), *Husserl's Logical Investigations*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer.
- EHRHARDT, E.W., 1971, *Die Leibniz-Rezeption in der Phänomenologie Husserls*, in «Studia leibnitiana. Supplementa», n.5, pp. 146-155.
- ELEY, L., 1962, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, (Phaenomenologica 10), Den Haag, Nijhoff.
- FABBRICHESI-LEO, R., 1998, *Leibniz. Monade e armonia*, Milano, CUEM.
- ID., 1999, *Caratteristica universale e calcolo combinatorio. La semiotica di Leibniz*, Milano, CUEM.
- ID., 2000, *I corpi del significato : lingua, scrittura e conoscenza in Leibniz e Wittgenstein*, Milano, Jaca Book.
- FICHANT, M., 1998, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, Puf.
- ID., 2004, «Introduction», in G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique. Monadologie*, Paris, Gallimard.
- FINK, E., 1959, «Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit», in *Edmund Husserl 1859-1959* (Phaenomenologica 4), Den Haag, Nijhoff, pp. 99-115.
- GHIGLI, N., 2007, *La metafisica in Edmund Husserl*, Franco Angeli, Milano.

- GIORELLO, G. E SINIGAGLIA, C., 2002, *L'istinto dell'intenzionalità. Brevi note per una psicologia fenomenologica*, in «Psiche», n.2, pp. 43-53.
- HART, J.G., 1990, «I, We and God: Ingredients of Husserl's Theory of Community», in S. Ijsseling (a cura di), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* (Phaenomenologica 115), Dordrecht/Boston/London, Kluwer.
- ID., 1992, *The entelechy and authenticity of objective spirit: Reflections on Husserliana XXVII*, in «Husserl studies», n.9, pp.91-110.
- ID., 1995, *Husserl and Fichte : With special regard to Husserl's lectures on "Fichte's ideal of humanity"*, in «Husserl studies», n.12, p.135-163.
- ID., 1996, «Agent intellect and primal sensibility», in T. Nenon, L. Embree (a cura di), *Issues in Husserl's Ideas II*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, pp.81-105.
- ID., 1997, «The *summum bonum* and value-wholes: Aspects of a Husserlian axiology and theology», in J.G. Hart, L. Embree (a cura di), *Phenomenology of values and valuing*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, p.193-230
- ID., 2006, *The absolute ought and the unique individual*, in «Husserl studies», n.22, p.223-240.
- HELD, K., 1966, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Phaenomenologica 23), Den Haag, Nijhoff.
- ID., 1985, «Einleitung», in E. Husserl: *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, Stuttgart, Reclam.
- ID., 1986, «Einleitung», in E. Husserl: *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, Stuttgart, Reclam.
- ID., 1988, *L'opera di Husserl: evidenza e responsabilità*, in «Studium. Bimestrale di Cultura», n.5.
- ID., 1990, «Husserls These der Europäisierung der Menschheit», in C. Jamme e O. Pöggler (a cura di), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag E. Husserls*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ID., 1991, *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*, in «Phänomenologische Forschungen», n. 24/25.
- ID., 2004, *Fenomenologia del "tempo autentico" in Husserl e Heidegger*, in «La Cultura», XLII, 1, pp. 101-119.
- ID. 2006, «Idee einer Phänomenologie der Hoffnung», in D. Lohmar e D. Fonfara (a cura di), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der*

- Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, Dordrecht, Springer.
- HERING, J., «Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee», in *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, vol. IV, pp. 495-543.
- ID., 1925, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Paris, Alcan.
- HOLENSTEIN, E., 1972, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl* (Phaenomenologica 44), Den Haag, Nijhoff.
- ID., 1990, «Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen», in C. Jamme und O. Pöggler (a cura di), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag E. Husserls*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HOUSSET E., 1997, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF.
- HOYOS, G., 1972, «Zum Teleologiebegriff in der Phänomenologie Husserls», in U. Claesges e K. Held (a cura di), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern* (Phaenomenologica 49), Den Haag, Nijhoff.
- IRIBARNE, J., 2002, *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias.
- JERVOLINO, D., 1984, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Napoli, Proccaccini.
- KAHLER, K., 2000, «Das Bewußtsein und seine Phänomene», in CRISTIN E SAKAI 2000, pp. 42-74.
- KERN, I., 1962, *Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Husserls*, in «Tijdschrift voor Filosofie», (24-1), pp. 303-349.
- ID., 1964, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* (Phaenomenologica 16), Den Haag, Martinus Nijhoff.
- ID., 1973a, «Einleitung», in *HUA XIII*.
- ID., 1973b, «Einleitung», in *HUA XIV*.
- ID., 1973c, «Einleitung», in *HUA XV*.
- ID., 1989, «Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl», in *Husserl-Symposion Mainz 1988*, Stuttgart, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, pp.51-63.
- KORTOOMS, T., 2002, *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-*

- Consciousness* (Phaenomenologica 161), Dordrecht/Boston/London, Kluwer.
- LANDGREBE, L., 1985, «Responsabilità storica dell'Europa. Il tema fondamentale della Krisis di Husserl», in M. Signore (a cura di) *E. Husserl*, Milano.
- LANFREDINI, R., 1994, *Husserl. La teoria della intenzionalità*, Roma-Bari, Laterza.
- LAVIGNE, J.-F., 2005, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, PUF.
- LEGHISSA, G., 2001, «Alle origini del 'vedere fenomenologico'», in E. Husserl, *Filosofia dell'Aritmetica*, Milano, Bompiani, pp.13-45.
- LEE, N.-I., 1993, *Edmund Husserls Phänomenologie der Istinkte* (Phaenomenologica 128), Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- LEVINAS, E., 1930, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan.
- LOHMAR, D., 1989, *Phänomenologie der Mathematik. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der mathematischen Erkenntnis nach Husserl* (Phaenomenologica 114), Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- ID., 1996, *Zur Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk Erfahrung und Urteil*, in «Husserl Studies», n.13, pp.31-71.
- ID., 1998, *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis* (Phaenomenologica 147), Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- ID., 2002, «Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen - und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn», in H. Hüni e P. Trawny (a cura di), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlin, Duncker & Humblot, pp.751-771.
- ID., 2005, *Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation*, in «Phänomenologische Forschungen», pp. 65-91.
- ID., 2007, *Phänomenologie der schwachen Phantasie. Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*, Dordrecht, Springer.
- LUFT, S., 2002, *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink* (Phaenomenologica 166), Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- MALDINEY, H., 1991, «De la transpassibilité», in H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon.

- MANCINI, S., 2005, *L'orizzonte del senso. Verità e mondo in Bloch, Merleau-Ponty, Paci*, Milano, Mimesis.
- MARBACH, E., 1974, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (Phaenomenologica 59), Den Haag, Nijhoff.
- ID., 1980, «Einleitung», in *HUA XXIII*.
- MEIST K.-R., 1980, *Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», n. 34.
- MELANDRI, E., 1960, *Logica e esperienza in Husserl*, Bologna, il Mulino.
- MELLE, U., 1983, *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty* (Phaenomenologica 91), Den Haag, Nijhoff.
- ID., 1990, «Objektivierende und nicht-objektivierende Akte», in S. Ijsseling (a cura di), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* (Phaenomenologica 115), Dordrecht/Boston/London, Kluwer.
- ID., 1992, *Husserls Phänomenologie des Willens*, in «Tijdschrift voor Filosofie», n. 54, pp. 280-305.
- ID., 1996, «Nature and spirit», in T. Nenon e L. Embree L. (a cura di), *Issues in Husserl's Ideas II*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer.
- ID., 2002, «Edmund Husserl: From reason to love», in J. Drummond e L. Embree (a cura di), *Phenomenological Approaches to moral philosophy*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer.
- ID., 2004, «Husserls personalistische Ethik», in B. Centi e G. Gigliotti (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Napoli, Bibliopolis, pp.327-357.
- MENSCH, J., 1997, *Freedom and Selfhood*, «Husserl Studies», 14, pp. 41-59.
- ID., 1998, *Instincts – A Husserlian Account*, in «Husserl Studies», 14, pp. 219-237.
- MERLEAU-PONTY, 1964, *Le visible et l'invisible, suivi de Notes de travail*, testo stabilito da Claude Lefort, Paris, Gallimard.
- MERTENS, K., 1996, *Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Freiburg/München, Alber.
- ID., 1998, «Edmund Husserl's Phenomenology of Will in his Reflections on Ethics»,

- in N. Depraz and D. Zahavi (a cura di), *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl* (Phaenomenologica 148), Dordrecht/Boston/London, Kluwer.
- ID., 2000, *Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz*, in «Husserl Studies», n. 17, pp.1-20.
- MUGNAI, M., 1976, *Astrazione e realtà: saggio su Leibniz*, Milano, Feltrinelli.
- ID., 2001, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Torino, Einaudi.
- MULLIGAN, K., 1995, «Perception», in B. Smith e D. W. Smith, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NENON, T., 1997, *Husserls phänomenologischer Cartesianismus. Zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbstverantwortung in seiner phänomenologischer Transzendentalphilosophie*, in «Phänomenologische Forschungen», Neue Folge 2/2, pp. 177-188.
- NENON, T. E SEPP, H.R., 1989, *Einleitung der Herausgeber*, in HUA XXVII, pp. IX-XXX.
- PACI, E., 1954, *Tempo e relazione*, Torino, Taylor.
- ID., 1957, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, Messina-Firenze, D'Anna.
- ID., 1961, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, Laterza.
- ID., 1963, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, il Saggiatore.
- ID., 1965, «Introduzione», in E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, il Saggiatore.
- ID., 1967, *La formazione del pensiero di Husserl e il problema della costituzione della natura materiale e della natura animale*, Milano, la Goliardica.
- ID., 1973, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano, Bompiani.
- ID., 1977, *Il problema della monadologia da Leibniz a Husserl. Per una concezione scientifica e umana della società*, Milano, Unicopli.
- PIANA, 1965, *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Milano, Lampugnani Nigri.
- ID., 1968, «Introduzione», in E. Husserl, *Ricerche logiche*, Milano, il Saggiatore, pp.XI-XLVII.
- ID., 1977, «La tematica husserliana dell'intero e della parte», in E. Husserl, *L'intero e la Parte. Terza e Quarta ricerca logica*, Milano, il Saggiatore, pp.7-70.
- ID., 1979, *Elementi di una dottrina dell'esperienza. Saggio di filosofia fenomenologica*, Milano, il Saggiatore.

- ID., 1992, «La fenomenologia come metodo filosofico», in Spinicci 1992.
- POGGI, S., 1977, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Bologna, Il Mulino.
- PRADELLE, D., 2006, *Monadologie et phénoménologie*, in «Philosophie», n.92, pp.56-85.
- PUGLIESE, A., 2004, *La dimensione dell'intersoggettività. Fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl*, Milano, Mimesis.
- ID., 2009, *Unicità e relazione. Intersoggettività, genesi e io puro in Husserl*, Milano, Mimesis.
- RANG, B., 1973, *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls* (Phaenomenologica 53), Den Haag, Nijhoff.
- RICHIR, M., 1992, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Millon.
- ID., 2000, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Millon.
- RICOEUR, P., 1950, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire e l'involontaire*, Paris, Aubier Montaigne.
- ID., 1960, *Philosophie de la volonté. II. Finitude e culpabilité. I. L'homme faillible. II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier Montaigne.
- ID., 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil.
- ID., 2004, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, a cura di N. Salomon, Bologna, il Mulino.
- RINOFNER-KREIDL, S., 2000, *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*, Freiburg/München, Alber.
- RIZZOLI, L., 2008, *Erkenntnis und Reduktion: Die operative Entfaltung der phänomenologischen Reduktion im Denken Edmund Husserls* (Phaenomenologica 188), Dordrecht, Springer.
- ROLLINGER, D.R., SOWA, R., 2003, «Einleitung», in *HUA XXXVI*.
- ROMANO, B., 2008, *Due studi su forma e purezza del diritto*, Torino, Giappichelli.
- ROTA, G.C., 1993, «Fundierung», in G.C. Rota, *Pensieri discreti*, Milano, Garzanti, pp.178-187.
- RUGGENINI, M., 1972, *Verità e soggettività. L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Verona, Fiorini.

- SAKAI, K., 2002, «Die Fensterlosigkeit der Monade. Ein Aspekt der Frage nach dem Anderen», in H. Hüni e P. Trawny (a cura di), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlin, Duncker & Humblot, pp.751-771.
- SAKAKIBARA, T., 1997, *Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl*, «Husserl Studies», 14, pp. 21-39.
- ID., 1998, *The relationship between nature and spirit in Husserl's phenomenology revisited*, in «Continental Philosophy Review», 31, pp. 255-272.
- SARTRE, J.-P., 1936/2003, *La transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin.
- ID., 1948, *Conscience de soi et connaissance de soi*, in «Bulletin de la Société française de Philosophie», XLII, (ora anche in M. Frank, *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991).
- SCHUHMAN, K., 1973, *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder* (Phaenomenologica 56), Den Haag, Nijhoff.
- ID., 1988, *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg/München, Alber.
- ID., 1991, *Probleme der Husserlschen Wertlehre*, «Philosophisches Jahrbuch», n. 98, p.106-113.
- SEPP, H.R., 1994, «Husserl über Erneuerung. Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität», in H.-M. Gerlach e H.R. Sepp (a cura di), *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Lang, pp. 109-130.
- SEVERINO, E., 1972, *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi.
- SINI, C., 1981, *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, Milano, il Saggiatore.
- ID., 1985, *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, Milano, Spirali.
- ID., 1987, *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Milano, Unicopli.
- ID., 1989, *I segni dell'anima*, Roma-Bari, Laterza.
- ID., 1991, *Il simbolo e l'uomo*, Milano, Egea.
- ID., 1992, *Etica della scrittura*, Milano, il Saggiatore.
- ID., 1997, *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, Roma-Bari, Laterza.
- SINIGAGLIA, C., 1995, *Neuere Interpretationen der Phänomenologie Husserls in Italien*, in «Philosophische Rundschau», n.42/1, pp. 76-90.
- SOKOLOVSKI, R., 1970, *The formation of Husserl's concept of constitution*

- (Phaenomenologica 18), Den Haag, Nijhoff.
- ID., 1977, «The Logic of Parts and Wholes in Husserl's 'Investigations'», in J.N. Mohanty (a cura di), *Edmund Husserl's Logical Investigations*, Den Haag, Nijhoff, pp.94-111.
- SPINICCI, P., 1985, *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di "Esperienza e giudizio" di Edmund Husserl*, Firenze, La Nuova Italia.
- ID., 1987, *Astrazione e riflessione nella Filosofia dell'aritmetica di Husserl*, in «Rivista di Storia della filosofia», n.2.
- STRASSER, S., 1989, *Monadologie und Teleologie in der Philosophie Edmund Husserls*, «Phänomenologische Forschungen», n. 22, pp. 217-235.
- TAGUCHI, S., 2006, *Das Problem des ,Ur-Ich' bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ,Nähe' des Selbst* (Phaenomenologica 178), Dordrecht, Springer.
- TENGELYI, L., 1998, *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, Monaco, Fink.
- ID., 2005, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, J. Million.
- ID., 2007, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern* (Phaenomenologica 180), Dordrecht, Springer.
- TRINCA, F.S., 2004, «Fenomenologia del futuro e dialettica. Edmund Husserl e Enzo Paci», in E. Ferrario (a cura di), *L'altro e il tempo. Studi di fenomenologia*, Milano, Guerini.
- TUGENDHAT, E., 1970, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, de Gruyter.
- VALDINOCI, S., 1979, *Phenomenologie et teleologie. Reprise des questions de fond*, «Analecta Husserliana», IX.
- VAN BREDa, L., 1971, *Leibniz' Einfluss auf das Denken Husserls*, in «Studia leibnitiana», n.5, pp.12-125.
- VARGAS BAJARANO, J.C., 2006, *Phänomenologie des Willens*, Frankfurt am Main, Lang.
- VERGANI, M., 1997, *Fatticità e genesi in Edmund Husserl. Un contributo dai manoscritti inediti*, Firenze, La Nuova Italia.
- ID., 2004, *La lecture Husserlienne de Leibniz et l'idée de "Monadologie"*, in: «Études philosophiques», Novembre 2004, pp.535-552.
- WALDENFELS, B., 1971, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische*

- Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl* (Phaenomenologica 41), Den Haag, Nijhoff.
- ID., 1985, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ID., 1990, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ID., 1997, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ID., 1998, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ID., 1999a, *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ID., 1999b, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ZAHAVI, D., 1992a, *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press.
- ID., 1992b, *Constitution and ontology: Some remarks on Husserl's ontological position in the Logical Investigations*, in «Husserl Studies», n. 9, pp.91-110.
- ID., 1996, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik* (Phaenomenologica 135), Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- ID., 1999, *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press.
- ID., 2002, «Metaphysical Neutrality in *Logical Investigations*», in D. Zahavi & F. Stjernfelt (a cura di): *One Hundred Years of Phenomenology* (Phaenomenologica 164), Dordrecht, Kluwer, pp. 93-108.
- ID., 2003, «Phenomenology and Metaphysics», in D. Zahavi, S. Heinämaa, H. Ruin (a cura di), *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Phenomenology in the Nordic Countries*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, pp. 3-22.
- ZIPPEL, N., 2007, *Tempo e metodo. Il problema del soggetto nella fenomenologia di Edmund Husserl*, Roma, NEU.

Biblioteca di Filosofia

Collana del Centro Studi Luigi Pareyson

Saggi

1. Gianluca Cuzzo, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*
2000 (nuova ed. 2002) pp. 350, ISBN 88 88398287
2. Ermenegildo Conti, *La verità nell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica di Luigi Pareyson*
2000, pp. 416, ISBN 88 87013764
4. Giovanni Maddalena, *Istinto razionale. Studi sulla semantica dell'ultimo Peirce*
2002, pp. 226, ISBN 88 88398228
5. Michele Schiff, *Metafisica e Persona. Il personalismo teologico di Carlo Arata*
2003, pp. 142, ISBN 88 88398180
6. Franco Gilli, *Trascendenza e cifra in Karl Jaspers*
2003, pp. 170, ISBN 8888398309
7. Luca Ghisleri, *Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*
2003, pp. 306, ISBN 8888398473
8. Reinhart Lauth, *Con Fichte, oltre Fichte*
a cura di Marco Ivaldo
2004, pp. 93, ISBN 8888398589
9. Luca Bertolino, *Il nulla e la filosofia. Idealismo critico e esperienza religiosa in Franz Rosenzweig*
2005, pp. 308, ISBN 8888398856
10. Luca Bagetto, *L'espressione del servo muto. Mente e mondo dopo Kant.*
2005, pp. 154, ISBN 8888398961
11. Rosalia Azzaro Pulvirenti, *Ern e Rosmini. Una sorprendente familiarità interiore. Con inediti di Ern e Florenskij.*
2006, pp. 130, ISBN 8889909072

12. Simone Stancampiano, *Cristologia filosofica in Xavier Tilliette. Fede e sapere in dialogo.*
2007, pp. 222, ISBN 9788889909157
13. Carlo Lajolo, *L'ultimo Saba*
2007, pp.164, ISBN 9788889909201
14. Daria Dibitonto, *Dio nel mondo e il mondo in Dio. Jürgen Moltmann tra teologia e filosofia.*
2007, pp. 190, ISBN 978-88-89909 27X
15. Sergio Carletto, *Oltre il teismo. Dio, verità e salvezza in Eberhard Jüngel*
2007, pp. 294, ISBN 9788889909263
16. Irene Abigail Piccinini. *Una guida fedele. L'influenza di Hermann Cohen sul pensiero di Leo Strauss*
2007, pp. 274, ISBN 9788889909317
17. Andrea Serra, *Dai modelli alle pratiche dialogiche. Bilancio critico dell'ermeneutica contemporanea*
2008, pp. 116, ISBN 9788889909454
18. Roberto Bussa, *Wackenroder: l'autore, l'opera, l'estetica*
2009, pp 218. ISBN 9788889909546

Atti

1. *Giornata giobertiana.*
a cura di G. Riconda e G. Cuozzo. Saggi su Vincenzo Gioberti politico e filosofo di P. Prini, F. Mercadante, L. Malusa, F. Traniello, M. M. Olivetti, G. Riconda, G. Derossi, G. Cuozzo, A. Cortese, D. Caroniti, R. Salizzoni.
2000, pp. 336, ISBN 88 87013667
2. *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni.*
a cura di C. Ciancio e G. Riconda. Saggi di G. Modica, A. Di Chiara, F.P. Ciglia, R. Sega, M. Weiss, F. Russo, F. Tomatis, M. Gensabella Furnari, L. Bagetto, R. Longo, S. Giametta.
2000, pp.191, ISBN 88 87013705
3. *Nietzsche e Dostoevskij: Origini del nichilismo.*
a cura di C. Ciancio e F. Vercellone. *Nichilismo e pensiero religioso* (P. Valadier, G. Riconda); *Nichilismo e filosofia* (S. Giametta, V. Vitiello, R. Lauth. F. Moiso);

Nichilismo e letteratura (A.G. Gargani, A. Danilevskij).
2001, pp.214, ISBN 88 87013977

4. *Arte, scienza e natura in Goethe*

a cura di G.F. Frigo, R. Simili, F. Vercellone, D. von Engelhardt. Saggi di J. Barkhoff, K. Bergdolt, O. Breidbach e M. Di Bartolo, A. Dröschner, D. von Engelhardt, L. Farulli, F. Fehrenbach, G.F. Frigo, P. Giacomoni, F. Grigenti, J. Lacoste, L. von Mackensen, M. Mamiani, K.M. Mayer-Abich, F. Moiso, G. Moretti, M.J. Petry, D. Sánchez Meca, H. Schipperges, M. Segala, E. Vaccari, F. Vercellone.
2005, pp. 460, ISBN 8888398740

5 *Essere e libertà*

a cura di G. Riconda. Saggi di F. Botturi, P. Bühler, G. Cantillo, B. Caspar, P. Coda, P. De Vitiis, M. Henry, J.-L. Nancy, G. Riconda, M. Ruggenini.
2005, pp. 234, ISBN 8888398872

6. *Francesco Moiso. Testimonianze di colleghi e allievi*

Contributi di G.F. Frigo, D. von Engelhardt, F. Cuniberto, M.V. d'Alfonso, P. Iordanetti, L. Guzzardi, F. Vigano
2005, pp. 110, ISBN 8888398813

7. *Le due Torino. Primato della religione o primato della politica?*

a c. di G. Cuzzo e G. Riconda. Saggi su V. Gioberti, G.M. Bertini, P. Gobetti, A. Gramsci, P. Martinetti, N. Abbagnano, A. Guzzo, C. Mazzantini, F. Balbo, N. Bobbio, L. Geymonat, A. Del Noce, L. Pareyson.
2008, pp. 283, ISBN9788889909379

Testi

1. Franz Overbeck, *Cristianesimo e cultura*

a cura di Alberto Mina
2001, pp. 190, ISBN 88 8839802 3

2. Friedrich Schleiermacher, *Dialettica*

a cura di Sergio Sorrentino
2004, pp. 630, ISBN 8888398546

3. Luigi Pareyson, *Glosse a 'Sein und Zeit' di Martin Heidegger*

a c. di M.L. Lamberto e U. Ugazio
2007, pp. 244, ISBN 978-88-89909182

Stampato presso EST - Torino